

*Андре ван дер Брак*

*Ницше и*

**ДЗЭН**

**САМОПРЕОДОЛЕНИЕ  
БЕЗ САМОСТИ**



*André van der Braak*

*Nietzsche and*  
**ZEN**

**SELF-OVERCOMING  
WITHOUT A SELF**

*Андре ван дер Брак*

*Ницше и*  
**ДЗЭН**

**САМОПРЕОДОЛЕНИЕ  
БЕЗ САМОСТИ**

*Перевод с английского  
Н. М. Селиверстова*



Санкт-Петербург

«Наука»

2017

УДК 141.3  
ББК 87  
Б87

**Андре ван дер Брак. Ницше и дзэн: Самопреодоление без самости** / Пер. с англ. и послесл. Н. М. Селиверстова. — СПб.: Наука, 2017. — 383 с.

ISBN 978-5-02-039580-0

На страницах книги Андре ван дер Брака вступают в диалог западная философия в лице Фридриха Ницше и буддийская философско-сотериологическая практика, представленная Нагарджуной, Линь-цзи и Догэном. По мнению автора, стадии индивидуального духовного развития, которые прослеживаются в философском аскезисе Ницше, и дзэн-буддийская практика концептуально схожи.

Андре ван дер Брак не дает ответа на один из главных философских вопросов: «Что есть истина?», но переводит его из теоретической плоскости в практическую — индивидуальный поиск Истины закономерно сменяется поиском и обретением Пути.

Несмотря на академическую форму данного исследования, текст написан просто и ясно, что делает книгу интересной не только специалистам, но и широкому кругу читателей, всем, для кого «истина» — не пустой звук.

© The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., Lexington books, 2011

© Селиверстов Н. М., перевод с английского, послесловие, 2017

© Издательство «Наука», 2017

© Палей П., оформление, 2017

ISBN 978-5-02-039580-0

Памяти Ника Пирсона  
(1953—2007)

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Для лучшего понимания данного исследования о Ницше и дзэн в первую очередь необходимо подчеркнуть его три ключевые особенности. Во-первых, оно проведено в русле сравнительной философии на основе кросскультурной герменевтики. Во-вторых, оно опирается на концепцию непропозициональной философии, считающей философию формой *аскезиса* (*áskēsis*). В-третьих, оно участвует в дискуссии о том, можно ли считать Ницше сотериологическим мыслителем.

### *Сравнительная философия*

По мере нарастания процессов глобализации и интенсификации диалога между культурами планеты становится все более очевидным, что культурный обмен лежит в основе самой западной философской традиции. Греческая традиция, долго считавшаяся источником западной философии, имеет азиатское происхождение. Многие западные мыслители эпохи модерна обращались к незападной философии (зачастую неверно ее интерпретируя), чтобы занять альтернативную позицию, с которой можно было бы критиковать западные институты и их деятельность. В XVIII столетии, например, Вольтер приветствовал конфуцианство как подлинно рациональную религию, свободную от пред-

рассудков, свойственных христианству. В XIX веке Шопенгауэр и другие идеализировали мистическую философию Упанишад и буддизма.

В качестве академической дисциплины сравнительная философия возникла в начале XX века. В очерке, посвященном ее истории, Дж. Дж. Кларк (J. J. Clarke) выделил три стадии, которые она прошла в своем развитии. Условно они соответствуют трем методологическим подходам.<sup>1</sup> Первым из них был универсализм. Универсалисты задумали великий синтез Востока и Запада. Они чересчур схематизировали и упрощали соответствующие традиции: Западу приписывался рационализм и материализм, Востоку — интуиция и духовность. Этот обобщающий подход основывался на «воле к истине»: стремлении найти единственную всеохватную перспективу, в которую можно было бы вписать все философские традиции. Второй подход — компаративизм в более строгом смысле — был сдержаннее. Его задача состояла в сравнении взглядов западных и незападных философов и установлении сходства и различия между ними. Компаративисты отказались от амбиций великого синтеза и более аккуратно сравнивали доктрины отдельных мыслителей.

В последние десятилетия в качестве третьего подхода получила распространение кросскультурная герменевтическая философия. Ганс-Георг Гадамер (Hans-Georg Gadamer, 1900—2002), чье имя чаще всего ассоциируется с философской герменевтикой, был известным поборником межкультурного диалога и главным вдохновителем кросскультурных исследований на Западе. Философская герменевтика настаивает на интерпретации философских идей во временном и культурном контексте и необходимости учитывать, что любая интерпретация порождает новую реконтекстуализацию. Цель состоит не в обнаружении некоторой непреложной «объективной истины» о реальности, но в расширении диапазона возможных интерпретаций,

способствующем поддержанию глобального философского общения. Философская герменевтика признает множественность традиций и подчеркивает потребность в постоянной реинтерпретации и укреплении собственной традиции перед лицом чужой.

Кросскультурная герменевтика нацелена не столько на сравнение как таковое, но на деконструкцию устоявшихся точек зрения и открытие многообразия интерпретаций, что обеспечивает нам полноту понимания. При таком подходе вполне может оказаться неверным рассуждать в эссенциалистских терминах о «западной», «китайской» или «японской» философии как о четко разграниченных философских традициях со своими уникальными особенностями (которые в таком случае считаются квинтэссенцией западной, китайской или японской мысли). С кросскультурной герменевтической точки зрения существует только одна философия, которая практиковалась в разные времена и в разных точках земного шара. В таком случае сравнение Ницше и дзэн принципиально не отличается от сравнения Ницше и Платона. Такие сравнения оказываются полезны для складывающегося глобального философского общения и взаимно поучительны. Философские позиции и подходы, второстепенные для одной традиции, могут быть господствующими в другой.<sup>2</sup>

Методологию данного исследования можно определить как «межкультурное философствование ницшеанским способом». В ходе критического взаимодействия противоположных точек зрения устанавливается «герменевтика различия», ведущая к умножению и расширению горизонтов.<sup>3</sup> Существует мнение, что сегодня, в глобальном контексте интеркультурализма, герменевтика должна претерпеть существенные изменения. Поскольку любая герменевтика основательно укоренена в определенной культуре и не может безоговорочно рассчитывать на универсальное признание, фундаментальным принципом межкультурной герменевтики

должна быть идея о том, что интерпретация всегда определяется культурными условиями. Поэтому межкультурная герменевтика всегда стремится признавать и уважать «чужой» элемент.<sup>4</sup> Поощрение кросскультурного диалога между западной и азиатской философскими традициями будет способствовать определенному обновлению, в котором крайне нуждаются эти традиции. По словам Фрезе (Katrin Froese), «культурный диалог позволяет заново наполнить наш мир смыслом и предотвратить идейный застой, ведущий к тому, что мы начинаем считать бессмысленным сам космос».<sup>5</sup> Французский синолог Франсуа Жюльен (François Jullien) подчеркивает, что знакомство с западными философскими учениями дает нам возможность вернуться к утраченным или недооцененным аспектам нашей западной традиции:

Сколь ни стремилась бы западная философия себя преувозйти, вопросы самой себе она задает не иначе, как изнутри. Сколь радикальной она ни желала бы выглядеть, ее критицизм всегда оказывается относительно интегральным, оставаясь в пределах имплицитного взаимопонимания, на основе которого формируются определенные позиции. Наши вопросы всегда отталкиваются от определенного основания, которое как раз по этой причине мы не можем подвергать сомнению.<sup>6</sup>

Отстранившись от западной традиции и критикуя ее извне, мы выходим на поистине глобальные позиции. В этом смысле для освобождения от допущений собственной традиции особенно полезна и продуктивна кросскультурная философия.

Джей Гарфилд (Jay Garfield) отмечает, что сравнительная философия зачастую функционирует как ветвь ориентализма, когда западные ученые подвергают экспертизе западные традиции. Более того,

при изучении западных текстов сравнительная философия часто применяет герменевтические и философские ме-

тоды, ведущие к искажению этих текстов и просто к потере смысла или содержания, которыми высказываемые в них положения и аргументы обладают в контекстах родных культур. Кроме того, отмечается, что интерпретационная призма, чаще всего используемая в сравнительной философии, имеет явно западное происхождение <...> западные тексты, взгляды и аргументация, как правило, принимаются за эталон, с которым сравниваются западные тексты.<sup>7</sup>

Далее Гарфилд предполагает, что имело бы больше смысла истолковывать формы западной мысли сквозь призму западных способов мышления. В одной из своих статей он описывает развитие западного идеализма с точки зрения индийской школы читтаматра.<sup>8</sup> Методологически в своем исследовании я руководствуюсь именно таким подходом.

### *Непропозициональная философия как поиск пути в отличие от поиска истины*

Одно из вышеупомянутых допущений западной философии состоит в том, что философия представляет собой пропозициональную дисциплину, целью которой является установление истинных доктрин. Однако такое понимание философии господствовало не во всех философских традициях. В китайской традиции представление о том, что целью философии является установление истинных доктрин (парадигма поиска Истины), исторически было вытеснено пониманием философии как образа жизни (парадигма поиска Пути). Такую парадигму мы обнаруживаем в буддизме. Эта религиозная и философская традиция фокусируется больше на практике, нежели на доктрине. В религиоведении проводится грань между ортодоксальными религиозными традициями, делающими упор на правильную веру

в теологические и философские доктрины, и ортопрактическими, которые считают более важной правильную практику.<sup>9</sup> Буддизм основан как раз на ортопрактике, а не на ортодоксии, в силу чего ему свойственен своего рода духовный прагматизм, наиболее выраженный в дзэн. Как писал японский мастер дзэн XIII века Догэн, «буддист должен не спорить о правоте и неправоте доктрин, но заботиться лишь о достоверности и недостоверности практики».<sup>10</sup>

По мнению Пьера Адо (Pierre Hadot), парадигма поиска Пути была обычной для античной западной философии. Древние практиковали философию как форму *аскезиса* — деятельности по непрерывному самопреодолению и самоизменению. С подъемом христианства философия на Западе превратилась в ортодоксию, поиск верной доктрины, и более не практиковалась как образ жизни, в силу того что в качестве единственно верного образа жизни был установлен христианский. Философия стала теоретической практикой, направленной на обоснование открывшихся истин христианства.<sup>11</sup> В китайской традиции произошло обратное: философии поиска Истины (например, моизм) были отправлены на контркультурные задворки традиции.

Адо считает *аскезис* средством, «*позволяющим* измениться нам самим — в отношении своей точки зрения, позиций и убеждений. Для этого мы должны вступить в диалог и, следовательно, в борьбу со своей самостью».<sup>12</sup> *Аскезис* основан на техниках самости, не только интеллектуальных, но и телесных. Существуют определенные упражнения, предназначенные для того, чтобы вызвать «конверсию, полностью переворачивающую нашу жизнедеятельность, изменяющую жизнь человека, который через нее проходит».<sup>13</sup> *Аскезис* не следует путать с аскетизмом. Мишель Фуко (Michel Foucault) так комментирует разницу между аскетизмом и *аскезисом*: «Аскетизм как отказ от удовольствий вызывает неприятные ассоциации. Но *аскезис* есть нечто

иное: это работа, которую человек совершает над собой, чтобы измениться или казаться таким, как не возможно счастливому».<sup>14</sup>

Ричард Рорти (Richard Rorty) называет такую специфическую философию *наставительной философией* — термином, заимствованным у Гадамера. Воля к истине в этой философии сменяется волей к наставлению. Философию следует расценивать как общение, не ограничивающееся обменом точками зрения:

Попытка наставить (себя и других) может заключаться в герменевтической деятельности по установлению связей между собственной культурой и какой-либо чужеземной культурой или другим историческим периодом, а также между нашим собственным предметом и другим предметом, который на первый взгляд решает задачи, не сопоставимые с нашими, пользуясь при этом совершенно иной лексикой. <...> [Эта] деятельность <...> является наставительной, не будучи конструктивной — по крайней мере, если «конструктивность» подразумевает определенное сотрудничество в реализации исследовательских программ, свойственное нормальному дискурсу. Это объясняется тем, что наставительный дискурс как раз *должен* быть необычным, уводить нас от нашей прежней самости силою странности и помогать нам становиться новыми людьми.<sup>15</sup>

Мое исследование укладывается в концепцию наставительной философии Рорти. Однако это не значит, что поиск истины при этом полностью исключается:

Различие между стремлением к наставлению и стремлением к истине, по Гадамеру, не означает напряженности, которая должна быть снята или найден компромисс. Если здесь есть конфликт, то он между взглядами Платона — Аристотеля, состоящими в том, что единственный способ быть наставленным — это узнать, что существует на самом деле (точно рефлексировать факты — осознать нашу сущность через познание сущностей), и тем представлением, что поиск истины — это один из многих путей, посредством которых мы можем быть наставлены.<sup>16</sup>

Парадигма поиска Истины является одним из допущений, которые Ницше не приемлет и намеревается развенчать посредством переоценки всех ценностей. Философия Ницше не является пропозициональной, поскольку он не пытается открыть объективные истины о реальности. В противоположность современному западному представлению о философской практике Ницше стремится возродить греческий подход к философствованию как образу жизни. Однако *аскезис* Ницше в некотором отношении шире *аскезиса*, описанного Адо. Существует мнение, что дионисийская философия Ницше на самом деле представляет собой сотериологию, учение о религиозном освобождении.

### *Ницше как сотериолог*

С 1890 по 1920 год многие считали Ницше религиозным мыслителем. Именно так представила его в своей книге Лу Саломе.<sup>17</sup> Возникло несколько разновидностей ницшеанской религии.<sup>18</sup> Немецкий социолог Фердинанд Теннис, восторгавшийся ранним Ницше как автором «Рождения трагедии», сетовал на это в своей книге «Культ Ницше».<sup>19</sup> Однако после Второй мировой войны в исследованиях о Ницше доминирует его светская интерпретация.

В последние годы интерес к Ницше как религиозному мыслителю возобновился, однако природа его религиозных идей истолковывается по-разному. Тайлер Робертс (Tyler Roberts) называет Ницше «пострелигиозным мыслителем». В 2000 г. вышло два сборника статей: «Ницше и боги» и «Ницше и божественное». Джулиан Янг (Julian Young) считает Ницше религиозным реформатором, верным своему юношескому идеалу дионисийского коммунитаризма. Алистер Ки (Alistair Kee) интерпретирует религиозные идеи Ниц-

ше в свете конфликта между его дионисийством и христианством.<sup>20</sup>

Проповедует ли Ницше сотериологическую доктрину? Жиль Фрэзер (Gilles Fraser) согласен с этим, определяя ницшевскую мысль как антихристианскую сотериологию.<sup>21</sup> В свою очередь Брюс Бенсон интерпретирует дионисийское благочестие Ницше как анти-сотериологию.<sup>22</sup> Он отмечает, что пиетизм, в котором вырос Ницше, основан на детской вере в Бога в противовес верности доктрине. Он воспринимал христианство как практику веры, а не как согласие с набором утверждений. Ницше называет свою дионисийскую философию «наивысшей из возможных вер», которую он нарекает «именем Диониса» (TI 9, 49).<sup>23\*</sup> В главе 8 я остановлюсь на этом подробнее.

Литературная дискуссия о том, можно ли философию Ницше считать сотериологией, по-видимому, осложняется тем, что английское слово *soteriology* подразумевает *soter*'а, спасителя. В буддийской традиции понятийным эквивалентом сотериологии является путь к освобождению (*марга*). Роберт Басвелл (Robert Buswell) и Роберт Джимелло (Robert Gimello) во введении к сборнику статей о буддийской *марге* предполагают, что эта концепция может оказаться полезной в кросскультурных исследованиях, и

обеспечить широту и теоретический потенциал, достаточные для того, чтобы, наконец, можно было говорить — довольно осторожно и с учетом нюансов — о христианской *марге*, иудейской *марге*, исламской *марге* и так далее. Возможно, изучение буддизма призвано осветить остальные традиции под таким углом, который не свойственен их собственным категориям <...> потому что, с нашей точки зрения <...> концепция «пути» получила в буддизме развитие более содержательное, всестороннее, решающее и тонкое, чем в любой другой отдельной религиозной традиции.<sup>24</sup>

\* Здесь и далее см. «Ключ к ссылкам». С. 20. — Примеч. пер.

Как утверждают Басвелл и Джимелло, термин *марга* в целом аналогичен «спасению» («*soteriology*»), но без теистических коннотаций. Возможно, это позволяет говорить о ницшевской *марге*, ницшевском пути самопреодоления.<sup>25</sup> Понятие *марга* подходит также для решения вопроса о ницшевской сотериологии, поскольку помогает переключить внимание с доктрин на пути обретения мудрости, с философских взглядов Ницше на его способ философствования, практику переоценки всех ценностей и философский *аскезис*.

В плане этих задач может быть очень полезен диалог с дзэн. Дзэн — это лучший пример непропозициональной философской традиции, пропитанной деконструкцией и иконоборчеством. Одна из причин, по которой дзэн можно заслуженно считать буддийской традицией, проливающей самый яркий свет на сотериологию Ницше, состоит в том, что эта традиция отвергает стандартную буддийскую сотериологию. Дзэн вполне можно назвать скептической сотериологией или даже антисотериологией.<sup>26</sup> Несмотря на то что на первый взгляд дзэн настаивает на практике и опыте в согласии с парадигмой *марги*, его риторика явно направлена против *марги*. Дзэн отвергает постепенную практику, преследующую определенную цель, понимая путь и цель в единстве. Жесткая дзэнская риторика, отрицающая *маргу*, в сочетании с сильным акцентом на необходимости практики и постоянного самопреодоления, проходит также через творчество Ницше. Поэтому вполне можно говорить о ницшеанской *марге*, не забывая о том, что это может быть такой же не-путь, как и *марга* дзэн. Целью данной книги является также объяснение этого не-пути посредством диалога между Ницше и разными представителями традиции дзэн.

<sup>1</sup> Clarke J. J. *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*. London; New York: Routledge, 1997. P. 119—129.

<sup>2</sup> Hoffman J. N. *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*. Berlin; New York: De Gruyter, 1994. S. 252—306. В книге говорится о том, что Ницше надолго был исключен из упорядоченной системы гадамеровской герменевтики. Возможно, это объясняется тем, что его теория интерпретации, его понимание языка и раскрытие отношений власти, стоящих за интерпретациями, — все это противоречит герменевтическому универсализму и оптимизму Гадамера. Там, где Гадамер говорит о важности предрассудков для интерпретации и понимания, Ницше говорит о перспективах и оценках.

<sup>3</sup> Dallmayr F. *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*. Albany: State University of New York Press, 1995. P. XI. Автор описывает герменевтику различия как форму деконструктивного диалога, когда диалогический обмен уважает инаковость, не предполагая ассимиляции. См. также: Dallmayr F. *Beyond Orientalism*. P. 39—62.

<sup>4</sup> Mall R. A. *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie, eine neue Orientierung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

<sup>5</sup> Froese K. *Nietzsche, Heidegger, and Daoist Thought: Crossing Paths In-Between*. Albany: State University of New York Press, 2004. P. 5.

<sup>6</sup> Jullien F. *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece*. New York: Zone Books, 2000. P. 371.

<sup>7</sup> Garfield J. L. *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002. P. 152.

<sup>8</sup> Ibid. P. 152—169.

<sup>9</sup> Bell C. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1997. P. 191—197.

<sup>10</sup> Dōgen. *Shōbōgenzō, Bendōwa* // Kim H.-J. *Dōgen on Meditation and Thinking: A Reflection on His View of Zen*. Albany: State University of New York Press, 2007. P. 22.



<sup>11</sup> *Hadot P.* Philosophy As a Way of Life. Oxford: Wiley-Blackwell, 1995.

<sup>12</sup> *Ibid.* P. 91.

<sup>13</sup> *Ibid.* P. 83.

<sup>14</sup> *Foucault M.* «Friendship as a Way of Life» // Foucault Live: Collected Interviews, 1961—1984 / Ed. S. Lotringer; transl. L. Hochroth, J. Johnston. New York: Semiotext[e], 1989. P. 309.

<sup>15</sup> *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1980. P. 360.

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 360.

<sup>17</sup> *Salome L.* Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Vienna: Carl Konegen, 1894.

<sup>18</sup> *Aschheim S. E.* The Nietzsche Legacy in Germany: 1890—1990. Berkeley: University of California Press, 1990.

<sup>19</sup> *Tönnies F.* Der Nietzsche-Kultus. Leipzig: O.R. Reissland, 1897.

<sup>20</sup> *Braak A. F. M., van der.* Hoe men wordt, wat men is. Zelfvervolmaking, zelfoverwinning en zelfvergetelheid bij Nietzsche. Budel: Damon, 2004; *Benson B. E.* Pious Nietzsche: Decadence and Dionysian Faith. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2008; *Fraser G.* Redeeming Nietzsche: On the Piety of Unbelief. London: Routledge, 2002; *Santanello W.* Nietzsche and the Gods. Albany: State University of New York Press, 2001; *Schacht R., ed.*, Nietzsche's Postmoralism. Cambridge: Cambridge University Press, 2000; *Urpeth J., Lippitt J., eds.* Nietzsche and the Divine. Manchester: Clarendon Press, 2000; *Young J.* Nietzsche's Philosophy of Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2006; *Roberts T.* Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion. Princeton: Princeton University Press, 1998; *Kee A.* Nietzsche Against the Crucified. London: Trinity Press International, 1999. Обзор некоторых из этих работ есть в статье: *Skowron M.* Rezensionen: Neuerscheinungen zu Nietzsches Philosophie der Religion und der Religion seiner Philosophie // Nietzsche-Studien 36. 2007. P. 425—439.

<sup>21</sup> *Fraser G.* Redeeming Nietzsche...; см.: *Willers U.* Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion. Wien: Tyrolia Verlag, 1988.

<sup>22</sup> *Benson B. E.* Pious Nietzsche...

<sup>23</sup> Друг Ницше Франц Овербек написал очерк, в котором диагностировал проблему теологии своего времени: она слишком озабочена теорией и недостаточно — практикой. Ницше, скорее всего, с этим согласился. В «Антихристе» Ницше говорит о христианстве не как о вере, но как о делании — ином состоянии бытия (АС 39). Ницше — против христианства именно как ортодоксии.

<sup>24</sup> *Buswell R. E., Gimello J. and R. M., eds.* Paths to Liberation: The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1992. P. 2.

<sup>25</sup> *Ibid.* P. 2—3.

<sup>26</sup> Бенсон определяет религиозную мысль Ницше как антисотериологию (*Benson B. E.* Pious Nietzsche. P. 9).

## БЛАГОДАРНОСТИ

Это исследование не состоялось бы без щедрой финансовой поддержки Stichting Pierson Filosofie. Я очень признателен им за время, оказавшееся в моем распоряжении для исследования и написания работы. На протяжении всего проекта источником максимальной поддержки и добрых советов был их председатель Брюно Нагел (Bruno Nagel).

Свою работу я начал в 2004 году. Мысль о ней зародилась во время краткого визита в религиозно-культурный центр Нандзан (Нагоя, Япония). Выражаю также благодарность за поддержку проекта Тому Касулису (Tom Kasulis) и Джиму Хейсигу (Jim Heisig). Не один год меня активно поддерживали и поощряли коллеги по кружку сравнительной и континентальной философии (David Jones, Bret Davis, Jason Wirth, Brian Schroeder, Ann Pirruccello, Tim Freeman, Michael Schwartz).

Данное исследование является продолжением моей диссертации о Ницше («Как человек становится тем, кто он есть»). Мой научный руководитель Паул ван Тонгерен (Paul van Tongeren) неустанно помогал мне развивать исследование в компаративной плоскости. Ежемесячные семинары его группы по изучению Ницше в Неймегене с 1998 года обеспечили мне живую философскую среду для осмысления Ницше. Мне сильно помогло то, что я получил возможность изложить

ранние версии нескольких глав своего исследования на семинарах. Я благодарен Паулу Карлсу (Paul Carls) и Волтеру Хартогу (Wolter Hartog) за их детальные отчеты об этих семинарских встречах, а также Исабелле Винанд (Isabelle Wienand) за помощь в обзоре франкоязычного материала о Ницше и буддизме.

Спасибо Михаэлю Скворону (Michael Skowron) за прочтение черновика всей рукописи. Анонимный обозреватель из Lexington Books (которым, судя по стилю и знакомству с темой Ницше и дзэн, является Грэм Паркс) высказал очень уместные замечания по стилистической переработке и правке.

Мой собственный философский *аскезис* включает в себя практику буддийской медитации с 1981 года. *Лассё* моим голландским учителям дзэн — Нико Тидеману (Nico Tjdeman) и Тону Латхауэрсу (Ton Lathouwers) за их неизменную поддержку и поощрение. Преподавание дзэн (главным образом, по Догэну) ученикам Амстердамского центра дзэн вдохновило меня написать эту книгу. Спасибо Хенни ван дер Веере (Henny van der Veere), специалисту по японским религиям из Лейденского университета, за доскональную деконструкцию дзэнских мифов во время лекций по классическому китайскому языку.

Предыдущая версия части текста глав 6 и 7 публиковалась как «Ницше и японский буддизм о телесном совершенствовании: в какой степени может быть усвоена истина?» («Nietzsche and Japanese Buddhism on the Cultivation of the Body: To What Extent Does Truth Bear Incorporation?») в «Comparative and Continental Philosophy». V. 1.2. 2009. P. 223—251. © Equinox Publishing Ltd 2009. Я благодарен Equinox Press за разрешение воспроизвести данный материал здесь.

## КЛЮЧ К ССЫЛКАМ

Цитаты из Ницше приводятся по следующим изданиям его трудов:

Kritische Studienausgabe (Sämtliche Werke) (KSA) / Ed. G. Colli, M. Montinari. Berlin; New York: De Gruyter, 1967—1977.

Kritische Studienausgabe (Sämtliche Briefe) (KSB) / Ed. G. Colli, M. Montinari. Berlin; New York: De Gruyter, 1986.

Kritische Gesamtausgabe (Werke) (KGW) / Ed. G. Colli, M. Montinari. Berlin; New York: De Gruyter, 1967—.

Письма цитируются с указанием номера тома KSB, за которым следует номер страницы. Все переводы сделаны мною, кроме цитат из «Так говорил Заратустра» и «Ессе Номо», которые взяты из следующих английских переводов:

Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and Nobody / Transl. G. Parkes. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Ессе Номо: How To Become What You Are / Transl. D. Large. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Неопубликованные тексты цитируются как KSA, за которым следует нумерация тетрадей Ницше.

Несмотря на то что в основном я работал с немецким текстом, для обозначения опубликованных работ Ницше я буду использовать нижеприведенные английские названия и аббревиатуры. Цифры, следующие за аббревиатурами, указывают на разделы, а не страницы.

- AC — «Антихрист»
- BGE — «По ту сторону добра и зла»
- BT — «Рождение трагедии»
- CW — «Дело Вагнера»
- D — «Утренняя заря»
- DW — «Дионисийское мировоззрение»
- EH — «Ессе Номо»
- GM — «К генеалогии морали»
- HAN — «Человеческое, слишком человеческое»
- JS — «Веселая наука»
- NCW — «Ницше против Вагнера»
- PPP — «Доплатоновские философы» (The Pre-Platonic Philosophers)
- PTAG — «Философия в трагическую эпоху греков»
- SE — «Шопенгауэр как воспитатель»
- TI — «Сумерки идолов»
- TU — «Несвоевременные размышления»
- TSZ — «Так говорил Заратустра»
- WS — «Странник и его тень»

Дзэнские коаны и истории взяты из следующих переводов:

Stephen A., Lombardo S., Roitman J., eds. Zen Sourcebook: Traditional Documents from China, Korea, and Japan.

Sekida K., transl. Two Zen Classics: The Gateless Gate and the Blue Cliff Records.

Цитаты из Линь-цзи приводятся по изданию:

Taishō shinshū daizōkyō / Ed. J. Takakusu, K. Watanabe. 100 vols. Tokyo: Taishō issaikyō kankōkai, 1924—1932.

Я пользовался следующим переводом:

Burton W., transl. *The Zen Teachings of Master Lin-chi: A Translation of the Lin-chi lu*. New York: Columbia University Press, 1993—1999.

Цитаты из Догэна приводятся по изданию:

Dōgen K. *Shōbōgenzō* / Ed. Mizuno Yaoko. Tokyo: Iwanami, 1990.

Переводы из *Genjōkōan* даются по книге:

Bret D. *The Presencing of Truth: Dōgen's Genjōkōan // Buddhist Philosophy: Essential Readings* / Ed. W. Edelglass, J. L. Garfield. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 251—259.

Другие сочинения (fascicles) взяты из следующей работы (если не указана иная):

Kim H.-J. *Eihei Dōgen — Mystical Realist*. Tucson: University of Arizona Press, 2004 (original edition 1975).

Для справок я использовал два других перевода:

Norman W., Abe M., transl. *The Heart of Dōgen's Shōbōgenzō*. Albany: State University of New York Press, 2002.

Kazuaki T., ed. *Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dōgen*. New York: North Point Press, 1985.

Введение

РЕЗЮМЕ

Буддийские философские традиции можно считать «развивающимися традициями», ищущими контакта с западными философами. Ницше — первый кандидат на эту роль. Его можно считать транскультурным мыслителем, который стремился оживить западную культуру с помощью своего нововведения — «транс-европейского глаза» (см. главу 1). Ницше был одним из немногих западных мыслителей, интересовавшихся незападными философиями, особенно буддизмом, хотя был знаком только с его ранней формой,<sup>1</sup> и его представления о буддийском учении были подпорчены предвзятым мнением XIX века о буддизме как о «культе небытия», по определению Роже-Поля Друа (Roger-Pol Droit).<sup>2</sup> В согласии с этими концепциями Ницше отвергал ранний буддизм, считая его жизнеотрицающим нигилизмом (см. главу 1).

Идеи Ницше широко осмыслялись и комментировались японскими философами-буддистами. В отличие от Японии, где сопоставление Ницше и буддизма имеет давнюю историю, на Западе оно началось недавно. Только с 1980-х гг. в компаративных исследованиях отмечается их некоторая схожесть, считающаяся непреднамеренной, связанной «с иронией судьбы».<sup>3</sup> Несмотря на то что в этих исследованиях речь идет о раннем буддизме, знакомством с которым ограничивался сам Ницше, Грэм Паркс (Graham Parkes) убедительно

показал, что поздний буддизм Махаяны (получивший известность и достойную оценку в Западном мире только после 1900 г.) гораздо лучше подходит для продуктивного сравнения с философией Ницше. Согласно Парксу философские идеи буддизма Махаяны пришлось бы Ницше по вкусу.<sup>4</sup> В Китае буддизм Махаяны встретился с даосской традицией, что привело к возникновению чань-буддизма (больше известного на Западе под японским именем «дзэн»), который Паркс считает наиболее созвучным с Ницше.<sup>5</sup> В другом месте Паркс отмечает:

Безусловно, это самое плодородное поле для изучения Ницше, где открывается много общего между отшельником из Сильс-Мари и мудрецами жинетворчества из традиций чань и дзэн. Первая волна дзэн, достигшая западных берегов, в основном впечатлила *littérateurs* и религиозный контингент, но теперь, когда Ницше наконец оценен по достоинству, настало время для углубленного философского контакта с мыслителями этих азиатских традиций, чтобы диалог, основанный на взаимных соответствиях обеих сторон, позволил четко прояснить их различия. Уже пришло время для того, чтобы все мы взглянули на творчество Ницше трансевропейским глазом.<sup>6</sup>

Несмотря на то впечатление, что Ницше как философ и дзэн как буддийская религиозная традиция далеко отстоят друг от друга в своей проблематике, я намерен показать, что Ницше более религиозен, а дзэн более философичен и скептичен, чем считалось ранее. Однако мое исследование не преследует цель изобразить Ницше мастером дзэн или представить читателям некий ницшеанский дзэн. Как сказал Ницше, «видеть вещи похожими и делать их одинаковыми — это признак слабого зрения» (JS 228). Кардинальное отличие между Ницше и традицией дзэн заключается в их отношении к практике. С одной стороны, их сближает ориентация на праксис: философия не считается теоретическим или спекулятивным предприятием, но формой ду-

ховной практики. С другой стороны, их отличие в том, что дзэн делает упор на практику сидячей медитации, дзадзэн. Другие важные отличия связаны с историческим и культурным контекстом. Ницше был все-таки немецким мыслителем XIX века, занимавшимся культурной критикой и проблемой декаданса: ни то ни другое не имеет никакого отношения к традиции дзэн.<sup>7</sup>

Именно различия между Ницше и дзэн обеспечивают богатое переплетение интерпретаций и аспектов, способных открыть новые перспективы для изучения и того и другого. Поэтому выражение «Ницше и дзэн» следует читать в обоих направлениях. Такое сопоставление двух языковых игр очень разных культур ставит под сомнение известные особенности и Ницше, и дзэн.

### *Открывая ницшевский текст*

Деррида говорил о такой интерпретации, которая не просто «дублирует» текст в ходе комментирования, но открывает его.<sup>8</sup> Данная работа ставит перед собой цель открыть тексты Ницше, его концепции, способ, которым он *делает* свою философию. Особое внимание при этом будет обращать на религиозные или сотериологические аспекты его мысли. Таким образом, моей целью является более полная и богатая интерпретация философии Ницше. Хотя большинство исследований изображает Ницше скептическим философом, его скепсис, в сущности, служит его программе самопреодоления.

Сопоставление с дзэн помогает разглядеть ницшевские идеи, лежащие по ту сторону скептицизма и выводящие нас за пределы «знакомого» Ницше. Большинство интерпретаций его идей страдает пробелами, которые можно продуктивно восполнить за счет сопоставления с дзэн. Как отмечает Роджер Эймс, поскольку Ницше является частью нашей западной традиции, мы легкомысленно ожидаем, что он разделяет с нами

определенные неявные допущения. Экзотичность дзэн позволит нам отвлечься от всего, что мы давно считаем у Ницше известным, и обнаружить, что он тоже весьма экзотичен.<sup>9</sup> Знаменитая декларация Ницше о смерти Бога зачастую неправильно трактуется как радикализация западного Просвещения. Однако ницшевское «философствование молотом» служило для него подготовкой к переоценке всех ценностей, возвращению к жизнеутверждающему образу жизни и даже к новому способу говорить о божественном.

Ницше был транскультурным мыслителем, которому сравнения с неевропейскими философскими традициями были нужны для переосмысления всего того, что мы привыкли считать «своим». Он не просто воспользовался западной философией для критики собственной западной традиции, но стремился также выйти за ее пределы к глобальной «всемирной философии» (это согласуется с тем, что его много читают в незападных культурах, особенно в Японии и Китае). Сравнение с западной философской традицией воздаст должное этой устремленности Ницше как транскультурного мыслителя, считавшего себя обладателем трансъевропейского и даже трансасиатского глаза. Поэтому, изучая самого Ницше трансъевропейским глазом (а именно, восточноазиатским, отдаленным от Европы даже на большее расстояние, чем глаз ближнеазиатский или индийский, который подразумевал Ницше), мы еще глубже осмысливаем его творчество.

### Дзэн

То, что на Западе известно как единая сущность под названием «дзэн», на самом деле представляет собой комплекс разнообразных и неоднородных, существующих 1500 лет буддийских традиций Китая, Японии, Кореи и других восточноазиатских стран. После смер-

ти исторического Будды (обычно датируемой 480 годом до н. э., но последними исследованиями относимой даже к 400 году н. э., что делает его современником Сократа) его учение распространялось несколькими школами. Этот ранний буддизм — буддизм Палийского канона — сохранился сегодня как школа тхеравады в Шри-Ланке, Таиланде и Бирме.

В первых столетиях нашей эры возник буддизм Махаяны, скорее всего, как реформистское движение против постепенного выхолащивания учения. Он опирается на сутры цикла *Праджняпарамита* (сутры запредельной мудрости), утверждающие, что все воззрения, включая буддийские, являются «пустыми» (*шуньята*). В таком философском климате сформировался Нагарджуна, один из важнейших представителей раннего этапа философской традиции буддизма Махаяны. Он является основателем школы мадхьямака — богатой скептической традиции, поразительно близкой к аналогичной западной традиции по своим целям, методологии и философской проблематике.<sup>10</sup> Радикальный онтологический и эпистемологический скептицизм Нагарджуны вскрыл противоречия догматических философских систем некоторых школ раннего буддизма абхидхармы (см. главу 4).<sup>11</sup>

В Китае учение Махаяны принесли буддийские монахи из Индии. Одним из них был легендарный Бодхидхарма (умер в 532 г.),<sup>12</sup> который почитается как основатель и первый патриарх школы чань, или дзэн.<sup>13</sup> Преемники Бодхидхармы объединили индийский буддизм Махаяны с элементами местного китайского даосизма. Комбинируя разработанную Нагарджуной философию пустоты с даосской мыслью Чжуан-цзы, они открыли возможность окончательного утверждения жизни в этом мире, amor fati по ту сторону добра и зла, которая упраздняет раннебуддийскую этику отречения (renunciate morality). При династии Сун дзэн стал официальной формой буддизма в Китае. Именно

тогда несколько монахов, среди которых в XIII веке был основатель школы сото-дзэн Догэн (1200—1253), принесли дзэн в Японию.

### Дзэн и Запад

По интересной иронии судьбы (или кармы) представления о Ницше и дзэн на протяжении XX века подверглись одним и тем же искажениям. Поначалу их неверно воспринимали как антифилософский мистицизм и панацею для чахнувшей западной культуры. Стивен Ашхайм (Steven Aschheim) документально подтвердил существование в Европе множества культов, которые выдавали взгляды Ницше за собственную разновидность духовности.<sup>14</sup> Дзэн был представлен Западу как универсальный мистицизм, ядро всех религий, не обремененное культурным багажом. В основном этому способствовали Д. Т. Судзуки (1870—1966) и представители так называемой Киотской школы — группа японских мыслителей, пытавшихся соединить дзэн с западными философскими идеями для создания всемирной философии нашего времени.<sup>15</sup>

В дзэн видели антиритуалистскую традицию, сосредоточенную на опыте просветления (*сатори*, или *кэнсё*). По этой причине он очаровал западных философов, теологов, психологов и искателей духовности. Его превозносили как универсальную религию, основанную не на подчинении церковным структурам, а на индивидуальном опыте, на медитации, в отличие от ритуала, и на критическом исследовании, приводящем к «Великому Сомнению», а не на вере в религиозные догмы. Для многих интеллектуалов дзэн служил превосходной заменой западному христианству, которое они считали отжившим. В дзэн видели образец мистического Востока, как это было выражено, например, в бестселлере Ойгена Херригеля «Дзэн в искусстве стрельбы из

лука».<sup>16</sup> Представитель Киотской школы Китаро Нисида (1870—1945) характеризовал опыт дзэнского просветления как «чистый опыт», предшествующий различению на субъект—объект. Концепцию «чистого опыта» Нисида почерпнул у Уильяма Джеймса (с которым его познакомил Судзуки). И хотя Нисида не упоминает «чистый опыт» в более поздних работах, Судзуки сделал его основным герменевтическим принципом для знакомства Запада с дзэн.<sup>17</sup>

Точно так же как идеями Ницше злоупотребили нацисты, дзэнской мыслью злоупотребили японское правительство, пытаясь оправдать свои военные акции. И то и другое считалось философией «по ту сторону добра и зла», оправдывающей насилие. Западный дзэнский священник Брайан Виктория в 1997 г. опубликовал работу «Дзэн на войне», в которой обвинил в национализме и засвидетельствовал военные преступления японских мастеров дзэн и бросил тень на универсальность дзэнской духовности.<sup>18</sup> В 1995 г. было опубликовано «Расставание с иллюзиями», где говорится о необходимости критического самоанализа традиции дзэн.<sup>19</sup>

В 1950-е годы дзэн очаровал художников и интеллектуалов, таких как Джек Керуак, Аллен Гинзберг и Алан Уотс, положивших начало бит-энд-дзэн-поколению. Они увлекались своего рода романтическим и даже «ницшеанским дзэн» по ту сторону добра и зла, радикальным иконоборчеством, отвергавшим любые условности. В 1960-е годы на Западе в протесте против рационалистической культуры западная контркультура оперлась и на Ницше, и на дзэн. Ницшевское «Бог умер» перекликалось с дзэнским высказыванием «если встретишь на своем пути Будду — убей его». Дзэн стал одной из незападных философий, востребованной как средство критики западной культуры.<sup>20</sup> Однако в последние десятилетия историки дзэнской традиции подчеркивают в ней роль воплощения (*embodiment*),

практики и ритуала и деконструируют идею дзэн как духовной традиции, нацеленной на мистический опыт просветления.<sup>21</sup> В настоящее время исследования дзэн оказались на распутье в поисках новой парадигмы и новой герменевтики.<sup>22</sup> Современные герменевтические и постмодернистские трактовки дзэн подчеркивают его языковые и интерпретационные теории, открывая множество полезных и плодотворных параллелей с идеями Ницше. Дальнейшей демистификации дзэн и раскрытию его значения как философской традиции могли бы способствовать постмодернистские интерпретации Ницше.

Я уже высказывал ту мысль, что конфликт между «романтическим» и «историцистским» восприятием дзэн может быть эффективно разрешен при кросскультурном герменевтическом подходе.<sup>23</sup> Герменевтический подход к дзэн мог бы заниматься не поисками «реального дзэн» (независимо от того, понимать ли его романтически как невыразимую истину или как непредвзятый исторический нарратив), а выяснением того, чем дзэн является и может стать для жителей мира в XXI веке. Интерпретация дзэн не может не формироваться под влиянием собственных довербальных представлений о том, что есть «истина», «самопреодоление» и «просветление», а также контекстом и условиями, в которых можно получить «опыт просветления». Поэтому если сочетание Ницше и дзэн выглядело мезальянсом на протяжении XX столетия, то в XXI веке диалог между ними может привести к новым освободительным прозрениям относительно философского *аскезиса*, который четко различим в их идеях, но был до сих пор недооценен и недопроявлен. Даже несмотря на то что дзэн иногда преподносился Западу в качестве антифилософского мистицизма, в дзэнской философии также присутствует философский *аскезис*. Как отмечает Томас Касулис, популярное западное представление о том, что дзэн противится философскому объяснению, является скорее западным, чем японским.<sup>24</sup>

Для Ницше философия как *аскезис* связана с понятием самопреодоления. В «Ессе Номо» он ясно говорит о пути самопреодоления, воплощенном в его произведениях и позволившем ему сказать о себе: «...чем я сегодня являюсь и где я сегодня нахожусь — на высоте, где я говорю уже не словами, а молниями»\* (ЕН III TU, 3). Например, «Человеческое, слишком человеческое» и «Утреннюю зарю» Ницше считает преодолением привязанности к идеализму и Вагнеру. О книге «Человеческое, слишком человеческое» он говорит: «...я освободился от всего *не присутствующего* моей натуре»,\*\* и это явилось «прогрессом — к самому себе» (ЕН III HAN, 1). Сегодня многие англо-американские интерпретаторы Ницше не способны увидеть этот аспект его философии или сознательно его игнорируют, хотя в последнее время он привлекает к себе все больше внимания. Появилось несколько исследований, авторы которых считают вполне целесообразным понимать Ницше как сторонника такого философского *аскезиса*. Брюс Бенсон полагает, что ницшевский *аскезис* направлен на утверждение дионисийского благочестия: способа бытия, который охватывает жизнь во всех ее проявлениях. Хорст Хуттер (Horst Hutter) фокусируется на особых аскетических практиках, служащих для Ницше средством, чтобы превозмочь декаданс. Ричард Уайт показывает, как в своих работах Ницше сознательно стимулирует личный суверенитет. Тайлер

\* *Ницше Ф.* ПСС. Т. 6. С. 241. Здесь и далее, когда цитата из Ницше сопровождается постраничной сноской переводчика, русский перевод его текста приводится по изданию: *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: В 13 т. М.: Культурная революция, 2005—2014. Авторские примечания размещены в основном тексте после соответствующих глав.

\*\* *Ницше Ф.* ПСС. Т. 6. С. 242.



Робертс считает *аскезис* Ницше опытом пострелигиозной философской практики.<sup>25</sup>

Станным и парадоксальным образом и Ницше, и дзэн в конечном счете отрицают также то, что существует такая вещь, как самость (a self). Поэтому их самопреодоление есть самопреодоление без самости. В случае дзэн это вполне очевидно: идея не-самости (*анатман*) — ключевая для всех буддийских традиций. Но также и для Ницше: то, что мы называем самостью, в итоге есть фикция. В «Шопенгауэре как воспитателе» он еще писал о стремлении человека к подлинной Самости, но в его более позднем творчестве самопреодоление оказывается самопреодолением без самости, выраженным через код Диониса, греческого бога экстатической самотрансценденции. Как может выглядеть подобное «самопреодоление без самости», я попытаюсь прояснить в своем исследовании, подключив Ницше к диалогу с четырьмя главными представителями конгломерата традиций, известных нам как дзэн:

1. Индийским основателем буддизма мадхъямаки Нагарджуной (ок. 150—250 г.), который хронологически является предшественником дзэн, однако традиционно считается патриархом дзэнской традиции. Несмотря на то что Нагарджуна определенно является исторической фигурой, нам мало известно о его жизни, а также о точной роли, которую он сыграл в переходе от раннего буддизма к Махаяне.<sup>26</sup> Нагарджуна общепризнан как самый влиятельный буддийский философ после самого Будды.

2. Линь-цзи Исюанем (умер в 860 г.) — одним из классических китайских мастеров чань династии Тан, самым авторитетным и почитаемым мастером дзэн в более поздних дзэнских традициях Китая, Японии и Кореи. Согласно переводчику Бэртону Уотсону (Burton Watson), это «старейший и самый подлинный голос, дошедший до нас из ранней традиции китайского чань,

или дзэн, самая полная экспозиция этого учения».<sup>27</sup> Своей иконоборческой репутацией дзэн обязан именно Линь-цзи. Он дерзко заявил, что бодхи (пробуждение) и нирвана (просветление) как цели, к которым устремлены буддисты, являются коновязью для ослов. Его самое известное предписание: «Встретишь на пути Будду — убей его». Последователи Линь-цзи подчеркивали, что дзэн является «особым способом выражения, не связанным с учениями и не зависящим от слов и текстов», благодаря чему на Западе сформировался образ дзэн как радикального антиномизма и иконоборчества.<sup>28</sup>

3. Японским мастером дзэн Догэном, жестко критиковавшим Линь-цзи за антиномизм и иконоборчество. Догэн подчеркивал, что просветление пребывает не за пределами слов и текстов, но имеет место только в этой сфере. Он делал также акцент на важности тела. В некотором смысле Догэна можно считать буддийским Ницше, критически исследующим и разоблачающим взлелеянные в дзэнской традиции представления. Как японский «мастер подозрения» он деконструирует взгляды ортодоксального дзэн на язык, мышление, практику и, прежде всего, на просветление.<sup>29</sup>

4. Японским дзэн-буддийским философом Кэйдзи Ниситани (1900—1990), который учился у Хайдеггера с 1937-го по 1939 год и попытался интегрировать дзэн в европейскую философию. Он написал работу о нигилизме, в которой несколько глав посвятил интерпретации идей Ницше, подкрепленной собственным дзэн-буддийским опытом.<sup>30</sup> Однако как современный дзэнский философ, пытавшийся соединить дзэн-буддийскую мысль с западной философией, Ниситани выделял те аспекты дзэн, которые, по его мнению, имели большее отношение к западникам.

Часть I (главы 1—3) prepares a scene for a cross-cultural dialogue between Nietzsche and dзен. In chapter 1, Nietzsche's attitude towards Buddhism is summarized, his status as a trans-cultural philosopher, and the way he practiced trans-cultural philosophy, and it is explained why Nietzsche's comparison with the Western philosophical tradition corresponds to the principle of his own philosophizing. Chapter 2 is devoted to research on Nietzsche and dзен, existing today (there is an overview and generalization of the main discoveries); further, the place of my research on this topic is determined. In chapter 3, the main thesis and hermeneutic approach to the given research is formulated. In it, it is affirmed that Nietzsche's teaching and dзен can be treated as a philosophy of self-overcoming, which Nietzsche expressed in the image of three transformations of spirit: camel, lion and child. However, in this research, these transformations are interpreted in accordance with the Mahayana-Buddhist hermeneutic *upaya*, implying the transition from orientation towards others to orientation towards oneself and then to a world-oriented way of perception of reality and the process of self-overcoming.

Часть II (главы 4—7) describes various practices of self-overcoming. Chapter 4 is devoted to self-overcoming from the perspective of orientation towards others. The research is conducted from this perspective, related to the aspiration towards the ideal of asceticism. Like Nietzsche, and Nagarjuna, they criticize their own philosophical traditions for their will towards truth and the ascetic ideal. Their critical attitude towards truth (epistemological skepticism) and reality (ontological skepticism) leads to nihilism,

and in the end they consider the overcoming of this nihilism. Nietzsche draws a line between weak nihilism and strong nihilism, which has a different attitude towards the new practice of truth. Nagarjuna distinguishes conventional and higher truth. His understanding of emptiness serves as conventional truth, allowing the realization of higher truth. The identity of *сансары* and *нирваны* clears the way for radical affirmation of life.

In chapter 5, a new practice of truth is examined, directed not at the discovery of unchanging truths about reality, but at becoming a true person — «master of truth». Such a magisterial view of truth can be found in Nietzsche, as well as in the Zen tradition, where Nagarjuna's philosophy of truth was expressed in the Chinese context. In this concept, truth is not representative (knowing that), but performative (knowing how). Truth is a quality of a person, not a statement; it is connected with personal embodiment.

Chapter 6 is devoted to practices of embodiment. According to Nietzsche, in questions of knowledge and truth, a very important role is played by assimilation (*incorporation*).

The complex of physiological drives of an individual determines how he sees the world and how capable he is not only to perceive everything without distortions, but also to leave the limits of the representative model of knowledge. From this perspective, the only way of self-overcoming is «cultivation of drives», which is in fact equivalent to the cultivation of the body. Such self-perfection of drives allows a person to assimilate truth, become a master of truth and develop the ability to assimilate «higher» perspectives, more than before. The tradition of dзен not only has a detailed theoretical representation of such bodily self-perfection, but also describes various somatic practices, by which it is achieved. Dогэн took such a

матической практикой считает дзадзэн, сидячую медитацию. С его представлением о дзадзэн я сравниваю самосовершенствование и телесное самопреодоление Ницше.

В главе 7 обсуждается самопреодоление эго. С натуралистической, неантропоцентрической перспективы самопреодоление означает оптимальный способ функционирования без разногласий с сознающим «я». Не существует уникальной индивидуальной души, которая может быть освобождена, но есть восхитительный концерт, исполняемый многообразием влечений, подобных оркестру. Каждое влечение знает свою партию, не нуждаясь в дирижере. Поздний Ницше, говоря о самопреодолении, пользуется метафорой самозабвения. В произведениях, написанных после «Заратустры», встречается много пассивных и даже фаталистических формулировок, предполагающих процесс созревания, беременности, органического роста, а также отсутствие борьбы, подчеркивающее трансценденцию и открытость. Все сознательные попытки самосовершенствования фактически только затрудняют процесс. Даже преднамеренная попытка самопреодоления должна себя преодолеть в виде самопреодоления самопреодоления. Для разъяснения данной точки зрения будет использовано понятие Догэна о «самозабвении».

В части III (главы 8—10) обсуждается вопрос о возможном результате самопреодоления. В главе 8 сравнивается амбивалентное использование Ницше понятия «искупление» с дзэнской деконструкцией буддийского просветления.<sup>31</sup> Ницше знаменит своей критикой христианского искупления как симптома декаданса и ресентимента. Однако в его произведениях, особенно в «Так говорил Заратустра», можно обнаружить еще и попытку обозначить позитивную (хотя и скептическую) форму искупления и освобождения, основанную на усвоении идеи о вечном возвращении и отказе от эгоцентрической точки зрения. Однако как у Ницше,

так и в дзэн существует противоречие между апофатической критикой состояния освобождения и попытками его катафатического истолкования.

В главе 9, в диалоге с Догэном, будет исследована одна из таких катафатических схем: ницшевская идея ребенка. С перспективы ребенка самопреодоление уже не преследует никакой определенной цели. Для Ницше это означает возвращение к невинности становления. В дзэн можно обнаружить ту же динамику: Догэн выражает ее как единство практики и осознания (realization). В главе 10 рассматривается интерпретация, данная Ниситани ницшевской стадии ребенка как самопреодоления воли к власти. Согласно Ниситани, взгляды Ницше на самопреодоление в итоге не доросли до дзэн-буддийской точки зрения, потому что он увяз в понятии о воле к власти. К этому выводу я подхожу критически.

В части IV (главы 11 и 12) я утверждаю, что Ницше очень близок духу дзэн прежде всего своим признанием необходимости самопреодоления философии. Глава 11 посвящена одному из тетрадных фрагментов Ницше о понятиях экзотерического и эзотерического. В ней обосновывается та мысль, что Ницше считает волю к власти экзотерическим понятием, инструментом, облегчающим реализацию эзотерической дионисийской философии. Говоря по-буддийски, воля к власти выступает в качестве *упаи*.

Затем философская практика приступает к переоценке ценностей. В главе 12 я трактую ницшевскую переоценку ценностей как философский *аскезис*. Ницшевский имморализм и самопреодоление морали, которые ассоциируются с этой переоценкой, оказываются «по ту сторону добра и зла». Аморализм приписывается также и дзэн, однако, познакомившись со взглядами Догэна, мы понимаем, как «по ту сторону добра и зла» может сочетаться с «неделанием зла».

## Примечания

<sup>1</sup> См.: Brobjer T. H. Nietzsche's Reading about Eastern Philosophy // Journal of Nietzsche Studies. N 28. 2004. P. 3—27.

<sup>2</sup> Droit R.-P. The Cult of Nothingness: The Philosophers and the Buddha. North Carolina: University of North Carolina Press, 2003.

<sup>3</sup> Mistry F. Nietzsche and Buddhism: Prolegomenon to a Comparative Study. Berlin; New York: De Gruyter, 1981; Morrison R. G. Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities. Oxford: Oxford University Press, 1997. Моррисон утверждает, что парадоксальным образом в идеях Ницше можно увидеть сходство с ранним буддизмом, с которым последний был знаком и отвергал как форму пассивного нигилизма. Поэтому он называет свое сравнительное исследование «Исследованием парадоксального сходства» («A Study in Ironic Affinities»). Другой недавний сборник статей о Ницше и афроамериканской мысли (Scott J., Franklin A. T., eds. Critical Affinities: Nietzsche and African American Thought. Albany: State University of New York Press, 2006) называется «Критическое сходство» («Critical affinities»). В моем исследовании выдвигается мысль, что сходство Ницше и дзэн имеет скорее критический, нежели парадоксальный характер, поскольку они оба занимаются развенчанием и переоценкой кардинальных идей, лежащих в основе соответствующих философских традиций.

<sup>4</sup> Parkes G., ed. Nietzsche and Asian Thought. Chicago: University of Chicago Press, 1991. P. 15.

<sup>5</sup> Ibid. P. 14.

<sup>6</sup> Parkes G. Nietzsche and East Asian Thought: Influences, Impacts, and Resonances // The Cambridge Companion to Nietzsche / Eds B. Magnus, K. M. Higgins. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 377.

<sup>7</sup> Young J. Nietzsche's Philosophy of Religion.

<sup>8</sup> Benson B. E. Pious Nietzsche. P. XI.

<sup>9</sup> Ames R. T. Nietzsche's 'Will to Power' and Chinese 'Virtuality' (De): A Comparative Study // Parkes G. Nietzsche and Asian Thought. P. 132.

<sup>10</sup> См.: Garfield J. L. Epoche and *śūnyatā*: Skepticism East and West // Philosophy East and West. N 40/3. 1990. P. 285—307.

<sup>11</sup> В буддизме Махаяны термин *Хинаяна* используется уничижительно в отношении тех ранних буддийских традиций, которые разработали систематическую сотериологию (в частности, школа сарвастивада). Поэтому понятие «Хинаяна» не относится к современным буддийским школам, основанным на раннебуддийской школе тхеравада. Их учения значительно более тонки, чем (карикатурно преподносимые) хинаянские взгляды.

<sup>12</sup> О Бодхидхарме существует очень мало биографических сведений, принадлежащих его современникам, а более поздние рассказы обросли легендами, но в основном все он согласны в том, что он был тамилом из Южной Индии и принцем Палава из царства Канчипурам, третьим сыном царя Сугандхи. Став буддийским монахом, Бодхидхарма оставил царство и отправился в Южный Китай, а затем перебрался севернее. В текстах приводятся разные даты его прихода: в одной ранней истории утверждается, что он прибыл во время династии Сун (420—479), а в более поздних рассказах говорится о династии Лян (502—557). В основной деятельности Бодхидхармы связана с землями династии Северная Вэй (386—534). Современные ученые считают, что он жил примерно в начале шестого столетия.

<sup>13</sup> Чань — это китайская транслитерация слова *dhyāna*, санскритского термина, означающего медитацию. Японски этот китайский термин транслитерируется как «дзэн», по-корейски — «сон». В данном исследовании я использую термин *дзэн*, более известный на Западе.

<sup>14</sup> Aschheim S. The Nietzsche Legacy in Germany...

<sup>15</sup> Suzuki D. T. An Introduction to Zen Buddhism. Kyoto: Eastern Buddhist Society, 1934. См.: Braak A. F. M., van der. Enlightenment revisited: Romantic, historicist, hermeneutic and comparative perspectives on Zen // Acta Comparanda. N 19. 2008. P. 87—97; Dale S. Wright, Philosophical Meditations on Zen Buddhism. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

<sup>16</sup> Herrigel E. Zen in the Art of Archery. London: Routledge, 1953. Критический анализ этой работы см.: Yamada S.

1) *The Myth of Zen in the Art of Archery* // *Journal of Japanese Religious Studies*. N 28/1—2. 2001. P. 1—30; 2) *Shots in the Dark: Japan, Zen, and the West*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

<sup>17</sup> Однако дзэн воспринимался также весьма критически. Артур Кёстлер осуждал нарочитую непонятность дзэнских текстов в своей книге «*The Lotus and the Robot*» (New York: Macmillan, 1961). Японский писатель Юкио Мисима в романе «*The Temple of the Golden Pavilion*» (New York: Knopf, 1959) изобразил дзэнский монастырь как одержимое властью авторитарное сообщество. В согласии со столь критичным подходом китайский историк Ху Ши относился к дзэн просто как к одной из многих сект и попытался описать дзэнскую традицию в контексте более широких политических и религиозных событий в китайской исторической традиции.

<sup>18</sup> *Victoria B. D. Zen at War*. New York: Weatherhill, 1997.

<sup>19</sup> *Heisig J., Maraldo J., eds. Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995.

<sup>20</sup> В связи с этим на Запад приехали преподавать дзэн японские мастера (роси) (Yasutani, Maezumi, Shunryu Suzuki, Sasaki), западные ученики которых также стали роси (Richard Baker, Robert Aitken, Philip Kapleau, Dennis Merzel, Bernie Glassman, Daido Looi). В отличие от бит-энд-дзэн-поколения они делали упор не столько на философию дзэн, сколько на его религиозную сторону, включая традиционно и культурно опосредованную медитационную практику, такую как сидение в дзадзэн, работу над коаном и всевозможные ритуалы.

<sup>21</sup> В 70—80 годы японский дзэнский ученый Янагида Сэйдзан вернулся к филологическому анализу многочисленных дзэнских текстов, открытых в начале XX века в пещере в Дуньхуане, которые он тщательно изучил вместе с западными специалистами (students). Их результаты заставили усомниться во многих устойчивых дзэнских мифах и сделать критические выводы о природе дзэнской духовности.

<sup>22</sup> В недавней публикации Стивен Хейне попытался разрешить конфликт между двумя конкурирующими точ-

ками зрения на дзэн, которые он определяет как «традиционный дзэнский нарратив» и «исторический культурный критицизм». См.: *Heine S. Zen Skin, Zen Marrow: Will the Real Zen Buddhism Please Stand Up?* Oxford: Oxford University Press, 2008. Как указывает Хейне, западные исследования дзэн-буддизма слишком часто были отражением главных проблем западного модернизма. Критический подход к дзэн является частью реакции на более широкий феномен ориентализма как стереотипного подхода западных ученых к восточной культуре, основанного на тонко замаскированных гегемонистских программах. Если колониальный Запад склонен изображать Восток в целом низшим и дегенеративным в сравнении с западной цивилизацией, то область религиозных исследований (более романтически и эмоционально окрашенная) зачастую демонстрирует, казалось бы, противоположный образ мысли. Считается, что духовность Востока превосходит ее западные разновидности (ориентализм наоборот). Обе эти противоположные точки зрения сильно искажают картину, отмечает Хейне: «Буддизм представляют либо возвышенной и экзотичной формой медитативного мистицизма, основанного на очищении ума и самопреображении, либо пустой скорлупой изолированного древнего культа, озабоченного смертью и разложением, хотя преуспевшего в монастырских политических интригах» (*Heine S. Zen Skin, Zen Marrow... P. 4*).

<sup>23</sup> *Braak A. F. M., van der. Enlightenment revisited...*

<sup>24</sup> *Kasulis Th. P. Zen Action/Zen Person*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1981. P. IX.

<sup>25</sup> *Hutter H. Shaping the Future: Nietzsche's New Regime of the Soul and Its Ascetic Practices*. Lanham; Maryland: Lexington Books, 2006; *Benson B. E. Pious Nietzsche...*; *White R. J. Nietzsche and the Problem of Sovereignty*. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1997; *Roberts T. Contesting Spirit...*

<sup>26</sup> См.: *Walser J. Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*. New York: Columbia University Press, 2005.

<sup>27</sup> *Watson B., transl. The Zen Teachings of Master Lin-chi. A Translation of the Lin-chi lu*. New York: Columbia University Press, 1993—1999. P. IX.

<sup>28</sup> Этот образ сформировался в значительной мере благодаря работам Д. Т. Судзуки. Однако, как показали недавние исследования Уэлтера (Welter), интерпретация Линь-цзи осуществлялась через призму японской сектантской учености. По мере накопления исторического материала становится все менее ясно, какая часть текстов принадлежит историческому Линь-цзи. См.: *Braak A. F. M., van der. Toward a Philosophy of Chan Enlightenment: Linji's Anti-Enlightenment Rhetoric // Journal of Chinese Philosophy. N 37/2. June. 2010. P. 231—247.*

<sup>29</sup> С 1970-х гг. исследования, посвященные Догэну, оживились в виде различных школ мысли не только в Японии, но и на Западе. Ортодоксальная академия сото-дзэн интерпретирует Догэна в соответствии с традицией сото в религиозном ключе. В Японии возникло сопротивление со стороны мыслителей так называемого движения критического буддизма, которые хотят избавить буддизм от реакционного статуса и призывают к его модернизации. По их мнению, Догэн в первую очередь должен восприниматься как интеллект и мыслитель, а не мастер медитации. В западных исследованиях Догэн прежде всего рассматривается как философ. Обзор различных подходов к Догэну см. в кн.: *Kim H.-J. Eihei Dōgen — Mystical Realist. Tucson: University of Arizona Press, 2004. P. XV—XXII.*

<sup>30</sup> *Nishitani K. The Self-Overcoming of Nihilism. Albany: State University of New York Press, 1990.*

<sup>31</sup> Ницше пользуется термином *Erlösung*, который можно перевести и как «искупление», и как «спасение». В своем исследовании я опираюсь на первое значение — «искупление». См. «Обсуждение» в главе 8.

## Часть I

### ПОДГОТОВКА СЦЕНЫ

## Глава 1

### БУДДИЗМ НИЦШЕ

*Я мог бы стать европейским  
Буддой, который, конечно, был бы  
противоположностью индийского.<sup>1</sup>*

Ф. Ницше

Ницше был одним из немногих западных философов, уделявших достаточно серьезное внимание буддизму. Неевропейские культуры с самого начала играли заметную роль в развитии его идей, что документально подтверждает Йоханн Фигл (Johann Figl). Сам Ницше характеризовал собственное развитие как «постепенное становление более всесторонним, транснациональным, европейским, трансъевропейским, восточным [*morgeländisch*]» (KSA 11, 41 [7]).<sup>2</sup>

Томас Бробджер (Thomas Brobjer) и другие точно установили, что именно Ницше читал о буддизме, и хотя в этом смысле он опережал современников, но не настолько, насколько можно было бы судить по его произведениям.<sup>3</sup> В период учебы в Шульпфорте Ницше изучал сравнительные индоевропейские исследования и сравнительное религиоведение, включавшее буддизм. В период работы над «Рождением трагедии» (1870—1871) он читал книгу К. Ф. Кёппена (C. F. Körpen) «The Religion of the Buddha» и статьи Макса Мюллера по сравнительному религиоведению.<sup>4</sup> В 1875 году Ницше прочитал «Сутта-нипату» из буддийского

Палийского канона,<sup>5</sup> а в 1882, 1884 и 1888 годах он читал классическую книгу Германа Ольденберга «Будда, его жизнь, учение и община».<sup>6</sup> Термин *Buddhismus* встречается в его работах 173 раза, иногда в перформативном смысле, а иногда для разъяснения собственных позиций.<sup>7</sup>

### Отношение Ницше к буддизму

Если ранние наставники Ницше Шопенгауэр и Вагнер восхищались буддизмом, то Ницше относился к нему критически. Он отвергал ранний буддизм как жизнеотрицающий нигилистический ответ на проблему страдания, противоположный его собственной утвердительно-дионисийской философии. Это связано с общим восприятием буддизма в его время. Как показал Роже-Поль Друа, европейское философское изображение XIX века видело в буддизме религию уничтожения, зовущую к саморазрушению. На самом деле, по словам Друа, такие представления скорее отражали то, что происходило тогда в Европе (коллапс традиционных иерархий и ценностей, призрак атеизма, подъем расизма и социальных бунтов, которые потрясли европейские общество), нежели точно характеризовали буддийскую идею.<sup>8</sup> В Европе на подъеме был нигилизм, и буддизм считался его представителем. В целом не делалось четкого различия между ранним буддизмом и буддизмом Махаяны, а те, кто проводил такое различие, считали Махаяну более поздним вырождением буддизма до уровня народной религии.

Между 1880-м и 1887 годами Ницше пользовался термином *Buddhismus* для диагностики нигилистических процессов в европейской культуре. Он писал о неизбежном развитии нового европейского буддизма как стремления к небытию в результате декаданса. Ницше называл это «пассивным нигилизмом». Поэтому, воз-

давая должное буддизму как аристократической и неморалистической религии, он отвергал его как одну из форм нигилизма: философию, враждебную жизни, считающую жизнь болезнью, от которой надо излечиться.

В «Утренней заре» (96) Ницше позитивно настроен к буддизму. Он сравнивает свою эпоху с той, в которую жил Будда. Только теперь, по его словам, западная культура созрела для такой религии, как буддизм, в котором искупление сторонним искупителем сменяется самоискуплением [*Selbsterlösung*]. Впоследствии он отнесся к буддизму более негативно. Как культурный критик, Ницше характеризует нигилизм, пронизывающий европейскую культуру, стремлением к «небытию», отсутствием желания действовать, «буддизмом деятельности» (KSA 12, 2 [127]). Ницше видит, что «по всей Европе молча набирает силу буддизм» (KSA 12, 5 [71]), пассивный нигилизм и пессимизм, ненависть к жизни. Ницше противится такому европейскому буддизму, хотя в некоторых местах он характеризует приход европейского буддизма как возможность, инструмент культуры, результат вечного возвращения — самой научной из всех гипотез (KSA 12, 5 [71]). В роли пессимистической философии он может послужить незаменимым молотом в руках нового философа (KSA 11, 35 [9]).

По мнению Ницше, Будда был великим врачом, предложившим замечательную терапию от страдания — терапию действенную, в отличие от христианских предрассудков. Однако взгляды Будды на здоровье Ницше считал противоположными своему собственному радикальному утверждению жизни со всеми ее радостями и страданиями. «Я мог бы стать европейским Буддой, — читаем мы в его тетрадных записях, — который, конечно, был бы противоположностью индийского» (KSA 10, 4 [2]).

Христианство и буддизм Ницше сравнивает в «Антихристе» (20—23).<sup>9</sup> Считая обе эти религии нигили-



стическими, Ницше, однако, ставит буддизм гораздо выше, поскольку, будучи «позитивистской религией», он «в сто раз более реалистичен» (АС 20). Ему известны подлинные причины страдания, и он предлагает действенную физиологическую терапию для его лечения. Со своей стороны христианство интерпретирует страдание как грех (согласно Ницше, это надуманная концепция) и не предлагает терапии, но только веру, надежду и любовь в качестве повязки. Буддизм достигает своей цели, в отличие от христианства, которое считает высший образец недостижимым, даруемым как милость. Как подытоживает Ницше, буддизм не обещает, но выполняет; христианство обещает все, но не выполняет ничего (АС 42). Если буддизм борется с ресентиментом, то христианство от него происходит. Ницше ссылается на известную цитату из буддийского текста «Дхаммапада»: «Вражду нельзя остановить с помощью вражды».<sup>10</sup> Буддизм основан на благодарности, а не на злопамятстве (KSA 13, 14 [91]).

Сравнение, приведенное Ницше в «Антихристе» (20—23), многих комментаторов возмущает своей несправедливостью. Он берет буддизм в качестве идеала, фокусируясь на его основателе, Будде, как идеальной фигуре, которую сравнивает с историческими воплощениями павлинизма (оставляя в стороне фигуру основателя — Иисуса).<sup>11</sup> Разумеется, замечания Ницше о христианстве и буддизме никоим образом нельзя считать целенаправленным шагом в направлении компаративной науки о религии, основанным на научных источниках. Несмотря на то что Зоммер (Sommer) возводит разные замечания Ницше о буддизме к статье Макса Мюллера «О буддизме»<sup>12</sup> и книге Ольденберга «Будда», методология Ницше сильно отличается от таковой Макса Мюллера, который перенес компаративный метод из лингвистики в религиоведение.<sup>13</sup> Ницше, скорее, стремился показать, как две нигилистические религии пришли к двум столь разным стратегиям

борьбы с декадансом, и, соответственно, подчеркивает сходство между буддийской терапией и своей. Например, его описание буддийской гигиены (свежий воздух, упражнения, сбалансированная диета, неупотребление алкоголя) совпадает с его рекомендациями в «Ессе Номо» (ЕН I, 6).

### *Допрос «своего» с перспективы чужого*

Эберхард Шайфеле (Eberhard Scheffele) обсуждает кардинальный аспект герменевтики Ницше.<sup>14</sup> Оставая «чужие», или «иностранные», точки зрения на то, что кажется старым и знакомым, Ницше вновь и вновь стремится представить чужим то, что мы считаем своим. Шайфеле фокусируется не столько на ницшевском перспективизме как эпистемологической теории, сколько на его перспективном способе мышления. Первейшая черта ницшевского «перспективизма в действии» — это «отчуждение [*das Fremdmachen*] того, что представляется человеку своим, через его допрос из-за спины [*Hinterfragen*], с чужой точки зрения».<sup>15</sup> Ницшевская «герменевтика подозрения» нацелена на оставление пределов традиции, выход за ее горизонт и ниспровержение допросом из-за спины. Ницше пытается покинуть пределы собственной традиции с помощью инверсии перспектив.

С одной стороны, Ницше подчеркивает, что, ставкаясь с чужим, мы делаем его своим в результате усвоения. Идея усвоения [*Einverleibung*] играет центральную роль в мысли Ницше (см. главу 6). С другой стороны, однако, Ницше берет то, что мы считаем своим, и при всей его кажущейся известности делает чужим, критически подходя к нему с чужих точек зрения. Ницше видит себя, с одной стороны, филологом, способным прочесть текст европейской культуры лучше кого бы то ни было, а с другой стороны — врачом культуры,

намеренным спасти Европу от вирусной инфекции под названием «христианство» (в этой роли он яростно обличает христианство и европейскую культуру).<sup>16</sup>

Как отмечает Шайфеле, несмотря на то что Ницше зачастую ставил чужое выше «своего», заботит его в основном второе. Сравнивая его с чужим, он обнажает недостатки и слабости, которые человек не может увидеть со своего горизонта.<sup>17</sup> У Ницше практически не встречаются замечания о буддизме, некоторым образом не отсылавшие бы к христианству или европейской культуре. Его не интересует буддизм сам по себе: он применяет его как часть своей герменевтической стратегии, состоящей в критике своего с точки зрения чужого. Пристрастная и идеализированная трактовка буддизма для Ницше всего лишь инструмент.

Ницше не стремится к объективному пониманию буддизма. Он не заинтересован в чисто научном исследовании иностранных культур, не стремится и к созданию компаративной науки о религии. Его не интересует само по себе чужое: оно просто помогает ему занять позицию, с которой можно окинуть взглядом собственную европейскую культуру.<sup>18</sup>

### *Ницше как транскультурный мыслитель*

Согласно Фиглу как философ культуры Ницше переходит от моноцентризма (точка зрения его собственной немецкой или европейской культуры) к полицентризму (закономерный плюрализм великих культур).<sup>19</sup> Вначале он пытается оживить немецкую культуру через сопоставление с древнегреческой. Однако позже Ницше не только задается целью превзойти немецкую культуру, став «хорошим европейцем», но даже выйти за пределы европейской культуры посредством ее сравнения с неевропейскими культурными перспективами.

В 1884 году он записал в своей тетради: «Я должен учиться мыслить о философии и познании *более повосточному*. *Восточное [Morgenländischer] впечатление о Европе*» (KSA 11, 26 [317]).

В письме от 1888 года Паулю Дойссену Ницше хвастается своим «трансевропейским глазом», который позволяет ему видеть параллели между индийской и западной философией: «Ваша жизнь и работа вновь и вновь напоминают мне об одной великой параллели с нашей европейской философией, и для меня это лучшая поддержка в освобождении от предрассудков («мой трансевропейский глаз»)» (KGW III 5, 221).

Ницше часто говорит, что этот трансевропейский (или даже трансасиатский) глаз обеспечивает ему критическую дистанцию, с которой можно критиковать и улучшать свою собственную европейскую культуру. Поэтому его можно считать транскультурным мыслителем, сопоставляющим друг с другом европейские и неевропейские точки зрения во избежание от культурных допущений и ограничений. Ницшевский герменевтический подход Фигл определяет как транскультурную герменевтику.<sup>20</sup> По мнению Фигла, в развитии своей транскультурной герменевтики Ницше использует два метода: генеалогию и сравнение.<sup>21</sup> При генеалогическом подходе Ницше деконструирует устоявшиеся культурные самоинтерпретации (self-interpretations), отслеживая их происхождение. Компаративный подход обогащает его аргументацию и способствует процессу деконструкции. Таким образом, эти методы связаны друг с другом.

В «Человеческом, слишком человеческом» Ницше характеризует современную ему культуру как эпоху сравнения, когда различные картины мира, морали и культуры могут сравниваться и поверяться друг другом (НАН I, 23). Сравнение способствует усвоению большего количества перспектив и ослаблению привязанности человека к собственной культурно-ограниченной

перспективе. Один из способов, позволяющих этого достичь, —

почувствовать очень сильную отчужденность от своего времени, как бы ощутить, что тебя несет вдаль от его берегов, назад в океан мировоззрений прошлого. Глядя оттуда на побережье, ты, вероятно, впервые видишь все его очертания, а приблизившись к нему снова, получаешь преимущество — понимать его как целое лучше, чем те, что никогда его не покидали\* (НАН I, 616).

В русле такой же герменевтической стратегии Ницше критикует европейскую культуру и религию, отправившись за пределы Европы — на территорию, с которой можно целиком обозреть европейскую традицию. Ницше говорит о том, что для познания необходимо путешествие:

Прямого самонаблюдения далеко не достаточно, чтобы себя узнать: нам нужна история, ведь прошлое множеством струй вливается в нас и течет дальше; да и сами-то мы — не более чем то из этого дальнейшего течения, что мы ощущаем в каждый момент. <...> Дабы постичь историю <...> следует путешествовать, посещать разные народы <...> а в особенности те <...> где человек снял или еще не надел европейское платье. Но существуют и другие, более тонченные, искусство и цель путешествий, не всегда составляющие переезжать с места на место. <...> Кто после длительных упражнений в этом искусстве путешествовать превратился в стоглазого Аргуса, тот в конце концов будет всюду сопровождать <...> свое <...> эго в Египте и Греции, в Византии и Риме, во Франции и Германии <...> в Ренессансе и Реформации, дома и на чужбине, даже в море, в лесу, среди растений и в горах. Так самопознание становится универсальным познанием [*All-Erkenntnis*] в отношении всего прошлого...\*\* (НАН II/1, 223).

Согласно Фиглу транскультурная герменевтика служит Ницше средством для выражения новой утвер-

\* Ницше Ф. ПСС. Т. 2. С. 322.

\*\* Там же. С. 441—442.

дительной философии, основанной на новой транскультурной антропологии. Как врачеватель культуры Ницше ищет новый образ здорового человека, не стесненного рамками европейской культуры: «Знание неевропейских культур и религий служит антропологической концепции, которая не только ставит под сомнение европейскую моральную традицию, но в конечном счете нацелена на транскультурный образ человека и общества». <sup>22</sup> Согласно Фиглу этот транскультурный горизонт является существенной характеристикой философии Ницше. Только выйдя за пределы собственной ситуации, можно увидеть ее структуру в целом. Таким способом человек не только дистанцируется, но обретает новую перспективу, открывающуюся с большей высоты. Экзистенциальная конфронтация с чужим содействует собственной утвердительной философии Ницше. Он признает, что некоторые пороки западной философской традиции могут быть необратимо связаны с особенностями западных языковых семей. В книге «По ту сторону добра и зла» он предполагает, что незападные языки лишены некоторых предрассудков, жертвой которых стало западное мышление:

Именно там, где наличествует родство языков, благодаря общей философии грамматики (т. е. благодаря бессознательной власти и руководству одинаковых грамматических функций), все неизбежно и загодя подготовлено для однородного развития и последовательности философских систем; точно так же как для некоторых иных объяснений мира путь является как бы закрытым. Очень вероятно, что философы урало-алтайских наречий (в которых хуже всего развито понятие «субъект») иначе взглянут «в глубь мира» и пойдут иными путями, нежели индогерманцы и мусульмане...\* (BGE 20).

Считается, что японский язык относится к урало-алтайской группе, о чем Ницше мог знать как филолог,

\* Там же. Т. 5. С. 32.

проявлявший определенный интерес к Японии.<sup>23</sup> Как замечает Паркс, в японском языке недостаточно развита концепция субъекта, в результате чего возможны стили философствования без участия метафизического субъекта.<sup>24</sup> Рольф Элберфельд (Rolf Elberfeld) обратил внимание на грамматическую форму среднего залога в японском языке, допускающую философские высказывания, не требующие деления на субъект и объект.<sup>25</sup>

Мое исследование принимает этот вызов, содержащийся в книге «По ту сторону добра и зла».

### Примечания

<sup>1</sup> KSA 10, 4 [2].

<sup>2</sup> *Figl J.* 1) Nietzsche's Early Encounters with Asian Thought // Nietzsche and Asian Thought. P. 51—63; 2) Nietzsche's Encounter with Buddhism // Void and Fullness in the Buddhist, Hindu and Christian Traditions. *Sūnya-Pūrṇa-Pleroma* / Eds B. Baumer, J. Dupuch. New Delhi: D. K. Printworld, 2005. P. 225—237; 3) Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges. Berlin; New York: De Gruyter, 2007.

<sup>3</sup> *Brobjør T. H.* Nietzsche's Reading...; *Mistry F.* Nietzsche and Buddhism; *Morrison R. G.* Nietzsche and Buddhism...; *Sprung M.* Nietzsche's Trans-European Eye // Nietzsche and Asian Thought. P. 76—90. См. также: *Brobjør T. H.* Nietzsche's Reading About China and Japan // Nietzsche-Studien. N 34. 2005. P. 329—336.

<sup>4</sup> *Köppen C. F.* Die Religion des Buddha. Vol. 1: Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berlin: F. Schneider, 1857; *Müller M.* Über den Buddhismus // Essays. Bd. 1: Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft. Leipzig: Engelmann, 1869. S. 162—204. Ницше взял книгу Кёппена в базельской библиотеке 25 октября 1870 г. Буддизм в ней характеризуется главным образом как этический эмпиризм, и эта книга была одной из наиболее читаемых и комментируемых книг о буддизме в Европе 1860—1870-х гг. См.: *Droit R.-P.* The Cult of Nothingness. P. 133—134.

<sup>5</sup> Он, возможно, читал сокращенный английский перевод сэра Муту Кумарасвами «Sutta Nipāta, or Dialogues and Discourses of Gotama Buddha» (London: Trübner, 1874).

<sup>6</sup> *Oldenberg H.* Buddha; Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Berlin: W. Hertz, 1881.

<sup>7</sup> См.: *Braak A. F. M., van der.* Buddhismus // Nietzsche-Wörterbuch: Abbriviativ-Einfach / Ed. P. J. M. van Tongeren, G. Schank, H. Siemens. Berlin; New York: De Gruyter, 2004. S. 419—433.

<sup>8</sup> *Droit R.-P.* The Cult of Nothingness...

<sup>9</sup> Первоначально AC 20—23 шли под заголовком «Buddhismus und Christenthum» (KSA, Kommentar zu Band 6, 14, 440). Подробный анализ этих разделов см.: *Sommer A. U.* Friedrich Nietzsches 'Der Antichrist.' Ein philosophisch-historischer Kommentar. Basel: Schwabe, 2000. S. 203—231.

<sup>10</sup> Вероятно, он взял эту цитату в кн.: *Oldenberg H.* Buddha... S. 299; см. также: *Ibid.* S. 298 о буддийской критике чувства resentment.

<sup>11</sup> *Sommer A. U.* Friedrich Nietzsches 'Der Antichrist'. S. 208. Однако несоответствие между фигурами основателей (Иисус, Будда) и религиями, учрежденными их последователями, не столь велико в случае Будды, как в случае христианства. В христианстве, согласно Ницше, несоответствие доходит до полной инверсии (Skowron, личное сообщение).

<sup>12</sup> *Müller M.* Über den Buddhismus. S. 162—204. См.: *Sommer A. U.* Friedrich Nietzsches 'Der Antichrist'. S. 204.

<sup>13</sup> *Figl J.* Nietzsche und die Religionen. S. 332.

<sup>14</sup> *Scheiffele E.* Questioning One's 'Own' from the Perspective of the Foreign // Nietzsche and Asian Thought. P. 31—47.

<sup>15</sup> *Scheiffele E.* Questioning One's 'Own'... P. 32.

<sup>16</sup> *Figl J.* Nietzsche und die Religionen. S. 336.

<sup>17</sup> *Scheiffele E.* Questioning One's 'Own'... P. 41—42.

<sup>18</sup> Шайфеле приводит различные примеры транскультурной герменевтики Ницше. Его первый пример — это критика Ницше в адрес немцев. Чтобы указать на недостатки и слабые стороны немцев, Ницше использует достоинства и сильные стороны французов (*Scheiffele E.* Questioning One's 'Own'... P. 33 ff.). Его второй пример — это ницшевская критика христианства через противопоставление его не-

гитивных сторон позитивным качествам греческой религии, воплощенным в мифической фигуре Диониса (*Scheiffele E. Questioning One's 'Own'... P. 37*).

<sup>19</sup> *Figl J. Nietzsche und die Religionen. S. 340.*

<sup>20</sup> Подробнее о транскультурной герменевтике Ницше см.: *Braak A. F. M., van der. Nietzsche's transcultural hermeneutics: proliferation versus fusion of horizons // Nietzsche y la Hermeneutica / Ed. F. Arenas-Dolz, L. Giancristofaro, P. Stellini. Valencia: Nau Llibres, 2007. P. 79—88.*

<sup>21</sup> *Figl J. Nietzsche und die Religionen. S. 329—337.*

<sup>22</sup> *Ibid. S. 337.*

<sup>23</sup> В письме своей сестре от 1885 г. Ницше пишет: «Будь у меня хорошее здоровье и достаточный доход, я бы эмигрировал в Японию — просто для того, чтобы обрести великую безмятежность» (*KGW III 3, 127*).

<sup>24</sup> *Parkes G., ed. Nietzsche and East Asian Thought: Influences, Impacts, and Resonances. P. 360.*

<sup>25</sup> *Elberfeld R. The Middle Voice of Emptiness: Nishida and Nishitani // Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School / Eds B. W. Davis, B. Schroeder, J. M. Wirth. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2011. P. 269—285.*

## Глава 2

### НИЦШЕ И ДЗЭН: ПРЕДЫДУЩИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

В данной главе делается краткий обзор уже существующих исследований о Ницше и (дзэн-)буддизме и обобщается «странное сходство», обнаруженное между ними. Эту тему осложняет широта спектра интерпретаций Ницше, гетерогенность дзэнской традиции, а также разнообразие философских традиций, на основе которых сравниваются Ницше и дзэн (западная, японская и китайская). Поэтому свой обзор сравнительной литературы по Ницше и (дзэн-)буддизму я поделю пока на четыре категории:

1. Западные исследования, сравнивающие Ницше и ранний буддизм.

2. Западные исследования, сравнивающие Ницше и буддизм Махаяны и всесторонне характеризующие японское и китайское восприятие Ницше.

3. Западные и китайские исследования, посвященные Ницше и даосизму. Если западных комментаторов интересует трансиндивидуальная сторона Ницше, то китайские подчеркивают индивидуалистические и гуманистические аспекты его идей, делающие их интересными и полезными в контексте современной китайской мысли.

4. Японские сравнительные исследования о дзэн и Ницше, часто принимающие дзэн-буддийскую философию за эталон, по сравнению с которым филосо-

фия Ницше, являясь шагом в верном направлении на фоне западной философии в целом, в итоге до него не дотягивает.

*Западные исследования,  
посвященные Ницше и раннему буддизму*

Кроме очень плохого устаревшего (1933 года) исследования о Ницше и буддизме Ладнера, в целом ставившего цель доказать, что Ницше не понимал буддизма, тон задают две монографии Мистри и Моррисона, озаглавленные одинаково: «Ницше и буддизм».<sup>1</sup> Как Мистри, так и Моррисон в своих сравнениях ограничиваются ранним буддизмом — единственной его формой, хорошо известной в Европе во времена Ницше, которую он отвергал как образец нигилизма (см. главу 1).

В работе Мистри указывается на сильное систематическое сходство философии Ницше и буддизма. Поскольку ее находки послужат основой для дальнейшего сравнения, мы их подытожим.<sup>2</sup> В первой главе («Преодоление метафизики и идеализма») Мистри начинает с того, что Ницше отвергает метафизический абсолютизм и истину в том виде, как они излагаются в индийской веданте и у Шопенгауэра. Хотя ранний Ницше, вслед за Шопенгауэром, смешивал буддизм и веданту, Мистри утверждает, что поздний Ницше признавал буддизм революционным движением как против метафизического абсолютизма веданты, так и против порожденного им скептицизма некоторых других индийских школ:

В рациональной конфронтации буддизма с господствующим интеллектуальным фоном, достигшей кульминации в скепсисе относительно концепции божества и сопутствующих метафизических эквивалентов, Ницше, с другой сто-

роны, разглядел далеко идущую философскую революцию, о которой он упоминает на удивление часто.<sup>3</sup>

Мистри обнаруживает параллели между отрицанием эзотеризма Упанишад буддизмом тхеравады и отрицанием Ницше потустороннего христианского спиритуализма. Смерть Бога у Ницше соответствует безбожию Будды.

Во второй главе («Анализ личности и вселенной») Мистри показывает, что как буддизм, так и Ницше отвергают представление о бессмертной индивидуальной душе. Ницше на место самости и субстанции ставит понятие воли к власти, понимая индивида как совокупность множества сил и влечений. Это соответствует буддийской концепции личности, образованной пятью агрегатами (*скандхами*). Подобно тому как Ницше критикует христианский атомизм души и эссенциалистские представления о свободной воле, буддизм объявляет, что скандхи пусты и не содержат личной, неизменной самости (*атмана*). Мистри также сравнивает точку зрения Ницше на мир как волю к власти с буддийским понятием о взаимозависимом происхождении (*пратитья-самутпада*). Обе точки зрения отрицают субстанциалистское представление о реальности.

В третьей главе («Опыт с истиной и разумом») Мистри показывает, что и Ницше, и буддизм отрицают истину как то, что можно открыть. Опираясь на разум как средство самопреодоления, оба они, однако, утверждают опытный, эмпирический, прагматический подход.<sup>4</sup> Оба понимают недостаточность диалектического мышления. Из перспективизма Ницше следует, что фактов не существует, есть только интерпретации. Буддизм также предпочитает перспективный взгляд на реальность, не приемля крайностей в виде аннигиляции и этернализма.

Однако Мистри отмечает между ними также различие: Ницше настаивает, что все точки зрения, на-

полняющие мир противоположностями, должны учитываться в тотальном утверждении реальности.<sup>5</sup> Со своей стороны, ранний буддизм пытается разом преодолеть все противоречия: над миром противоположностей возвышается нирвана. Мистри права в отношении этого несовпадения, однако в дзэнской традиции противоречие не считается чем-то таким, что можно и надлежит преодолеть. В частности, по этой причине дзэн более подходит для диалога с Ницше, чем ранний буддизм.

В четвертой главе («О страдании») Мистри обсуждает отношение Ницше и буддизма к страданию. Самое известное возражение против сравнения Ницше с буддизмом заключается в том, что они совершенно по-разному относятся к страданию: буддизм говорит о преодолении страдания, тогда как Ницше страдание приветствует. Собственную практику активного нигилизма Ницше как раз противопоставлял тому, что считал буддийским пассивным нигилизмом, направленным на минимизацию страдания. Мистри утверждает, что критическое отношение Ницше к буддийской жизнеотрицающей негативной морали является не столько протестом против буддизма как такового, сколько «негативной реакцией на „культ“ буддизма, источником которого Ницше считал мировоззрение Шопенгауэра и Вагнера».<sup>6</sup> Акцент Ницше на воле к страданию и преобразению страдания выглядит как противоположность четырех благородных истин буддизма: (1) жизнь есть страдание (*дукха*), (2) причиняемое жадностью и желанием (*танхой*); (3) существует способ избавления от страдания (*нирвана*), (4) он реализуется через восьмеричный путь. Мистри показывает, однако, что ницшевская интерпретация буддийских воззрений на страдание основана на недопонимании того, что буддийский ответ на страдание гораздо ближе к его собственному, чем можно было бы предположить.<sup>7</sup> Более того, неверно переводить термин *дукха* как страдание,

мучение или боль:<sup>8</sup> на самом деле он означает ощущение неудовлетворенности жизнью (включая все ее радости и горести).

В пятой главе («Этика вечного возвращения») Мистри утверждает, что как у Ницше, так и в буддизме концепция вечного возвращения требует совершенных действий в этой жизни, несмотря на то что сам Ницше считал свою концепцию вечного возвращения инверсией соответствующего индийского представления. В шестой главе («Преображение страдания и нирваны») говорится о том, что как Ницше, так и буддизм нацелены на искупление в этом мире через творческое преобразование страдания. Мистри показывает, что своей неверной трактовкой буддийской нирваны как нигилизма, небытия и отрицания воли к жизни Ницше обязан Шопенгауэру и Кёппену.<sup>9</sup> Из этого следует, что «ницшевская личная философия преодоления по своей сути родственна, а не противоположна буддийской нирване».<sup>10</sup> Мистри подчеркивает: «Обе философии побуждают к войне против самости ради культуры самости; обе в этом процессе усматривают открытие радости, превосходящей страдание, и тем самым воздают должное непререкаемому достоинству страдания».<sup>11</sup> Поэтому, заключает Мистри, дионисийская философия Ницше соответствует буддийской философии преобразования: «Точка зрения дионисийского человека, однозначно приветствующего страдание и в то же время неподвластного ему, в сущности соответствует буддийской аксиоме о необходимости преобразования *дукхи* в нирвану».<sup>12</sup>

Исследование Моррисона посвящено стремлению Ницше и буддизма преодолеть нигилизм. Этот автор обращает внимание на странные непреднамеренные совпадения между философией Ницше и буддизмом, который он не принимал. Остановившись на воле к власти и процессе самопреодоления в философии Ницше, Моррисон сравнивает их с такими буддийскими поня-

тиями, как *танха* (вожделение или желание) и *читта-бхавана* (практика развития ума). Он отходит от их традиционного, более строгого понимания, чтобы придать этим понятиям ницшеанский оттенок. *Танха* обычно определяется как основной импульс желания, приносящий страдание, главное препятствие на пути духа, требующее преодоления. Моррисон, однако, придает *танхе* смысл, близкий к греческому понятию *эроса* как фундаментального комплекса человеческих влечений, используемого либо искусным, либо неисккусным способом. Он проводит параллель с волей к власти, в контексте которой мир представляется совокупностью основных влечений. *Читта-бхавану* Моррисон трактует как сублимацию пагубных и культивирование здоровых влечений, как практическое развитие того, о чем сам Ницше говорил в смутных и общих терминах. Грэм Паркс в своих комментариях критически оценивает это сравнение Моррисона. К их дискуссии мы обратимся в главах 6 и 7.

*Западные исследования,  
посвященные Ницше и буддизму Махаяны*

Конструктивный сборник Грэма Паркса «Ницше и азиатская мысль» («Nietzsche and Asian Thought»), кроме работ о восприятии идей Ницше в Китае и Японии и влиянии индийской мысли на Ницше, содержит несколько статей, посвященных поиску сходства между Ницше и буддизмом Махаяны. Глен Мартин сравнивает идеи Ницше и Нагарджуны (см. главу 4). Рёги Окоти (Ryōgi Okōchi) сопоставляет ницшеовское понимание природы с идеями даоса Лаоцзы, средневековым японским буддизмом Синрана, а также с Нисидой и Ниситани. Когаку Арифую (Kōgaku Arifuku) сравнивает отношение Ницше и Догэна к телу (см. главу 6). Роджер Эймс затрагивает некоторые космологические

аспекты ницшеовского понятия «воля к власти», сравнивая его с даосским понятием *дэ* (могущество или виртуозность). Космологическая интерпретация воли к власти как «космического тела», предлагаемая в статьях Арифую и Эймса, будет обсуждаться в главе 7. Мунэто Сонода (Muneto Sonoda) сравнивает красноречивое безмолвие Заратустры с тем, которое упоминается в махаянских буддийских сутрах.<sup>13</sup>

Михаэль Сковрон написал несколько статей о Ницше и буддизме, собранных в книге «Nietzsche, Buddha, Zarathustra: Eine West-Ost Konfiguration».<sup>14</sup> Ману Баццано (Manu Bazzano) опубликовал афористичную работу о Ницше и дзэн «Buddha is Dead: Nietzsche and the Dawn of a European Zen», в которой идеи Ницше рассматриваются как полезный вклад в развитие европейского дзэн.<sup>15</sup> Баццано, однако, ясно дает понять, что его книга вовсе не является академическим исследованием. Еще одна свежая неакадемическая работа о Ницше и дзэн — французская книга «Nietzsche l'Éveillé» («Ницше, Пробужденный»), в которой сравниваются идеи Ницше и Догэна, однако в ней недостаточно ссылок на второстепенные источники.<sup>16</sup>

*Западные и китайские исследования  
о Ницше и даосизме*

Статьи в «Nietzsche and Asian Thought» подтверждают, что Ницше уделяется большое внимание не только на Западе, но и в Азии, особенно в Китае и Японии. Ханс-Георг Мёллер дает обзор компаративных исследований о Ницше и китайской мысли, часто принимающих форму сравнения Ницше с ранним даосизмом, в частности с даосским мыслителем Чжуан-цзы (ок. 4 века до н. э.).<sup>17</sup> Его книгу, также называемую «Чжуан-цзы», высоко ценили китайские буддийские мыслители, особенно школы чань. Не меньшее влияние



она оказала на развитие японского дзэн. Стиль и идеи Чжуан-цзы глубоко перекликаются с ницшевскими, как отмечает Паркер, посвятивший этому вопросу два компаративных исследования.<sup>18</sup> В том же ключе Ницше и Чжуан-цзы изучали Эймс, Чжэнь (Chen) и совсем недавно Шань (Shang).<sup>19</sup>

Мёллер отмечает интересную дихотомию между китайским и западным типами «синоницшеанства». Хотя и то и другое занято поисками сходства между идеями Ницше и даосизмом, находят они его в совершенно разных направлениях. Китайские интерпретаторы Ницше (в качестве примера Мёллер берет Гуин Чжэнь (Guying Chen) — выдающегося китайского даосского мыслителя и специалиста по Ницше) склонны видеть в Ницше «индивидуалиста». Здесь они идут по стопам первых западных экзистенциалистских и гуманистических трактовок Ницше (например, авторитетной интерпретации, принадлежащей Вальтеру Кауфману): «„Индивидуалист“ Ницше вполне годился на роль „иконки“ современного индивидуализма, которая могла бы стать неким ориентиром в стремлении к модернизации и усилению китайской нации и культуры».<sup>20</sup>

Индивидуалистическое прочтение Ницше позволяет Чжэню усмотреть индивидуалиста также в Чжуан-цзы. Западные интерпретаторы Ницше, однако, уже не ставят экзистенциализм Ницше на передний план, видя в нем скорее предшественника постмодернистской мысли — «пре-постмодерниста». Поэтому западные ницшеанцы, проявляющие интерес к даосизму, опираясь на ницшевское отрицание индивидуальности, приходят к неиндивидуалистическому прочтению раннего даосизма.<sup>21</sup> Гюнтер Вольфарт (Günter Wohlfart), например, указывает на интересные параллели между ницшевской критикой субъекта и критикой «я» в раннем даосизме; эти же параллели уместны при сравнении Ницше с дзэн. Он сопоставляет ницшевскую критику индивидуальности с такими даосскими понятиями, как

«не-я» (*у-шэнь*) у Лаоцзы, «не-самость» (*у-цзи*) и «забвение эго» (*сан-во*) у Чжуан-цзы.<sup>22</sup> Даосские понятия о не-самости явно соответствуют буддийской концепции *анатмана*, поэтому они были подхвачены дзэн.

Грэм Паркс также считает, что Ницше и Чжуан-цзы объединяет мультиперспективизм, выходящий за пределы единичности индивида и преодолевающий антропоцентрическую картину мира. В качестве западных «синоницшеанцев» Вольфарт и Паркс особенно интересуются тем, как и Ницше, и ранний даосизм преодолели субъективизм, индивидуализм, антропоцентризм и гуманизм. По их мнению, такие «отрицательные» параллели делают Ницше и Чжуан-цзы особенно интересными для сегодняшнего философского дискурса.

Итак, несмотря на то что китайские синоницшеанцы обнаруживают сильный индивидуализм и экзистенциализм как в идеях Ницше, так и в раннем даосизме, для западных синоницшеанцев именно преодоление индивидуалистской психологии и антропоцентрического мировоззрения делает сравнение Ницше и Чжуан-цзы столь важным. Мёллер объясняет это отличие культурным контекстом:

С китайской точки зрения, индивидуалистические представления кажутся более «провокационными», «новыми» и «экзотичными», чем с западной. <...> Так, при изучении западных мыслителей некоторые китайские философы были особенно заинтригованы такими «модернистскими» аспектами, как «индивидуализм». В этом плане тем больший интерес вызывает Ницше, чем большим «индивидуалистом» он выглядит. <...> В глазах [западных синоницшеанцев] такой мыслитель, как Ницше, «революционен» не в силу его модернистских качеств, но благодаря тем его чертам, которые обещают преодолеть модернизм <...> антииндивидуалистические стороны ницшеанской мысли становятся более привлекательными и выглядят более передовыми, чем «индивидуалистические». <...> Если для китай-

ских «синицистских» «экзотическим» качеством Ницше является его «индивидуализм», то западный «синицистский» «экзотическим» сочтет как раз антииндивидуализм Ницше.<sup>23</sup>

Мёллер заключает, что и китайское, и западное синицистство имеет смысл, поскольку в качестве мультиперспективиста Ницше как раз допускает множество различных и даже противоположных и противоречащих друг другу взглядов на его идеи.

### *Ницше, Киотская школа и дзэн*

Творчество Ницше широко изучалось и трактовалось в Японии. Реставрация Мэйдзи 1868 года привела к импорту в Японию западной культуры, включая западную философию, следовательно прежде всего немецкую. Японские интеллектуалы пытались осуществить синтез между Востоком и Западом, основанный на лояльности к собственным традициям и заинтересованной открытости к западным.

На факультетах философии и религии государственного университета Киото группа японских философов предпринимала попытки выразить дзэн-буддийскую мысль в западных философских понятиях. Инициатором этого нового движения, получившего известность как Киотская школа, был Китаро Нисида, считавшийся ведущим японским философом эпохи модерна и вдохновлявшийся феноменологией и Уильямом Джеймсом. Ученик Нисиды Кэйдзи Ниситани был очень хорошо начитан в Ницше. Интерпретация Ницше, принадлежащая Ниситани, пользуется большим авторитетом в компаративных исследованиях по Ницше и дзэн и будет обсуждаться в главе 10. Другие японские философы, писавшие о Ницше, — это Абэ, Арифую и Око-ти.<sup>24</sup> Американский философ и поклонник Киотской

школы Брет Дэвис в своей статье «Дзэн после Заратустры» размышляет в духе Ниситани (см. главу 10).<sup>25</sup>

Именно Ниситани подключился к проекту Ницше по преодолению декаданса и нигилизма. На протяжении всей своей деятельности Ниситани решал проблему самопреодоления. Недостаток западной формулировки этой проблемы, утверждал он, в том, что поиск самопреодоления жестко ограничивается когнитивной, логоцентрической и рациональной областью. Дзэн способен обогатить поиск в силу того, что прорыв, обеспечиваемый дзэнской медитацией, задействует человека тотально. В результате целостной опытной реализации самости раскрывается истина относительно ее природы, не укладывающаяся в пределы когнитивной области.<sup>26</sup>

В общем, японские мыслители Киотской школы ставили цель сделать дзэн-буддийскую философию более доступной для Запада и даже представить апологию дзэн. Однако их предположение о том, что только философия дзэн способна обеспечить взаимопонимание Востока и Запада и послужить лекарством от западного нигилизма, критикуется как форма инвертированного ориентализма. Другое возражение заключается в том, что Киотская школа чересчур схематично противопоставляла Восток и Запад. Например, Джим Хейсиг выражает с ней несогласие, полагая, что Восток, который Киотская школа противопоставляет Западу, является конструкцией: «В лучшем случае это один из комплексов наследия, которое формировалось слишком долго и неоднородно, чтобы его полноценно могла представлять одна лишь Япония».<sup>27</sup>

Данное исследование о Ницше и дзэн можно уверенно зачислить в синицистский лагерь: параллели между Ницше и дзэн, которые в нем анализируются, преимущественно связаны с неантропоцентрической, неэссенциалистской и нетелеологической точкой зрения на процесс самопреодоления. Однако я намерен

показать, что Ницше шире, чем только пре-постмодернист; он также «пост-премодернист», для которого переоценка всех ценностей означает возвращение к дохристианским смыслам. Более того, как показал данный обзор, буддийские интерпретаторы часто ссылались на Ницше, чтобы доказать превосходство буддийской мысли. В моем исследовании отдается должное как Ницше, так и дзэн при всей сложности, многообразии и различии их систем.

### Примечания

<sup>1</sup> *Ladner M.* Nietzsche und der Buddhismus. Kritische Betrachtungen eines Buddhisten. Zürich: Juchli-Beck, 1933; *Mistry F.* Nietzsche and Buddhism...; *Morrison R. G.* Nietzsche and Buddhism.

<sup>2</sup> Критик Грэм Паркес считает работу Мистри безусловным полезным пролегоменом к дальнейшему исследованию: «Убежденность Мистри в том, что аналогии между буддийским и ницшевским путями к самопреодолению являются на удивление многочисленными и никоим образом не просто поверхностными, имеет прочные основания, поэтому ее работе (о чем свидетельствует ее подзаголовок) суждено стать мощным стимулом для дальнейших сравнительных исследований» (*Parkes G.* Nietzsche and Early Buddhism // *Philosophy East and West*. N 50/2. 2000. P. 257).

<sup>3</sup> *Mistry F.* Nietzsche and Buddhism. P. 35.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 92.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 103.

<sup>6</sup> *Ibid.* P. 115.

<sup>7</sup> *Ibid.* P. 116.

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 121.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 178—179.

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 188.

<sup>11</sup> *Ibid.* P. 194.

<sup>12</sup> *Ibid.* P. 194—195.

<sup>13</sup> Мартин, Окости, Арифую, Эймс и Сонода упоминаются в: *Parkes G.* Nietzsche and Asian Thought.

<sup>14</sup> *Skowron M.* 1) Nietzsches weltliche Religiosität und ihre Paradoxien // *Nietzsche-Studien* 31. 2002. S. 1—39; 2) Nietzsche, Buddha, Zarathustra: Eine West-Ost Konfiguration. Daegu: Kyungpook National University Press, 2006.

<sup>15</sup> *Bazzano M.* Buddha Is Dead: Nietzsche and the Dawn of European Zen. Brighton; Portland: Sussex Academic Press, 2006.

<sup>16</sup> *Constantinidès Y., MacDonald D.* Nietzsche l'Éveillé. Paris: Ollendorff & Desseins, 2009.

<sup>17</sup> *Moeller H.-G.* The «Exotic» Nietzsche — East and West // *Journal of Nietzsche Studies* 28. 2004. P. 57—69.

<sup>18</sup> *Parkes G., ed.* Nietzsche and East Asian Thought... P. 376; *Parkes G.* The Wandering Dance: Chuang-Tzu and Zarathustra // *Philosophy East and West*. N 29/3. 1983. P. 235—250.

<sup>19</sup> *Ames R. T.* Nietzsche's 'Will to Power'...; *Guying Chen.* Zhuang Zi and Nietzsche: Plays of Perspectives // *Nietzsche and Asian Thought*. P. 115—129; *Ge Ling Shang.* Liberation as Affirmation: The Religiosity of Zhuangzi and Nietzsche. Albany: State University of New York Press, 2006. Обзор, посвященный Shang, «Liberation as Affirmation», см. в: *Skowron M.* Rezensionen...

<sup>20</sup> *Moeller H.-G.* The «Exotic» Nietzsche... P. 61—62.

<sup>21</sup> *Ibid.* P. 63.

<sup>22</sup> *Wohlfart G.* The Death of the Ego: An Analysis of the «I» in Nietzsche's Unpublished Fragments // *Journal of Chinese Philosophy*. N 26/3. (September). 1999. P. 332.

<sup>23</sup> *Moeller H.-G.* The «Exotic» Nietzsche... P. 65.

<sup>24</sup> *Ōkōchi R.* 1) Nietzsches *amor fati* im Lichte von Karma des Buddhismus // *Nietzsche-Studien* 1. 1972. S. 36—94; 2) Wie man wird, was man ist. Gedanken zu Nietzsche aus östlicher Sicht. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985; *Abe M.* Zen and Western Thought. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1985.

<sup>25</sup> *Davis B. W.* Zen after Zarathustra: The Problem of the Will in the Confrontation between Nietzsche and Buddhism // *Journal of Nietzsche Studies* 28. 2004. P. 89—138.

<sup>26</sup> Брет Дэвис полагает, что даже если Ниситани считал свою работу основанной на «позиции дзэн», его можно

считать дзэн-буддийским мыслителем только в том смысле, что он критически и творчески развил дзэнскую традицию в философском диалоге с западной мыслью. *Davis B. W.* The Kyoto School // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2010 Edition) / Ed. E. N. Zalta (<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/kyoto-school>).

<sup>27</sup> *Heisig J. W.* Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001. P. 271—272.

### Глава 3

## ФИЛОСОФИИ САМОПРЕОДОЛЕНИЯ НИЦШЕ И ДЗЭН

Можно сказать, что как Ницше, так и разные его партнеры по диалогу из традиции дзэн, упоминающиеся в данном исследовании, отстаивают практику самопреодоления, которую мы определяем как философский *аскезис*. В случае Ницше такой *аскезис*, о котором он говорит как о специальной самодисциплине, самопреодоления и самоотрицании, состоит из стороны, говорящей «нет», и стороны, говорящей «да». Сторона, говорящая «нет», побуждает его противиться всему слабому в себе. Сторона, говорящая «да», которая приучает его говорить «Да» и «Аминь», культивирует в нем творческий витализм и возвращает его инстинкты на землю. Сторона ницшевского *аскезиса*, говорящая «нет», оборачивается также против самого *аскезиса*: ницшевская практика самопреодоления постоянно подвергает себя и собственные цели сомнению, поэтому также постоянно сама себя преодолевает. Именно этот аспект самодопроса, действующий в *аскезисе* Ницше, можно плодотворно раскрыть в диалоге с дзэн, благодаря его иконоборчеству и непрерывной самодеконструкции. Не останавливаясь на особой аскетической практике Ницше и дзэнском *аскезисе* (кроме практики сидения в дзадзэн, о которой будет сказано ниже), я намереваюсь раскрыть и осветить принципы, лежащие в основе такого *аскезиса*, а также его проблематику и внутренние противоречия.<sup>1</sup>

Аскезис Ницше следует отличать от аскетического идеала, осуждаемого им в работе «К генеалогии морали» (см. главу 4). Ницшевский текст открывает возможности для переосмысления аскетизма в более конструктивном плане. Как говорит Тайлер Робертс, «самосовершенствование, необходимость которого Ницше обосновывает в своих сочинениях и реализует посредством них, имеет прямое отношение к традиционным формам религиозной аскетической практики».<sup>2</sup> Вопреки общепринятому мнению, Ницше отвергает не аскетизм, но только аскетический идеал. Аскетический идеал Ницше считает потусторонним и основанным на самообмане, в отличие от *аскезиса*, принадлежащего этому миру. *Аскезис* Ницше — это *аскезис*, служащий жизни и утверждающий жизнь: «Я хочу вернуть аскетизму естественность: он должен быть направлен не на отрицание, а на развитие силы; гимнастика воли; воздержание и периоды соблюдения поста во всем, даже в самой что ни на есть духовной области» (KSA 12, 9 [93]).

Существуют разновидности *аскезиса*, не имеющие отношения к потустороннему: например, *аскезис* дзэн. Роль *аскезиса* недооценивалась в западных интерпретациях дзэн, особенно в интеллектуальном дзэн бит-поколения и Алана Уотса. Однако весь дзэн — это практика, не ограничивающаяся медитацией, но требующая всех видов *аскезиса*. И Ницше, и дзэн радикально переосмысливают и переориентируют аскетизм.

*Путь Ницше к мудрости  
и путь дзэн к просветлению*

Среди тетрадных фрагментов 1884 года мы находим у Ницше краткий набросок книги под названием «Путь к мудрости — рекомендации по преодолению

морали». В этом фрагменте Ницше различает три стадии названного процесса:

*Первая стадия.* Превзойти всех в почитании (и повинении, и учении). Собрать в себе все благородное и позволить ему вступить с собой в конфликт. Нести любое бремя. Аскетизм духа — храбрость, время для общества.

*Вторая стадия.* Разбить почтительное сердце (в момент наибольшего очарования). Свободный дух. Независимость. Время для пустыни. Критическое отношение ко всему, что почитается (идеализация непочитаемого), инвертировать оценку.

*Третья стадия.* Великое решение, способен ли ты занять позитивную, утвердительную позицию. Больше нет ни Бога, ни человека *превыше* меня! Инстинкт творца, который ведает, что он творит. Великая ответственность и целомудрие. Чтобы радоваться чему-то одному, следует приветствовать [*gutheißen*] все. Наделить себя правом действовать» (KSA 11, 26 [47]).<sup>3</sup>

В следующем фрагменте Ницше разъясняет эти три стадии. Первую стадию он связывает с преодолением мелких злых склонностей, вторую стадию — с преодолением также добрых склонностей, а третью стадию — с пребыванием по ту сторону добра и зла. Он добавляет, что до третьей стадии добиваются далеко не все; большинство людей гибнет на второй стадии (KSA 11, 26 [48]).

Эти три стадии можно представить как три перспективы или способа ощущения (*experiencing*), о которых говорится у Ницше. На первой стадии человек подчиняется общепризнанным авторитетам, учится у наставников, преподавателей и на примерах. Точка зрения человека гетерономна, то есть ориентирована на других (*other-oriented*). На второй стадии, избавившись от преклонения перед авторитетами и примерами, свободный дух становится независимым от других. Эту перспективу можно назвать автономной или само-

ориентированной. На третьей стадии — безусловного утверждения — дух покидает пределы самоориентированной перспективы и переходит к космической, или мироориентированной.

Ницше говорит: «Надо научиться иначе думать — чтобы теперь, пускай со временем, достичь большего: иначе чувствовать» (D 103). Трансформация перспектив состоит в том, чтобы научиться другому думать: это относительная трансформация, эмансипация и освобождение в пределах одной и той же системы координат. Однако эти трансформации влекут за собой не только смену когнитивного кругозора (иное видение мира), но также сообщают этим иным способам мышления полную органичность, меняющую нас в самом сердце нашего бытия (иное мироощущение). Это значит не только мыслить, но и чувствовать иначе.

Трансформация одной перспективы в другую описана как три преобразования духа в части I «Так говорил Заратустра», в первой речи, произнесенной им в городе Пестрая Корова (так назывался город, где проповедовал Будда, что было, вероятно, известно Ницше).<sup>4</sup> Встав на путь обретения мудрости, дух становится вначале верблюдом — это сильный, выносливый дух, охваченный почитанием. Верблюд готов ответить на любой вызов; он преклоняет колени, чтобы его навьючили самой тяжелой поклажей. В пустыне верблюд преобразуется во льва, способного победить дракона «ты должен», говоря «я волен» (TSZ I, 1). Дух, который в качестве верблюда любил и почитал все для него святое, теперь, как лев, усматривает обман и произвол даже в самом святом. Ему открывается, что воля к истине, которая руководила верблюдом, на деле есть иллюзия.

Но даже лев не способен к созиданию новых ценностей, потому что он слишком сжился с новообретенной автономией «я волен». Он должен осознать, что и

«я», и «волен» есть иллюзорные понятия. Автономная самость, обладающая суверенной свободной волей, — это фикция. Поэтому лев добровольно расстается со своей новообретенной автономией и, как говорит Ницше, «гибнет» (goes under). Он буквально преодолевает себя и преобразуется в ребенка: «Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, вечно вращающееся колесо, первое движение, святое Да» (TSZ I, 1).\*

Интерпретаторы уделяют большое внимание образам верблюда, льва и ребенка у Ницше, однако он не только через них выражает свой путь к мудрости. Поскольку вместе они встречаются у Ницше только однажды (в «Так говорил Заратустра»), в своем исследовании я обращаюсь к ним только изредка, опираясь в основном на герменевтическую схему из трех перспектив: ориентированной на других, самоориентированной и мироориентированной. Несмотря на то что эти точки зрения имеют определенное сходство с образами верблюда, льва и ребенка, полного соответствия здесь нет.

В традиции дзэн для истолкования пути к просветлению также использовались определенные герменевтические схемы. Широко известны три стадии восприятия гор и рек, например в изложении мастера дзэн Цин-юаня (ок. 660—740): «Тридцать лет назад, когда я еще не практиковал дзэн, горы виделись мне горами, а реки — реками. Однако после того как я получил сокровенное знание и встал на путь, я увидел, что горы — это не горы, а реки — это не реки. Но теперь, обретя покой, я снова вижу, что горы есть горы, а реки есть реки».<sup>5</sup>

Прозрение в то, что горы не есть горы, можно истолковать как осознание пустоты (*шуньяты*):<sup>6</sup> ни в чем нельзя обнаружить сущности, вещи суть не то,

\* Ницше Ф. ПСС. Т. 4. С. 26.

чем они кажутся, все «истины» — всего лишь конвенциональные символы. Любые поиски истины следует оставить; истины нет (см. главу 4). Прозрение в то, что горы — на самом деле горы, говорит о пустоте пустоты. Это равносильно избавлению от какой бы то ни было привязанности к окрыляющему прозрению пустоты, после чего восстанавливается невинность, и мир утверждается, как он есть. Результат первого самопреодоления в виде отрицания истины также должен быть преодолен вторым отрицанием.

Две концепции пути к мудрости у Ницше и в дзэн имеют общую структуру. Оба начинают с перспективы, ориентированной на других: вначале ницшевский верблюд и соискатель просветления следуют путем мудрости, опираясь на традиционные инструкции и учения. Для верблюда это заключается в подчинении «ты должен», как того требует его культура. Для буддийского соискателя — это буддийский путь к просветлению (практика медитации, изучение текстов). Оба нуждаются в эмансипации от этой точки зрения, ориентированной на других. Верблуду Ницше нужно стать львом, чтобы избавиться от дракона «ты должен», буддийскому практику следует осознать пустоту всех буддийских концептов и отбросить просветление как цель, которой можно достичь, обнаружив что-то за пределами самого себя.

Однако как для Ницше, так и для дзэн за первым кризисом следует второй: новообретенную автономию самоориентированной перспективы в итоге тоже надо оставить позади, чтобы реализовать мироориентированную перспективу. Заратустра провозглашает, что лев должен «погибнуть», чтобы превратиться в ребенка. За эмансипацией льва от гетерономии верблюда должна последовать «эмансипация от эмансипации», как называет это Ницше в письме Лу Саломе (KSB 6:247—248). Аналогично практиканту дзэн следует

отпустить с трудом добытое осознание пустоты и пробудиться к пустоте пустоты.

Второй концептуальный образ пути дзэн, десять картинок о пастьбе быка, еще более нагляден. После того как бык обнаружен, пойман, приручен, и на нем приезжают домой (метафора реализации просветления), он исчезает. И, наконец, на десятой картинке путь увенчивается возвращением на рыночную площадь, к просветленной деятельности — раскованной и не требующей усилий. Такая мироориентированная перспектива свободна от какой-либо озабоченности собственным просветленным состоянием. Уходят все признаки просветления, ощущение какой-то исключительности. Человек просто есть и при необходимости готов реагировать на превратности жизни и состоять у нее на службе.<sup>7</sup>

И все же, несмотря на перечисленные структурные подобию, следует соблюдать осмотрительность. Как в текстах Ницше, так и в традиции дзэн существует натянутость между систематическими, ступенчатыми описаниями пути к мудрости и непрерывной деконструкцией таких систем. В поздних тетрадных записях Ницше говорит: «Я не доверяю никаким системам и систематизаторам и избегаю их: возможно, кто-то и за этой книгой увидит систему, которой мне удалось избежать...» (KSA 12, 9 [188]). Мастера дзэн постоянно препятствуют всем попыткам представить дзэнские учения в виде согласованной системы, о чем свидетельствует собрание коанов, описывающее общение между мастерами дзэн и их учениками. В известном смысле намерение Ницше подорвать философскую традицию своим афористичным стилем соответствует дзэнской традиции, заменяющей канонические сутры официальных буддийских школ несколькими афористичными сборниками коанов.

Философии Ницше и дзэн  
как учения о самопреодолении

Философии Ницше и дзэн можно считать учениями о самопреодолении по крайней мере по четырем причинам.

В теоретическом смысле: самопреодоление — это одно из важнейших понятий философии Ницше. Для Ницше жизнь, понимаемая как воля к власти, есть то, что постоянно само себя преодолевает. Что касается индивида, то постоянное преодоление себя заложено в самой природе существа, наделенного волей к власти. Самопреодоление заключается не только в процессе самосовершенствования, но также в само-*Aufhebung*\* в диалектическом смысле. Ницше говорит о самопреодолении жизни, морали и христианства.

Дзэнская традиция, как и буддизм в целом, также подчеркивает, что для достижения пробуждения или просветления необходимо самопреодоление. Но дзэн настаивает на том, что просветление нельзя рассматривать как цель, к которой следует стремиться, и страстно критикует за такую позицию ранний буддизм. Для дзэн самопреодоление тоже не связано с какой-либо самостью. Как и все остальные буддийские школы, дзэн руководствуется фундаментальной концепцией «не-я» (*анатман*): человеческая личность есть лишь совокупность безличных процессов, в которых невозможно обнаружить никакой фиксированной и неизменной сущности (*атмана*).

В перформативном смысле: философия Ницше — не абстракция и не теория, ее целью является побудить читателя к самопреодолению. Это превосходный пример того, что Рорти называет «наставительной философией». Ницше видит себя наставником, вдох-

новляющим читателя на самопреодоление. В философии Ницше преодолено разделение на теорию и практику.

Как и в остальных буддийских школах, философия дзэн не сводится к теории; целью любого дзэнского текста всегда является стимуляция ученика к самопреодолению. Дзэн критикует другие буддийские школы за их излишнюю теоретичность и метафизичность. Буддизм последовательно утверждает себя в качестве главным образом сотериологии, а не кредо. Он судит о собственных доктринах в первую очередь по их преобразующей силе: истина высказывания состоит в его практической полезности, а не в описательной способности. То же самое относится к Ницше: его тексты, написанные после «Заратустры», предназначены для того, чтобы зацепить и преобразить читателя, чтобы он мог усвоить «Так говорил Заратустра».

Вся буддийская традиция говорит о Будде как о целителе, терапевте, а не философе и теоретике. Также и Ницше считает себя целителем, задача которого — привести себя и тех немногих, кто на это способен, к «великому исцелению» (или по крайней мере расчистить путь для философов будущего, которым это удастся). Ницше отзывается о Будде как о «глубочайшем физиологе» (ЕН I, 6). Несмотря на то что, как говорилось в главе 1, Ницше видел себя противоположностью индийского Будды, на самом деле его терапия очень близка к дзэнской.

В самоотносительном (*self-referential*) смысле: философия Ницше практикует то, что проповедует: она непрерывно преодолевает себя. Его экспериментальная философия постоянно опровергает и оставляет позади предыдущие положения и перспективы и делает все, чтобы не превратиться в застывшую систему. Постоянно преодолеваются также сами взгляды на самопреодоление. Для Ницше все перспективы в равной мере вы-

\* *Aufhebung* (нем.) — упразднение. — Примеч. пер.



ражают волю к власти, являясь необходимыми предпосылками жизни. Интерпретация, согласно Ницше, есть непрерывное противоборство перспектив, агональная активность, нацеленная не на согласие, а на постоянное самопреодоление. Новые перспективы непременно одерживают победу над прежними.

В дзэн непрерывно преодолевается не только буддизм, но и сам дзэн. Следует оставить позади даже самого Будду. Как говорится в известном дзэнском высказывании, «если встретишь на пути Будду, убей его». Дзэн включается в партизанскую войну против оуществления концептов, в особенности буддийских.

В смысле *самовыражения*: в утвердительной, дионисийской философии Ницше присутствует прославление и выражение самопреодоления. Это философия смеха и игры, которую Робертс называет «экстатической философией».<sup>8</sup> Дзэн — это также философия смеха и игры, которая воплощает самопреодоление как путь к открытости и приготовление места для инаковости.

### *Герменевтические стратегии*

В силу всего сказанного, диалог между Ницше и дзэн должен касаться не только «странного сходства» между двумя доктринами, но также подобия способов, которыми они *практикуют* свой философский *аскезис*. Поэтому данное исследование сравнивает не только взгляды, но и герменевтические стратегии. Перспективизму Ницше свойственна иерархия: не все точки зрения равноценны. В своих тетрадах Ницше описывает радость открытия трех душ у Сократа:

Какое наслаждение — знакомство с этим настоящим мыслителем. Но еще большая радость — обнаружить, что

все это передний план, что в глубине он хочет чего-то еще, и весьма рискованным способом. Несомненно, такова магия Сократа: у него была одна душа, за ней еще одна, и за этой второй — третья. В первой покоится Ксенофон, во второй — Платон, а в третьей — снова Платон, но в виде своей второй души. Сам Платон — это человек со множеством пещер и передних планов (KSA 11, 34 [66]).

Можно добавить, что Ницше считает себя таким же человеком. Интерпретации Ницше могут успокоиться на его первой, второй или третьей душе. Интерпретации на уровне первой души читались бы как новое «ты должен». Примером тому служит множество ницшеанских культов, существовавших около 1900 года, или его прочтение в контексте христианской морали. Интерпретации второй души соответствовали бы духу Деррида и экзистенциализма, которые останавливаются на деконструктивной и говорящей «нет» стороне ницшевской переоценки ценностей, соответствующей пониманию буддизма как пассивного нигилизма. Интерпретации третьей души Ницше имели бы отношение к той стороне его переоценки ценностей, которая говорит «да».

Сам Ницше часто жаловался на то, что его неправильно понимают: «Для меня это были ступени, я поднялся выше их, для этого мне нужно было по ним пройти. А они-то воображали, будто я хотел усесться на них отдыхать...» (TI 1, 42).<sup>\*</sup> Такое непонимание, однако, неизбежно. Вот почему Ницше всегда держит наготове набор масок и считает это признаком подлинного философа: «...вокруг всякого глубокого ума постепенно вырастает маска, благодаря всегда фальшивому, а именно, *плоскому* толкованию каждого его слова, каждого шага, каждого подаваемого им признака жизни» (BGE 40).<sup>\*\*</sup>

<sup>\*</sup> Ницше Ф. ПСС. Т. 6. С. 20.

<sup>\*\*</sup> Там же. Т. 5. С. 53.

Точно так же в собрании дзэнских коанов, состоящих из абсурдного, на первый взгляд, обмена репликами между мастерами и учениками, можно увидеть серию постоянно меняющихся масок.

Как у Ницше, так и в дзэн разным стадиям пути к мудрости соответствует специфическая точка зрения на сам процесс преодоления самости. На разных стадиях самопреодоление имеет разный смысл. В ранних работах Ницше (например, «Шопенгауэр как воспитатель») оно указывает на самосовершенствование в смысле *Bildung*:\* реализацию высшей самости человека с помощью учителя. С этой перспективы — ориентированной на других — стадии самопреодоления действительно существуют. Самосовершенствование происходит под руководством внешних авторитетов в контексте аскетического идеала и воли к истине. Оно предполагает подключение аскетической воли для подавления и уничтожения своих страстей.

Однако когда эта первая стадия достигает кульминации в самопреодолении воли к истине и аскетического идеала, перспектива, ориентированная на других, сменяется смориентированной перспективой. Целью самопреодоления теперь выступает обретение способности усваивать разные и более высокие перспективы не с тем, чтобы узнать истину, но чтобы стать ее воплощением. С такой точки зрения не существует стадий самопреодоления, но только непрерывное самопреодолевающее усилие. Культивируя телесные влечения, включая прежде подавленные страсти и инстинкты, человек создает новую самость, возрождая страсти в заново интегрированном теле, в контексте аккумуляции, самовозрастания и увеличения силы и порядка.

Поскольку в итоге Ницше признает иллюзорными и «я», и «волю», самопреодоление теряет связь

с самостью (очевидно, что в буддизме это имеет место с самого начала). Метафора садовника сменяется представлением о влечениях, которые сами себя воспитывают и постоянно преодолевают себя и друг друга. В «Ессе Номо» Ницше даже подчеркивает важность самозабвения: любое преднамеренное усилие, направленное на самопреодоление, на деле затрудняет этот процесс. Ницше использует пассивные метафоры, например беременность (см. главу 7). В «Так говорил Заратустра» самопреодоление, судя по всему, приводит к позитивной форме искупления, противоположной искуплению, о котором идет речь в христианстве, у Вагнера или Шопенгауэра. Однако в итоге, в ницшевской дионисийской философии *amor fati*, самопреодоление превращается в антисотериологию. Ницшевское самопреодоление не связано ни с телеологией, ни с эссенциализмом: оно не стремится к достижению определенной конечной цели или состояния освобождения. Человек должен стать самим собой.

С такой мироориентированной перспективой существует только непрерывное самопреодоление без усилий, смирение (*surrendering*), открытость самости к жизни с ее «неэкономной экономикой»,<sup>9</sup> императивно расточающей жизненные энергии. Изменение, разрушение и потеря столь же присущи этой экономике, как рост и накопление все больших объемов власти. Жизнь преодолевает свою самость, когда приносит себя в жертву и гибнет. Если перспективы, ориентированные на других и на себя, можно выразить понятным для всех языком, то мироориентированную перспективу невозможно описать иначе, чем намеками: она должна быть непосредственно обретена в опыте «переизбытка света». Ницше утверждает, что сам испытал такие возвышенные состояния:

Мое преимущество, позволяющее мне опережать остальных людей, состоит в том, что я испытал полноту

\* Образование (нем.). — Примеч. пер.

высших и прежде неведомых состояний, в отношении которых было бы просто цинично делать различие между духом [Geist] и душой [Seele]. Несомненно, надо быть философом, достаточно глубоким [—], чтобы покинуть этот переизбыток света (KSA 13, 22 [29]).

Также и в дзэн можно провести различие между перспективами на самопреодоление. Путь к просветлению следует интерпретировать не только как серию этапов развития, но также как трансформацию самой перспективы на самопреодоление и просветление. С перспективы, ориентированной на других, самопреодоление означает поиск просветления с помощью Будды в качестве учителя, как описано в Палийском каноне раннего буддизма. Путь к просветлению представляется серией эволюционных стадий. С перспективы, ориентированной на себя, самопреодоление заключается в осознании пустоты: стремление к состоянию просветления с перспективы, ориентированной на других, следуя инструкциям Будды, видится пустым. Будда как объект почитания должен быть убит. Третья мироориентированная перспектива связана с осознанием пустоты пустоты. В итоге горы — снова горы.

Часть II данного исследования посвящена философским практикам самопреодоления, являющимся частью ницшевского и дзэнского *аскезиса*. В ней рассматривается истина, ее природа и роль, которую она играет в философском *аскезисе*. В главе 4 демонстрируется, что и для Ницше, и для Нагарджуны воля к истине, характеризующая аскетический идеал с его эссенциалистскими и телеологическими коннотациями, должна быть преодолена. Парадоксальным образом первая задача любого истинно философского *аскезиса* — это преодолеть аскетический идеал. В главе 5 говорится о том, что понятие истины не устарело, но требует нового взгляда: истина не является целью философского исследования, и заниматься философией нужно

для того, чтобы самому сделаться более истинным. Философия становится практикой истины в смысле движения к ее личному воплощению, избавлению от одержимости поиском имперсональной объективной истины. Линь-цзи превосходно демонстрирует способ, которым это практикуется в традиции дзэн. Эта практика рассматривается в главе 6. Как для Ницше, так и для Догэна такая практика истины сводится к самосовершенствованию тела. В главе 7 утверждается, что посредством философского *аскезиса*, который применяют Ницше и дзэн, после расставания с эссенциализмом и телеологией следует отбросить также антропоцентризм.

### Примечания

<sup>1</sup> В книге Хуттера «Shaping the Future» описано несколько аскетических практик Ницше, таких как уединение и дружба. Генрих Шипперес в книге «Am Leitfaden des Leibes: Zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches» (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1975) анализирует ницшевскую философию «am Leitfaden des Leibes».

<sup>2</sup> Roberts T. Contesting Spirit... P. 78.

<sup>3</sup> См. также: KSA 11, 25 [490].

<sup>4</sup> Пестрая Корова (die Bunte Kuh) — это перевод названия города Калмасадалмья, который Будда посещал во время путешествий. См.: Mistry F. Nietzsche and Buddhism... P. 17.

<sup>5</sup> В дзэнской литературе этот афоризм встречается во многих вариантах, но впервые приписывается мастеру Цинюаню (Qingyuan) в «Compendium of the Five Lamps» [Wudeng Huiyuan], 335a9 ff. См. также: Garfield J. L., Priest G. Mountains Are Just Mountains // Pointing at the Moon. Buddhism, Logic, Analytic Philosophy / Eds M. d'Amato, J. L. Garfield, T. J. F. Tillemans. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 71—82.

<sup>6</sup> Хотя *шуньята* чаще переводится как «пустота», можно перевести это слово как «открытость».

<sup>7</sup> *Garfield J. L., Priest G. Mountains Are Just Mountains. P. 74.*

<sup>8</sup> *Roberts T. Contesting Spirit...*

<sup>9</sup> Термин принадлежит Генри Стейтену (Henry Staten).

## Часть II

### ПРАКТИКИ САМОПРЕОДОЛЕНИЯ

## Глава 4

### НИЦШЕ И НАГАРДЖУНА О САМОПРЕОДОЛЕНИИ ВОЛИ К ИСТИНЕ

Ноша, которую жаждет взвалить на себя верблюд Заратустры, включает в себя намерение «питаться жемчужинами и травой познания и ради истины терпеть голод души» и «войти в грязную воду, если это вода истины»\* (TSZ I, 1). Подобная преданность истине характерна для верблюжьей точки зрения на самопреодоление. Верблюд хочет соответствовать «ты должен», исходящему от внешних авторитетов: он работает, ориентируясь на других. Однако его воля к истине оказывается проблематичной.

*Скепсис Ницше: допрос воли к истине  
и аскетического идеала*

Ницше хорошо известен своим скепсисом. Первоначально этот скепсис появляется в рамках репрезентативной модели знания. Способны ли мы познавать вещи в себе, или нам недоступно познание реальности, как она есть (эпистемологический скептицизм)? В неопубликованной статье 1873 года «Об истине и лжи за пределами морали» («On Truth and Lies in an Extra-moral Sense») Ницше, по сути, утверждает, что хотя ис-

---

\* Ницше Ф. ПСС. Т. 4. С. 25.

тинный мир действительно существует, мы не способны его познать. Однако в более поздних произведениях он говорит о том, что нам никогда не узнать, существует ли реальность за пределами языка: некое бытие, которому в конечном счете соответствуют наши идеи. Ницше доходит даже до сомнения в самом понятии реальности (онтологический скептицизм). Если все-таки вещи в себе не существуют, то наши метафизические идеи не отражают никакой фундаментальной истины, но только динамику творческого процесса, создающего концептуальный мир, внутри которого мы можем жить. Согласно онтологическому скептику, мир не существует как мир в себе, независимо от нашего пребывания в нем.

Таким образом, поиск истины в рамках репрезентативной модели познания в итоге ведет к скептическому отрицанию самой репрезентативной модели и связанного с ней понятия «истинный мир». Истинный и видимый мир уступают дорогу миру как интерпретации. Претензии эпистемологической истины отступают перед перспективизмом. В этом пункте скепсис Ницше углубляется, становясь психологическим и экзистенциальным: почему мы хотим истины, а не лжи? Воля к истине — это воля к открытию истины как некоторой данности (object) в пределах репрезентативной модели знания. Такой истины, однако, может и не быть. Вопрос «откуда берется воля к истине?» требует исследования генеалогии, происхождения воли к истине. Вопрос «почему мы желаем истины, а не лжи» — это вопрос ценности воли к истине.

Изучение истоков воли к истине открывает, что она симптоматична для обсуждаемого Ницше «аскетического идеала», который подразумевает

ненависть к человеческому, больше — к животному, еще больше — к вещественному, это отвращение к чувствам, к самому разуму, страх перед счастьем и красотой, это стремление избавиться от всякой кажимости, перемены, становления, смерти, желания, самого стремления — все

сказанное означает, рискнем понять это, волю к *Ничто...*\* (GM III, 28).

Аскетический идеал начинается с убеждения, что там, снаружи, существует истинный мир. Об этом мире не только возможно узнать истину, но знание этой истины считается высшей, абсолютной ценностью (JS 344). Как только воля к истине ниспровергает свою веру в Бога, она вынуждает себя отказаться от той точки зрения, что истина имеет наивысшую ценность вследствие своей божественности: «С того самого мгновения, когда вера в Бога аскетического идеала отрицается, *налицо и некая новая проблема: проблема ценности истины*»\*\* (GM III, 20). Вопрос ценности истины, утверждает Ницше, раньше никогда не ставился. Проблема с идеей истины как соответствия — в том, что она не задается вопросом, почему мы должны ценить истину, почему она предпочтительнее заблуждения.

На это можно было бы ответить, что истина ценна по прагматической причине: потому, что она эффективна. Ницше рассуждает следующим образом: «Человек стремится не дать себя обмануть, считая, что это вредно, опасно, губительно — быть обманутым. В этом смысле наука могла бы обеспечить долгосрочную предусмотрительность, предосторожность, будучи полезной вещью» (JS 344). Но Ницше утверждает, что для человека не всегда вредно быть обманутым. Противоположность воли к истине — воля к невежеству — для жизни может быть не менее выгодна. Стратегически, часто бессознательно, мы пропускаем и забываем приметы мира, не имеющие отношения к нашим целям и ценностям. Порой заблуждения ценнее истин.

Мы организовали для себя мир, в котором удобно жить, — расположив тела, линии, плоскости, причины и

\* Там же. Т. 5. С. 381.

\*\* Там же. С. 371.

следствия, движение и покой, форму и содержание: без этих предметов веры жизнь было бы трудно переносить. Но это их не доказывает. Жизнь здесь не аргумент; условия жизни могут включать в себя ошибку (JS 121).

Ницше неоднократно говорит о борьбе между помогающими жить ошибками, иллюзиями, которые «работают», и более истинными перспективами, опасными для здоровья. При этом он считает моральной обязанностью быть готовым к встрече с такими опасными истинами, а не довольствоваться заблуждениями, которые «работают». Волю к истине нельзя оправдать с точки зрения прагматики; она основана на морали — моральном предписании не обманывать даже самого себя («не лги»). Убеждение науки в том, что существует «реальный» и «истинный» мир, который надлежит открыть, — это просто метафизическая вера. Убеждение в том, что есть некое абсолютное основание, некий способ существования мира, как он есть на самом деле, суть всего лишь потребность, превратившаяся в веру. Наука, уверенная в возможности открытия истины, в существовании истинного мира, ожидающего адекватного истолкования с помощью мышления или языка, представляет собой последнее воплощение и ядро аскетического идеала (GM III).

В наши времена воля к истине требует самопреодоления: переоценки истины во имя истины и правдивости [*Wahrhaftigkeit*]. Аскетический идеал подорван. Оба следующие из него допущения (что существует истинный мир и что знание истины об этом мире есть высшая ценность) лишились оснований. Репрезентативная модель знания преодолена. Это не только теоретическое открытие, это финал аскетического идеала как *морального императива*. Воля к истине больше не является высшей ценностью.

Однако Ницше не настаивает на отказе от истины в пользу обмана. Как воля к истине (желание точно

представлять мир как он есть), так и воля к заблуждению полезны и составляют жизненную ценность. Следует избегать крайностей. Ницше оправдывает и то и другое постольку, поскольку они служат жизни. Метафизики и теологи лгут в предосудительном, моральном смысле. Они не желают взглянуть в свои убеждения и оградить их от воли к истине, характерной для науки.

*Скепсис Нагарджуны: допрос абхидхармы  
через пустоту*

Борьба Ницше с платоновско-христианской метафизической традицией аналогична сражению Нагарджуны с метафизическими школами буддизма. Согласно буддийскому Палийскому канону, сам исторический Будда отказывался отвечать на вопросы метафизического характера, например о жизни после смерти. Он чувствовал, что все эти философские спекуляции не способствуют избавлению от цепляния и неведения. Однако на протяжении столетий после смерти Будды его проповеди собирались, заучивались и в итоге были записаны в виде собрания сутр. Потом его учения были канонизированы и систематизированы. По мере того как комментарии и толкования становились все более объемными, возникали различные школы. Исследования говорят о том, что существовало до восемнадцати различных буддийских школ, каждая с собственным буддийским каноном, состоящим из сутр, монастырских уставов и текстов абхидхармы (обобщенных и упорядоченных доктрин, разрозненно представленных в повествовательной традиции сутр).<sup>1</sup>

Будда учил, что все является неудовлетворительным (*дукха*), переходящим (*анитья*) и не обладает самостью (*анатман*). Некоторые из школ абхидхармы, возникшие после его смерти, развернули эти постулаты в доскональные метафизические философские

системы, содержащие онтологические спекуляции относительно первичных компонентов реальности, называемых *дхармами*: иллюзорными, мимолетными, «элементарными факторами» человеческого опыта и всего духовного и материального мира.<sup>2</sup> Эти *дхармы* являются единственной реальностью, которая поистине существует, утверждали они. Реальность понималась как онтология становления, поток изменчивых конфигураций и констелляций *дхарм*. Составители абхидхармы создали великолепные модели сознания и реальности, но с течением времени эти модели все больше рассматривались как истинные описания реальности, доступной только очищенному восприятию опытных созерцателей.

Нагарджуна вступил в спор с догматической схоластикой раннебуддийских школ абхидхармы с их моралью самоотречения, направленной на очищение личности через победу над нездоровыми побуждениями невежества, агрессии и страсти. Их подход в некотором отношении является зеркальным отражением платоновского положения об умопостигаемом мире как высшей реальности и сопутствующей ему *адекватной* (*adequatio*) концепции истины (репрезентативная модель познания).<sup>3</sup> В ницшевских терминах можно сказать, что Нагарджуна критикует абхидхармистов за их волю к истине, убежденность в возможности истины и в том, что можно создать систему для исчерпывающего описания реальности. Нагарджуна показывает, что такие попытки обречены на неудачу.

Для Нагарджуны воля к истине была бы эпистемологическим вариантом *танхи*: цепляния за некие умственные конструкции, которым приписывается репрезентация реального многообразия субстанциальных вещей мира. Именно такое цепляние порождает страдание, — о котором говорит буддизм, — соединенное с жадностью, вожделением и всеми формами привязанности. Освобождение от такого цепляния за неверные

взгляды — это путь к избавлению от страданий. Однажды освободившись, согласно буддийским представлениям, можно воспринимать реальность и свободно функционировать в мире, не прибегая к помощи ограниченных мировоззренческих установок.

Нагарджуна тщательно прорабатывает *Праджняпарамита*-сутры, утверждающие, что все феномены суть *шуньята*, то есть лишены какой-либо сущности. Обладать сущностью — значит существовать благодаря собственным свойствам. Однако все феномены существуют только в силу внешних отношений. Если в *Праджняпарамита*-сутрах просто утверждается пустота всех явлений, то Нагарджуна стремится представить пустоту в философском ключе. Он подчеркивает, что пустота не означает небытия. По словам Гарфилда, «не обладание сущностью не равносильно не обладанию бытием. Напротив, существовать, значит быть пустым».<sup>4</sup>

Ян Вестерхофф (Jan Westerhoff) указывает, что в контексте индийского буддизма пустота означает «пустоту от *свабхавы*». Этот сложный термин используется Нагарджуной в разном контексте в значениях «сущности», «субстанции» или «истинной природы». Он имеет не только онтологический смысл, но также когнитивный: из-за «проекции *свабхавы*» мы непрерывно проецируем на свой опыт ощущение постоянства. Одна из функций понятия *шуньяты* как раз в том, чтобы прорваться сквозь такую проекцию *свабхавы*.<sup>5</sup>

В своей главной работе «Муламадхьямака-карика» («Основополагающие стихи о Срединном пути») Нагарджуна последовательно деконструирует положение абхидхармы, в частности отрицая самостоятельное существование *дхарм*. Он показывает, что такие концепты, как причинность, время, *дхарма* и субстанция, оказываются несостоятельными и противоречивыми, если их подвергнуть пристальному философскому рассмотрению. Его метод предполагает диалектическую



деконструкцию главных категорий, посредством которых язык заставляет нас принимать присущие ему мысленные конструкции за реальность. Нагарджуна пользуется буддийской логической формой тетралеммы: А; не-А; А и не-А; ни А, ни не-А. Методом *reductio ad absurdum* он доказывает, что все четыре возможности тетралеммы ведут к несостоятельным заключениям. Таким образом, Нагарджуна не только отрицает возможность какого-либо позитивного суждения, но отрицает также отрицание этого суждения.

В двадцати семи главах «Муламадхьямака-карики» Нагарджуна исследует двадцать семь различных категорий мысли. Для каждого случая он рассматривает дихотомии, с помощью которых мы характеризуем наш мир (такие как рождение и исчезновение, постоянство и непостоянство, сходство и различие, просветление и неведение), и показывает, что логически мы не можем принять ни одну категорию. К примеру, Нагарджуна деконструирует категорию «существования». Этерналистская, субстанциальная точка зрения утверждает, что вещи существуют. Нигилистическая точка зрения утверждает, что они не существуют. В конечном счете о вещах нельзя сказать ни то, что они существуют, ни то, что они не существуют. Но и эта точка зрения оказывается логически несостоятельной.

Нагарджуна также пересматривает сотериологию абхидхармы. Ранний буддизм понимал освобождение как нахождение пути из обусловленного существования (сансары) для достижения освобождения (нирваны). Постепенно нирвана (буквально означающая «затухание») приобрела метафизический смысл. Она стала восприниматься как «небытие». Путь к нирване означал постепенное затухание пламени желания и цепляния вплоть до состояния небытия. Эта конечная стадия просветления считалась радикально отличной от обычного сознания. В целом западные интерпретаторы воспринимали нирвану как *unio mystica*.<sup>6</sup>

В 25-й главе «Муламадхьямака-карики» Нагарджуна утверждает, что между сансарой и нирваной нет ни малейшей разницы. Путь буддиста не означает бегства от мира ради растворения в небытии, но состоит, скорее, в обретении новой перспективы на мир, свободной от желаний и цепляния за фиксированные взгляды и концепты. Нирвана не связана с бегством или преодолением сансары для достижения состояния вечного блаженства, но с реализацией освободительной перспективы, которая состоит в том, что нет разницы между сансарой и нирваной. Как говорит Джей Гарфилд, «нирвана не заключается в бегстве от мира, но в просветленном и пробужденном включении в него».<sup>7</sup> Нирвана означает иной способ бытия в этом мире. Раннебуддийское представление о нирване как освобождении от сансары не считается неверным или ложным, но рассматривается как отправная точка зрения для того, кто вступил на путь Будды. По мере продвижения по пути человек подготавливается к более продвинутой недуалистической перспективе, состоящей в том, что сансара и нирвана суть одно.

### Пассивный и активный нигилизм

И Ницше, и Нагарджуну можно считать скептическими философами-иконоборцами, для которых самопреодоление означает преодоление аскетического идеала, рассматривающего задачу самопреодоления статично. Оба критикуют репрезентативную модель знания (реальность/видимость) и упраздняют метафизические противоположности. Также оба сражаются с различными догматическими школами своей философской традиции. Если Ницше борется с метафизическими взглядами Платона, христианства и идеализма, постулирующими Потустороннее, которое может быть интуитивно постигнуто в опыте искупления, то Нагар-

джуна воюет с буддийскими школами метафизической философии. Оба показывают, что «истинная реальность» и «истинное знание» являются фикциями, что фактов не существует, а есть только интерпретации, и оба приводят мысль к *апории*.

Теперь нигилизм принимает угрожающие размеры: если нет ни истины, ни высших ценностей, тогда нет цели, и не к чему стремиться. Единственное, что остается, — это воля к небытию, и лучше стремиться к небытию, чем вообще не стремиться ни к чему. Такую волю к небытию Ницше обнаруживает у Шопенгауэра и в буддийской нирване. Именно ее он называет «пассивным нигилизмом». В качестве лекарства Ницше предлагает практику активного нигилизма: силой погрузить себя и других глубже в нигилизм, беспощадно гнать и разоблачать любую скрытую тягу к спокойствию, любое хватание за метафизические концепты, любое цепляние за фиксированную точку зрения. Активный нигилизм означает доведение нигилизма до предела, самопреодоление нигилизма (см. главу 10 о Ниситани). Активный нигилизм означает также дальнейшую деконструкцию эссенциалистского представления об «истине» как о «чем-то конкретном (*thing*)», о некоем прозрении в истинную природу реальности. Он также подразумевает дальнейшую деконструкцию телеологии: не существует ни цели, ни высшей ценности.

Нагарджуна согласился бы с Ницше, считавшим ранний буддизм формой пассивного нигилизма. Но Нагарджуна присваивает ярлык нигилизма только буддийской философской догматике, а не учению самого Будды. Кстати, Нагарджуна чувствовал, что его самого можно уличить именно в таком же пассивном нигилизме: если все пустое, значит, не существует и способа реализации освобождения, поэтому нам тоже следует отступиться.

В 24-й главе своей «Муламадхьямака-карики» Нагарджуна вступает в диалог с воображаемым буддий-

ским оппонентом. Этот оппонент возражает, что если, как утверждает Нагарджуна, все пусто, значит не может быть ни четырех буддийских благородных истин, ни *дукхи*, ни *танхи*, ни *нирваны*, ни буддийского пути. Тогда буддизм в целом становится бессмысленным. Поэтому Нагарджуна нигилист. В своем ответе Нагарджуна показывает, что нигилистом является как раз оппонент. Невозможно достичь освобождения, настаивая на фиксированных буддийских концептах и становясь жертвой буддийских догм. С другой стороны, все возможно для тех, кто знает пустоту.

### *Конвенциональная и высшая истины*

Опровергая обвинения в нигилизме, Нагарджуна указывает, что его оппоненту свойственно ограниченное представление об истине: «Учение разных будд о Дхарме опирается на две истины: конвенциональную истину (*lokasamvrtisatya*) и то, что истинно с высшей точки зрения (*paramārthatah*)».<sup>8</sup> Здесь Нагарджуна имеет в виду буддийское представление о двух истинах (*satyadvaya*): общепринятой истине, основанной на взаимном соглашении участников языковой игры, и высшей истине, основанной на пробуждении. Это представление изначально служило герменевтическим средством для примирения якобы противоречащих друг другу утверждений, встречающихся в буддийских текстах. По мнению Нагарджуны, его оппонент путает конвенциональную истину наших повседневных перспектив с высшей истиной пробуждения. Эта высшая истина выразима только через конвенциональную истину. Понятие пустоты само по себе всего лишь конвенциональная истина, которая, тем не менее, может служить перспективой, создающей пространство для пробуждения.

Что сказал бы Ницше об этих двух истинах? Если бы понятие высшей истины указывало на «мир, как он

есть на самом деле», он бы это понятие отверг. Некоторые толкователи Нагарджуны утверждают, что высшая истина указывает на невыразимость и непознаваемость мира. Здесь возникает соблазн признать, что конвенциональная истина соответствует тому, какими вещи кажутся, а высшая истина — тому, каковы они на самом деле. Тогда конвенциональная и высшая истина относились бы друг к другу как видимость и реальность.

Вестерхофф отвергает такую интерпретацию: если мы считаем истинную природу вещей невыразимой, мы все-таки принимаем, что они обладают независимой от сознания внутренней природой.<sup>9</sup> Все, что у нас есть, — это конвенциональная истина, совокупность разных точек зрения, из которых одни более уместны, чем другие. Высшая истина не равносильна некоторому мистическому прозрению или *unio mystica*, она состоит в осознании того, что не существует окончательного способа определить, каков мир в действительности:

Взгляды мадхьямаки на истину заключаются в том, что не существует такой вещи, как высшая истина — некая теория, описывающая, каковы вещи на самом деле, независимо от наших интересов и концептуальных средств ее описания. Нам остается только конвенциональная истина, и эта истина заключается в согласии с общепризнанными практиками и конвенциями.<sup>10</sup>

*Шуньята* не является философским, онтологическим или эмпирическим концептом, это вообще не концепт. Ее можно познать только через непосредственное осознание (*realization*). Пустота не имеет отношения к прямой интуиции в ноуменальную сферу, как и не является чисто эмпирическим или прагматическим понятием. Она указывает на «невыразимое», на недуалистическое понимание. Высшая истина не имеет отношения к самосуществующему измерению реальности за пределами повседневности. Скорее, это повседневная реальность, как она предстает с радикально иной

перспективы. Единственная разница между пробужденным и невежественным человеком — это осознание пустоты.

Нагарджуна не клеймит адептов абхидхармы за вынесение неистинных суждений, как и за то, что они пользуются неверными критериями истины: не существует набора строгих критериев для (высшей) истины, а только условные критерии конвенциональной истины. Для Нагарджуны концепция вещей в себе является логически несостоятельной. Не существует ни такой вещи, как «высшая природа», ни различия между видимостью и реальностью. Как указывает Гарфилд,

пустота не является более глубокой истиной, скрытой за вуалью иллюзии. Пустота любого феномена зависит от существования данного феномена и с его зависимостью, которая и определяет его несущественность (*essencelessness*). Пустота сама зависима, следовательно, пуста. Эта доктрина пустоты пустоты и тождества взаимозависимости как конвенциональной истины и пустоты как высшей истины является глубочайшим философским достижением Нагарджуны.<sup>11</sup>

Поэтому кроме осознания пустоты Нагарджуна признает вторую трансформацию: осознание пустоты пустоты. Это второе превращение означает не открытие какой-либо высшей истины, скрывающейся за общепринятой истиной, но как раз тождество конвенциональной и высшей истины:

Может показаться, что различие между конвенциональной и высшей реальностью сводится к различию между видимостью и реальностью, и что Нагарджуна утверждает, что конвенциональная истина есть просто иллюзия, в силу своей пустоты, в то время как высшая истина — пустота — реальна. Но Нагарджуна утверждает, что пустота также пуста, что она не субстанциальна и также существует только конвенционально. Следовательно, конвенциональная истина не менее реальна, чем высшая, а высшая истина не более реальна, чем конвенциональная.<sup>12</sup>

От деконструкции к утверждению:  
сильный скептицизм

Глен Мартин указывал, что как Ницше, так и Нагарджуна занялись критической деконструкцией своих философских традиций не в качестве самоцели, но для того, чтобы совершить прорыв к новому способу утверждения. Радикальный скепсис Ницше, достигший кульминации в смерти Бога, — это дверь к новому ощущению свободы: «...любителю знания вновь позволена вся его дерзость; море, *наше* море, вновь раскинулось перед нами; возможно, прежде мы никогда не выходили в такое „открытое море“» (JS 343). И для Нагарджуны, и для Ницше освобождение означает жизнь в обычном мире преображенным способом. Нагарджуна выражает это в своем отождествлении сансары с нирваной (освобождения). Ницше выражает это как экстатическое утверждение той мысли, что каждый момент нашей жизни будет вечно возвращаться.<sup>13</sup>

Философская деятельность Нагарджуны может считаться, в ницшеанском выражении, рановидностью активного нигилизма. Используя учение о пустоте для разрушения всех излюбленных буддийских концептов, он пытается создать ощущение тупика, или *апории*, из которой возможен освободительный прорыв к утвердительному отношению к жизни. С этой точки зрения, Нагарджуна предпринимает буддийскую переоценку ценностей.

В буддизме Махаяны взаимоотношение между говорящим «нет» скепсисом и говорящим «да» прорывом к утверждению проясняется таким понятием, как *упая* (искусное средство). У Ницше есть несколько мест, которые можно интерпретировать как описание стратегии *упая*. В «Антихристе» (54), например, Ницше вначале подчеркивает важность скепсиса: «...великие умы были скептиками. Заратустра — скептик <...> Стремя-

щийся к великому ум, если он не пренебрегает средствами, непременно станет скептическим. Независимость от любых убеждений неизбежна для сильного»\* (АС 54). Далее он описывает, как использовать убежденность в качестве *упаи*: «Убеждение как средство: немало есть такого, чего можно достичь лишь благодаря убеждениям. Великая страсть нуждается в убеждениях и пожирает их; она не покорствует им, — она суверенна»\*\* (АС 54).

Для Нагарджуны и Ницше активный нигилизм не является целью, но только средством для ее достижения. Нагарджуна, подобно Будде, — это врачеватель, диагностирующий, что его оппоненты отравлены философским догматизмом. Противоядием является скептическое расследование. Но когда яд выведен, расследования уже не требуется. Точно так же, в перформативном смысле, пользуется убеждениями и перспективами Ницше, не считая ни то ни другое самоцелью. Смысл скепсиса не в том, чтобы просто воевать с догматическими убеждениями. Задача — породить предельное сомнение в ценностях, которые до сих пор считались истинными (воля к истине и аскетический идеал), чтобы освободить место для новых ценностей.

Это не вполне обычный скепсис. Ницше диагностирует, что скептический, научный дух его времени мотивируется слабостью воли, нигилистической неспособностью к утверждению бытия. Такой скепсис поверхностен, поскольку по-прежнему не учитывает психологическую потребность в метафизических иллюзиях. В итоге такой скепсис приводит к пассивному нигилизму, и ему Ницше противопоставляет «другой и более сильный скепсис» — «скепсис дерзкого мужества» тех, кому хватает сил взглянуть в свои потаенные метафи-

\* Там же. Т. 6. С. 168.

\*\* Там же.

зические потребности. «Этот скепсис исполнен презрения и тем не менее все прибирает к своим рукам; он совершает подкопы и захваты; он лишен веры, но при этом не утрачивает себя; он дает духу опасную свободу, но держит в строгости сердце...»\* (BGE 209). В своих тетрадных записях Ницше делает разницу между «скепсисом слабости и скепсисом смелости» (KSA 10, 24 [30]), слабым и сильным скепсисом.<sup>14</sup> Он говорит о «преодолении слабых скептиков» (KSA 11, 26 [241]).

Слабый скепсис означает согласие с тем, что истина как соответствие уже невозможна, поэтому необходимо учреждение иных стандартов истины, таких как соглашение между субъектами. Например, слабый скепсис принимает прагматическую теорию истины. Или же он может переопределить философию как всего лишь игру с точками зрения без цели и задачи (постмодернизм), или как литературный жанр (Рорти). В терминах Нагарджуны, слабый скептик сдается перед фактом, что все, что нам доступно, — это только конвенциональная истина.

Сильный скепсис в свою очередь практикуется ницшевскими философами будущего, для которых философия уже не теоретическое или спекулятивное упражнение, но непрерывный опыт переоценки ценностей, основанный на иерархии людей и перспектив. Философ будущего — это скептик, способный играть с перспективами и убеждениями по причине великой страсти. Смысл такого скепсиса не только в том, чтобы дать бой догматизму, но в более общем плане породить максимальное сомнение в существующих практиках истины, основанных на репрезентативной модели знания, чтобы расчистить место для новой практики истины.

\* Там же. Т. 5. С. 132.

Нагарджуна способствует пониманию идей Ницше двояким образом. Во-первых, способ, которым он подвергает деконструкции сотериологию абхидхармы, пользуясь *шуньятой* как философским инструментом для преодоления эссенциализма и телеологии, позволяет понять, как именно Ницше стремится выйти к неэссенциалистскому и нетелеологическому пониманию истины и философского *аскезиса* в целом. И во-вторых, его теория двух истин дает в наше распоряжение герменевтику *упаи*, помогающую понять, что сильный скепсис Ницше является не просто частью философии как теоретического предприятия, но обеспечивает радикально иной взгляд на философию как на переоценку всех ценностей. Теперь философия приобретает экзистенциальное измерение и превращается в эпистемологический *аскезис*, ведущий нас к освобождению, то есть позволяет нам жить в мире, свободном от гипноза концептуальных сущностей, таких как «истина» и «бытие».

В традиции буддизма Махаяны нет единого мнения о том, выдвигает ли такую же альтернативную концепцию философии Нагарджуна. Текст Нагарджуны необычайно чувствителен к интерпретации, поскольку в значительной степени он построен как ряд скрытых опровержений. Согласно влиятельной школе прасангики, которую возглавлял Чандракирти (600—ок. 650), ученик Нагарджуны, философия последнего не идет дальше активного нигилизма, говорящего «нет». Сам Нагарджуна не придерживался определенных взглядов. Все, написанное им, служило *упаей*. Философские перспективы предназначены только для того, чтобы вывести читателя за пределы мысленных конструкций к освобождению. Согласно школе сватантрики, главой которой был его ученик Бхававивека (ок. 500—ок. 578), Нагарджуна все-таки выдвинул свою собственную аль-

тернативную точку зрения, а именно, что все вещи пусты. Махаянские школы, такие как йогачара в Индии или хуаянь в Китае, считают базисом своей метафизики философию Нагарджуны.<sup>15</sup>

Несмотря на то что существует множество компаративных исследований о Нагарджуне и западных философах, единого мнения об интерпретации его идей нет (равно как и идей Ницше). Эндрю Так (Andrew Tuck) показал, что восприятие Нагарджуны на Западе сильно зависит от философской моды конкретной эпохи. Существует много Нагарджун: неокантианец, логический эмпирик, виттгенштейнианский теоретик языка. С тех пор как в 1990 году вышла работа Така, к списку вполне можно добавить Нагарджуну-деконструктивиста в стиле Деррида.<sup>16</sup>

Гарфилд и Дрейфус недавно попытались оформить дискуссию об интерпретации Нагарджуны в терминах древнегреческого скептицизма.<sup>17</sup> Они уподобляют интерпретацию сватантрики академическому скептицизму: даже если истины нет в смысле истинного описания реальности, нужно все равно стремиться найти наиболее достоверный и необманчивый способ мышления о ней.<sup>18</sup> Такие конвенциональные истины способны подвести всех остальных к тому, чтобы понять высшую истину, лежащую по ту сторону языка и мышления. С другой стороны, школа прасангика представляется чем-то наподобие пирронизма: доводы Нагарджуны направлены не на осознание некоей высшей истины, а нацелены на то, чтобы вообще вывести нас из самой игры в истину и ложь к отсутствию какой бы то ни было позиции — позитивной или негативной.<sup>19</sup>

Сходство между школой мадхьямака и пирронизмом досконально исследовал Кузмински (Kuzminski), который даже предположил, что греческий пирронизм мог появиться вследствие контактов между Пирроном и индийскими мудрецами.<sup>20</sup> Однако есть существенные

различия между Нагарджуной и пирронизмом, и эти различия становятся яснее, если вдуматься, чем скепсис Нагарджуны, подобно сильному скепсису Ницше, отличается от пирронизма: его целью является не *атараксия*, но переоценка всех ценностей.

Даниэль Конуэй и Джулия Уорд (Daniel Conway and Julie Ward) утверждают, что Ницше использует пирронистские терапевтические методы Секста Эмпирика, но с совершенно другими целями. В своей скептической риторической стратегии Ницше опирается на ту парадигму, которую намерен дискредитировать. Они приводят пример из «По ту сторону добра и зла», где Ницше временно встает на позицию догматика. Исходя из репрезентативной модели знания, он заявляет, что неправда является предпосылкой жизни, что «самые ложные суждения для нас самые необходимые <...> без постоянного фальсифицирования мира <...> человек не мог бы жить, — и что отречение от таких ложных суждений было бы отречением от жизни...»\* (BGE 4). Ницше стремится подорвать веру в догматическую парадигму. Однако истинные и ложные представления являются противоположностями только в репрезентативной модели знания. Конуэй и Уорд отмечают, что «Ницше использует утвердительный догматический стиль только для того, чтобы вскрыть его ограниченность». Его собственная «позиция», которую он выражает в другом месте, характеризуется скепсисом относительно нашей способности суждения независимо от того, соответствуют ли наши суждения в каком-либо вразумительном смысле «реальному» миру.<sup>21</sup>

Если теоретическая философия как поиск истины в контексте аскетического идеала занимает свое место на пути к мудрости, то для тех, кто преодолел волю к истине в самом себе и желает следовать за Ницше

\* Там же. С. 16.

в переоценке истины, философия становится подлинным *аскезисом*. Ницше называет их «новыми философами», «свободными душами», «философами будущего». В главе 5 я подробно останавлиюсь на том, что представляет собой эта переоценка истины на примерах из традиции дзэн.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: *Bronkhorst J. Buddhist Teaching in India*. Boston: Wisdom Publications, 2009.

<sup>2</sup> Бронкхорст утверждает, что особенно преуспела в схоластике миссионерская школа сарвастивада в северо-западной Индии (*Bronkhorst J. Buddhist Teaching in India*. P. 109—114). Возможно, вследствие контактов с греческими колонистами, оставшимися после Александра Великого, буддийские монахи почувствовали потребность отвечать своим греческим оппонентам с использованием философских аргументов. С другой стороны, некоторые из этих индийских греков могли принять буддизм, как бактрийский царь Менандр (Милинда), дискуссии которого с буддийским монахом Нагасеной записаны в виде «Вопросов царя Милинды».

<sup>3</sup> См.: *McEvilley Th. The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. New York: Allworth Press, 2002. P. 167—169. В книге перечисляется еще больше параллелей.

<sup>4</sup> *Edelglass W., Garfield J. L., eds. Buddhist Philosophy: Essential Readings*. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 27.

<sup>5</sup> *Westerhoff J. Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 12—13, 19—52.

<sup>6</sup> См.: *Welbon G. R. The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters*. Chicago: University of Chicago Press, 1968; *Droit R.-P. The Cult of Nothingness...*; *Zotz V. Auf den glückseligen Inseln: Buddhismus in der deutschen Kultur*. Berlin: Theseus, 2000.

<sup>7</sup> *Garfield J. L. The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mūlamadhyamakakarika*. Oxford: Oxford University Press, 1995. P. 341.

<sup>8</sup> *Nāgārjuna. Mūlamadhyamakakārikā*. XXIV.8. См. в: *The Cowherds, Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 3.

<sup>9</sup> *Westerhoff J. Nāgārjuna's Madhyamaka...* P. 206.

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 220.

<sup>11</sup> *Garfield J. L. Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā (Fundamental Verses of the Middle Way)*. Chapter 24: Examination of the Four Noble Truths // *Buddhist Philosophy: Essential Readings*. P. 27.

<sup>12</sup> *Ibid.* P. 27.

<sup>13</sup> *Martin G. T. Deconstruction and Breakthrough in Nietzsche and Nāgārjuna // Nietzsche and Asian Thought*. P. 91. Мартин указывает, что Ницше тоже говорит о такой трансформации нашего отношения к миру. Он исследует ницшевские метафоры алхимика (превращающего свинец в золото), художника и играющего ребенка.

<sup>14</sup> См.: *Tongeren P. J. M., van. Nietzsche's Symptomatology of Skepticism // Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science / Eds B. Babich, R. S. Cohen*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. P. 66.

<sup>15</sup> Современные тхеравадины в лучшем случае интерпретируют философию Нагарджуны как простое повторение раннебуддийской теории *анатмана*. Некоторые современные буддисты тхеравады из Шри-Ланки прямо утверждают, что «Нагарджуна заблуждался».

<sup>16</sup> *Tuck A. Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1990.

<sup>17</sup> *Dreyfus G., Garfield J. L. Madhyamaka and Classical Greek Skepticism // Moonshadows*. P. 115—130. См. также: *Dreyfus G. Can a Mādhyamika Be a Skeptic? The Case of Patsab Nyimadrak // Moonshadows*. P. 89—113.

<sup>18</sup> *Dreyfus G., Garfield J. L. Madhyamaka and Classical Greek Skepticism*. P. 128.

<sup>19</sup> *Ibid.* P. 118.

<sup>20</sup> *Kuzminski A.* Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Re-invented Buddhism. Lanham: Lexington, 2008.

<sup>21</sup> *Conway D. W., Ward J. K.* Physicians of the Soul: Peritrope in Sextus Empiricus and Nietzsche // Nietzsche und die antike Philosophie / Eds D. W. Conway, R. Rehn. Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 1992. P. 203.

## Глава 5

### НИЦШЕ И ЛИНЬ-ЦЗИ ОБ ИСТИНЕ И ВОПЛОЩЕНИИ

Что делать после того, как воля к истине и аскетический идеал разоблачены? Ницшевская эпистемологическая практика активного нигилизма настаивает на том, что «истины» не существует, и нельзя ставить такую цель, как ее поиск. Западная философия в целом основана на убежденности в том, что истина является высшей ценностью. Преодоление этой убежденности (переоценка истины) означает конец философии как эпистемологии. Отныне философствование более не может оставаться теоретическим предприятием, нацеленным на установление истинных взглядов. Что означает «знать» что-либо вне репрезентативной модели знания? Остается ли место для понятия истины? Многие полагают, что Ницше продолжает практиковать истину в прагматическом смысле: истина есть «то, что работает». Однако для прагматиков истина продолжает оставаться высшим благом. Они не сомневаются в ценности истины, утверждая лишь то, что эта ценность заключается в эффективности. Прагматики сводят истину к конвенциональной истине Нагарджуны.

Кристоф Кокс отмечает, что некоторым комментаторам удалось применить к Ницше все ведущие теории истины (основанные на соответствии, прагматике, когерентности, семантике), тогда как другие утверждают, что у Ницше нет никакой теории истины, и она его не



интересовала.<sup>1</sup> Согласно Коксу, отчасти правы и те и другие. По его словам, в ницшевской новой концепции «истина связана с определением не абсолютного и высшего бытия (being), но перспектив и интерпретаций, в соответствии с которыми мир выглядит так или иначе».<sup>2</sup> Истина не есть нечто данное, что может быть обнаружено, она должна постоянно конструироваться и реконструироваться.

Воля к истине есть *делание* прочным, *делание* истинным и надежным. <...> Следовательно, истина не есть то, что можно найти или открыть, но нечто такое, что следует *творить* и что дает имя *процессу* или, скорее, воле к преодолению, не имеющему конца, — введение истины как *processus in infinitum*, *активного определения* — а не осознания чего-то прочного и определенного «в себе» (KSA 12, 9 [91]).

Конструкция и реконструкция истины требует постоянного взвешивания и сравнения разных интерпретаций. «За истину приходится бороться на каждом шагу» (AC 50). Эта борьба за истину требует сильной воли. Знание и объективность по-прежнему возможны, пока считаются умением «*оперировать* своими „за“ и „против“, заставляя их возникать и исчезать по усмотрению и учась, таким образом, применять в целях познания именно *разнообразие* перспектив и аффективных интерпретаций»\* (GM III, 12). Кокс заключает, что «Ницше, таким образом, не заинтересован в построении теории истины, поскольку истина не подлежит конечному определению с помощью фиксированного набора критериев. Истина есть мимолетное затишье между сражениями на войне, в которой нет предопределенного или окончательного победителя».<sup>3</sup>

Новая эпистемологическая практика Ницше — это перспективизм. Познать нечто — означает занять его

\* Ницше Ф. ПСС. Т. 5. С. 338.

перспективу, усвоить его, стать им, стать с ним одним целым, интерпретировать его. Догматическая воля к истине настаивает на том, что существует только одна истинная перспектива. Ницше допускает множество перспектив, которые постоянно переходят одна в другую и инвертируются. Есть только интерпретации. Поэтому чувство истины, которое при этом остается, скорее, оказывается истиной как пустотой:

Нет, этот дурной вкус, эта воля к истине, к «истине любой ценой», это юношеское помешательство на любви к истине — опротивели нам вконец: мы слишком опытные, слишком серьезные, слишком веселы, слишком прожжены, слишком *глубоки* для этого <...>. Мы больше не верим тому, что истина останется истиной, если снять с нее *покрывало* <...>. Быть может, истина — женщина, имеющая основания *не позволять подсматривать* своих оснований?.. Быть может, ее имя, говоря по-гречески, Баубо?..\* (JS Предисловие, 4).

Согласно греческой мифологии, Баубо была старухой, которая обнажилась перед Деметрой. Сама она тоже богиня, которую изображают в виде обнаженной женщины. По словам Тима Фримана (Tim Freeman), она,

возможно, даже является олицетворением женского плодородия, представленного обнаженной вульвой. При обнажении женщины-истины открывается бездна. Поэтому женщина-истина не есть нечто присутствующее — присутствующее в качестве почвы как прочного фундамента, на котором можно было бы возвести непоколебимое сооружение знания. Напротив, она есть именно *отсутствие* почвы. Это неизмеримо глубокая почва, которая расстраивает любую попытку возведения фундамента. Она есть то, что можно было бы назвать вакуумом, или *пустотой*.<sup>4</sup>

Не всякий может вынести такую истину, как неизмеримое отсутствие почвы. Вот почему на вопрос Ниц-

\* Там же. Т. 6. С. 339—340.

ше «останутся ли философы будущего по-прежнему друзьями истины?» ответ — «да, но их истины — не для всех» (BGE 43).

### Дзэнская деконструкция

Ницшевская практика активного нигилизма обнаруживается в традиции дзэн. Она отвергает любое эссенциалистское или телеологическое представление об истине. Как говорилось в главе 4, в раннем буддизме нирвана трактовалась скорее как прекращение страдания, состояние необратимого освобождения от мирского существования (сансары), которого можно достичь с помощью практики самосовершенствования и медитации. Мастера дзэн делают все возможное, чтобы ученики не расценивали просветление как осознание высшей истины, специфическое прозрение или состояние сознания. Деконструкция и иконоборчество, радикализация скепсиса Нагарджуны уже присутствует в основополагающем мифе дзэн. Согласно дзэнской легенде, в 527 году, при династии Лян, Бодхидхарма, первый патриарх дзэн, посетил императора У, горячего покровителя буддизма. Между ними состоялся такой диалог:

- Каков первый принцип священной истины?
- Всеобъемлющая пустота, ничего святого.
- Кто же тогда передо мной?
- Не знаю.<sup>5</sup>

Парадигматическим выражением такой дзэнской деконструкции является Линь-цзи Исюань. Хотя историческое исследование Альберта Уэлтера (Albert Welter) показало, что авторство текстов, приписываемых Линь-цзи, на самом деле проблематично, и многие

«радикальные» элементы фактически являются поздними добавлениями, традиционный образ Линь-цзи в дзэнской традиции — это иконоборческая фигура и персональное воплощение истины.<sup>6</sup> Для собрания проповедей Линь-цзи «Линь-цзи лу» характерна радикальная риторика, отрицающая возможность какой-либо высшей истины и подчеркивающая тщетность стремления к ней:

Бодхи [пробуждение] и нирвана — это коновязь для ослов.<sup>7</sup>

Нет ни Будды, ни Дхармы, ни практики, ни просветления.<sup>8</sup>

Если встретишь Будду, убей Будду.<sup>9</sup>

Такие фразы полностью деконструируют просветление как сотериологическую цель, которой можно достичь посредством буддийской практики или усвоить через буддийские сутры. Линь-цзи подчеркивает, что проблема отчасти в самом стремлении. Нет ничего, чего следовало бы искать: «Нет ни Будды, которого надо найти, ни пути, которым надо следовать, ни Дхармы, которую надо обрести».<sup>10</sup>

Риторика Линь-цзи — радикальное отрицание *марги*. Он борется с соблазном считать пустоту окончательной истиной и стремиться к просветлению как искомому результату. Вновь и вновь у него всплывает неэссенциализм и нетелеологичность дзэнского *аскезиса*. Линь-цзи — самый радикальный дзэнский мыслитель-деконструктивист. Ю-жу Ван (Yung Wang) считает, что «Линь-цзи, пожалуй, единственный из мастеров дзэн, рафинированный язык которого позволяет деконструировать все <...> термины, которыми пользуются дзэн-буддисты, в том числе он сам».<sup>11</sup>

Несмотря на активный нигилизм, практикуемый Ницше, понятие истины не исчезает, но остается в виде практики, *аскезиса*. Эпистемологическая истина как репрезентация уступает дорогу этическим добродетелям честности (*truthfulness*) и правдивости. Честность для Ницше не сводится к одному только намерению точно отражать истину. «Возможно, не все в достаточной мере честны, определяя то, что является честным», — отмечает он (BGE 177). Взгляды Ницше на честность подразумевают этическую честность, с которой любитель познания отражает свой жизненный опыт: «Я приветствую всякий скепсис, на который могу ответить: „давайте попробуем!“ [*versuchen wir's*]. Но я не хочу ничего слышать обо всех этих вещах и возражениях, которые не допускают экспериментов. Здесь предел моей „честности“, поскольку в этом случае повреждается в правах смелость» (JS 51).

Сильный скепсис требует, чтобы мы нашли способ жить в постоянном осознании того, что наши перспективы предлагают нам только ложь и иллюзии. В таком случае слово «истина» приобретает этический смысл. Сила и смелость человека определяется тем, до какой степени он может вынести ту истину, что не осталось никаких смыслов и ценностей, в том числе понятия «бытия» и его религиозного коррелята — «Бога». Сильный скепсис подразумевает новую практику истины, нацеленную не на открытие статичных истин о реальности, но на становление сильным, здоровым и честным человеком. В этом отношении новая практика истины заряжена сильным этическим компонентом. Истина должна пониматься не с эпистемологической, а с этической точки зрения.<sup>12</sup> Слова и дела человека коренятся в его характере. Поэтому существует добродетельно-

этическая необходимость в самосовершенствовании для создания гармоничного целого из иерархического многообразия влечений.

Ницшевское понимание истины как философского *аскезиса* имеет своих предшественников в античной философии, особенно у досократиков, которыми Ницше сильно восхищался. Беатриса Хан (Béatrice Han) утверждает, что античное понимание истины может считаться «магистральным». Для характеристики досократовских греческих мастеров, обладавших способностью воплощать истину, она заимствует у Марселя Детьена (Marcel Detienne) выражение «мастер истины». На смену этому древнему магистральному пониманию истины пришло комбинированное постулирование умпостигаемого мира как высшей реальности и истины как *adequatio* этой высшей реальности. Хан полагает, что посредством своей экзистенциальной философской практики Ницше намеревался оживить досократовское магистральное понимание истины: «Истинное содержание высказывания зависит не от его эквивалентности обозначаемому объекту <...> но от его взаимосвязи с живым своеобразием его автора <...>. Истинное утверждение — это то, которое утверждается кем-то истинным (мастером)».<sup>13</sup> Любая истинная философская доктрина своей достоверностью (*authenticity*) обязана своеобразием ее автора, а не своему объективному содержанию.<sup>14</sup> Это ведет к новой герменевтике. Значимость действия зависит от того, кто его совершает, а также идет ли оно изнутри или является внешним для индивида, то есть зависит от его личности.

Мастер истины — противоположность ученику, не целостному и отчужденному от самого себя. Современный субъект является антитезисом истинной самости. Истинные личности редки. Мастер истины — превосходный филолог и целитель. Он способен «читать» мир лучше других, потому что здоровее их. Превос-

ходным целителем он является в силу того, что умеет стимулировать здоровые интерпретации и превозмогать нездоровые, помогая остальным обрести способность к утверждению, преодолеть свою волю к истине и вынести отсутствие метафизической истины. Воля к истине есть признак слабости и декаданта. Слабым людям нужно верить, что «истина где-то снаружи». Сильный и здоровый индивид, способный обойтись без метафизической истины, может считаться мастером истины.

Новый подход Ницше к истине как философскому *аскезису* становится очевиден в его работах начиная с 1888 года, в особенности в «Ессе Ното». Одна из самых примечательных и даже шокирующих вещей в этом произведении — это утверждение, присутствующее уже в предисловии, что «истина» действительно существует. Способность к истинному восприятию Ницше считает вопросом морали; он связан с качеством человека, насколько бескомпромиссным и искренним он хочет быть с самим собой. «Сколько истины выносит дух, на сколько истины он *отваживается?* — вот что все больше становилось для меня настоящим мерилем ценности. Заблуждение (вера в идеал) не есть слепота, заблуждение есть *трусость...*»\* (ЕН Предисловие, 3). Однако, с другой стороны, сколько реальности может выдержать человек, зависит от его здоровья. Здоровый человек естественно приветствует реальность, как она есть, но для идеалиста единственный выход — держаться от нее подальше. Позже, в «Ессе Ното», при обсуждении «Рождения трагедии», Ницше говорит:

...ровно настолько, насколько мужество *может* отважиться на движение вперед, настолько же по мере наших сил приближаемся мы к истине. Познавать, говорить «да» реаль-

\* Там же. С. 188.

ности — это такая же необходимость для сильного, как для слабого, поддающегося слабости, — трусить и *бежать* от реальности: в «идеал» <...> Слабые не вольны познавать: *décadents* нужна ложь — она составляет одно из условий их существования\* (ЕН III ВТ, 2).

Поскольку здоровые люди не испытывают потребности в бегстве от реальности, в их распоряжении не только более широкий спектр перспектив, но и способность к некоторому высшему опыту, которой лишены декаденты, считает Ницше. По этой причине здоровые люди лучше приспособлены к реальности, следовательно, способны к утверждению и воплощению истины. Таков пример Заратустры: «Его учение и только оно одно полагает честность своей высшей добродетелью», он «честнее любого мыслителя» (ЕН IV, 3).

В акценте, который Ницше делает на истине в «Ессе Ното», нельзя видеть только риторику или признак надвигающегося безумия. Такой же точки зрения на истину Ницше придерживается в «Антихристе» и «Сумерках идолов». Даниэль Конуэй обращает внимание на этот «зарождающийся реализм» в работах 1888 г.<sup>15</sup> В этих произведениях Ницше говорит о реальности как о дионисийском потоке жизни, который может выдержать здоровый человек, а декадент нуждается от него в защите. Здоровый дерзает заглянуть в бездну, а декадент ее сторонится. В «Антихристе» (30) Ницше говорит о свойственной жрецам декаданта «инстинктивной ненависти к реальности», патологическом отвращении к ней. Противоположностью является здоровая, тонкая настройка на реальность, которая на деле равносильна осознанию того, что не существует такой вещи, как внешняя, «объективная» реальность.

\* Там же. С. 234.

Такое понятие, как практика истины, может показаться чуждым западной философской традиции, однако оно очень хорошо вписывается в китайский образ мысли, сосредоточенный на «поиске пути», а не «поиске истины». Как философы-компаративисты, Холл (Hall) и Эймс (Ames) полагают, что один из самых провокационных вопросов, поднимаемых среди синологов, это «есть ли вообще у китайцев концепция или теория „истины“». Согласно синологу Энгусу Грэму (Angus Graham) — нет. Теория истины как соответствия предполагает строгую грань между теорией и практикой. Пропозиции о мире отделены от практического действия в нем. Такое разделение в основном отсутствует у китайских классиков.<sup>16</sup> Холл и Эймс соглашаются в том, что китайскую мысль практически не заботит теория истины.<sup>17</sup> Западники являются искателями истины, китайцы — искателями пути. В Китае главный философский вопрос не «что есть Истина?», но «каков Путь?»

Для китайцев знание не абстрактно, а конкретно; не репрезентативно, а перформативно и предполагает участие; это не дискурс, а знание пути, своего рода «ноу-хау». <...> В общем, для искателя Пути истина означает качество лица, а не высказывания. Истина как «Путь» характеризует подлинность и цельность человека в его полной функциональности.<sup>18</sup>

Холл и Эймс указывают, что господствующая западная концепция истины как соответствия основана на допущении единственного упорядоченного мира (космоса) и различия между реальностью и видимостью. Оба этих допущения (в которых мы узнаем ницшевские истинный и видимый мир и его описание аскетического идеала) ничего не значили в китайской культурной традиции.<sup>19</sup> Однако именно отсутствие теории истины

способствует плодотворному сравнению со взглядами Ницше на истину. Ницшевская переоценка истины с трудом постижима в западной системе координат. Но в китайской системе координат все обретает смысл: если ницшевский верблюд — это искатель Истины, то его лев — это искатель Пути.

Искатель Пути стремится «сориентироваться» в реальности, находясь с ней в соприкосновении. Как пишет Франсуа Жюльен (François Jullien), китайцы не пользуются западной метафорой вуали иллюзий, которую следует прорвать, чтобы прийти к истине. Вместо этого они используют метафору рыболовной сети Чжуан-цзы: язык есть инструмент. Применение языка заключается в умелом использовании слов и концептов, чтобы поймать рыбу.<sup>20</sup> Искатель Пути учится согласовывать реальность, следуя за потоком, как пловец Чжуан-цзы, становящийся одним целым с водой, и повар Дин, который ловко расчленяет тушу, потому что его ножом руководит *дао*. Поэтому для искателя Пути постижение реальности связано с практикой самосовершенствования и самопреодоления. В таком самосовершенствовании важнейшую роль играет воплощение.

В китайской мысли самосовершенствование понимается разными способами.<sup>21</sup> Конфуцианская этика добродетели подчеркивает личное самосовершенствование посредством изучения классики. Для Конфуция ритуальное поведение (*ли*) дает возможность непосредственным образом воплотить мудрость предков. Эту мудрость впоследствии можно применить к собственной ситуации. Ритуальное поведение настраивает человека на космос, особенно когда надлежащим образом осуществляется в соответствии с *жэнь* (как правило, под этим понимается «истинная человечность»). Самосовершенствующийся человек подобен пианисту-виртуозу, вдохновенно исполняющему сонату Моцарта; другие тоже могут играть эту сонату, но виртуоз

способен оживить музыку так, что слушатели будут глубоко тронуты.

Даосизм говорит о достижении гармонии с естественным порядком вещей (*дао*) не за счет правил и принципов, но посредством оставления всех принципов и позволения проявиться естественной спонтанности (*цзыжань*). Человеку не требуется самосовершенствование конфуцианского толка; культурные условия надо оставить, чтобы можно было предаться «свободным и непринужденным блужданиям» (*сяо-яо-ю*), как называет это Чжуан-цзы. Если конфуцианца можно сравнить с виртуозным исполнителем Моцарта, даоса можно сравнить с джазменом, который солирует, импровизируя в ответ на перемены в ритм-секции ансамбля. Джазовый музыкант обладает виртуозной гибкостью; его исполнение — это свободная, самонастраивающаяся импровизация.

Китайский буддизм находит срединный путь между конфуцианским мастерством *ли* и даосской спонтанной импровизацией относительно *дао*. Следует осознать пустоту всех вещей (конфуцианские стандарты пусты), но следует также научиться отвечать на полноту собственной ситуации из этой пустоты (вместо того чтобы реагировать из собственной кармической обусловленности). Как говорит Сутра сердца, форма есть пустота, но пустота тоже есть форма. Если конфуцианство делает акцент на форме, а даосизм на пустоте, то буддизм подчеркивает и то и другое.

### *Истина, воплощенная в Линь-цзи*

Описанные выше китайские понятия о самосовершенствовании повлияли на интерпретацию Нагарджуны в дзэнской традиции. Если конвенциональная истина имеет прагматический и межсубъектный смысл, то в традиции дзэн высшую истину можно «познать», только соединившись с ней.

В традиции дзэн мастер считается живым Буддой, восприимчиком и воплощением эзотерической передачи дхармы, мастером истины.<sup>22</sup> Поэтому можно утверждать, что попытки Нагарджуны преодолеть адекватационную концепцию истины раннебуддийских школ абхидхармы в традиции дзэн интерпретируются как возвращение к магистральной концепции истины, сопоставимой с досократовскими представлениями мастеров истины.

Такую магистральную концепцию истины можно найти у Линь-цзи. Для него представление о персональном воплощении истины связано со способностью воплотить собственную, личную позицию (*цзун*). В отличие от учителей других буддийских школ Линь-цзи не дает своим ученикам никаких предписаний. Он отбрасывает любые внешние правила, нормы и предписания, чтобы дать человеку возможность спонтанно проявить свою подлинную сущность:

Идущий Путем, если ты хочешь понимать все в согласии с Дхармой, не позволяй никому морочить тебе голову. Что бы ты ни увидел в себе самом или вне себя, с кем бы ты ни столкнулся, — убей его! Если встретишь будду, — убей будду. Встретишь патриарха — убей патриарха. Встретишь архата [просветленного человека] — убей архата. Встретишь своих родителей — убей родителей. Если встретишь родственника, — убей родственника. Только после этого ты станешь свободным, перестанешь на все обращать внимание, и перед тобой откроются все пути.<sup>23</sup>

Такого человека Линь-цзи называет «настоящим мужем без чина» (*увэй-чэньжэнь*), то есть лицом, независимым от социального статуса и чужого мнения.<sup>24</sup> Ницше согласился бы с Линь-цзи в том, что такие люди встречаются редко: большинство удовлетворяется «призрачной самостью» (D 105). Для Линь-цзи любая форма абсолютной истины, которую, по мнению человека, он должен осознать, — это коновязь для ослов, то есть, почти слово в слово, занятие для верблюдов. Если Нагарджуна преодолевает волю к истине (во-

лю к нирване) и аскетический идеал на теоретическом уровне, то Линь-цзи делает это на экзистенциальном уровне: он хочет, чтоб его ученики воплотили истину персонально.

Согласно Беатрисе Хан, в магистральном понимании истины «ценность дискурса, с точки зрения истины, варьирует в зависимости от личности говорящего — она определяется не эпистемологическими, но этическими критериями».<sup>25</sup> Вот почему в дзэнских коанах мы видим примеры, когда подражающий мастеру ученик получает строгий нагоняй. Мастер способен воплотить пустоту, поскольку стал сам себе хозяином, точно так же как досократики, которые «все-таки руководствуются инстинктивной иерархией, гармонизирующей многообразные силы, конституирующие индивида».<sup>26</sup> Мастер — это не тот, кто открыл истину (даже истину пустоты), но тот, кто способен манифестировать истину в своих действиях. Эта способность происходит из его *подлинности* (*being true*). Питер Хершок (Peter Hershock) называет эту способность ситуативной виртуозностью: это не особое состояние сознания, но способность к свободному действию и раскрепощающему единству.<sup>27</sup> Воплощение пустоты не ограничивается пониманием пустоты, но предполагает фундаментальное изменение самой точки зрения на реальность. Здесь подразумевается также освобождение от телеологических искупительных понятий, таких как «просветление» и «нирвана». Просветление — не объект и не состояние, которого можно достичь. Скорее, оно означает процесс настройки на жизнь или импровизационную виртуозность, спасительное единство со всеми вещами. Как говорит Питер Хершок, «если все вещи поистине взаимозависимы и пусты, тогда все разговоры о „моем просветлении“ или „твоем страдании“ вообще теряют смысл».<sup>28</sup>

Такая способность к манифестации истины, дзэнская или ницшевская, связана с *аскезисом* истины.

У Ницше и в дзэн он имеет четыре основных признака: 1) истина не считается сущностью, которую следует осознать; 2) истина не ищется в качестве конечного результата (как это выражено в риторике Линь-цзи); 3) следует не подражать учителю (это верблужья практика), но «убить Будду»; 4) прекращается поиск пропозициональной истины и вырабатывается ситуационная виртуозность (поиск Истины сменяется поиском Пути). Последний пункт указывает на конструктивные аспекты *аскезиса* истины: он связан с непрерывной практикой самосовершенствования. Но как человеку стать персональным воплощением истины? Как можно расширить способность выносить истину как воплощенную пустоту? В главе 6 рассматриваются практики самопреодоления через телесное самосовершенствование.

### Примечания

<sup>1</sup> Cox C. Nietzsche: Naturalism and Interpretation. Berkeley: University of California Press, 1999. P. 28 ff. См. его обширные ссылки на литературу в примеч. 16, 17, 18.

<sup>2</sup> Ibid. P. 32.

<sup>3</sup> Ibid. P. 61.

<sup>4</sup> Freeman T. J. Zarathustra's Lucid Dream and Asian Philosophy. P. 6.

<sup>5</sup> Addiss S., Lombardo S., Roitman J., eds. Zen Sourcebook: Traditional Documents from China, Korea, and Japan. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2008. P. 9.

<sup>6</sup> Welter A. 1) Monks, Rulers, and Literati...; 2) The Linji lu and the Creation of Chan Orthodoxy...

<sup>7</sup> Taishō shinshū daizōkyō (далее «Т») 47.497c11; см.: Watson B. The Zen Teachings of Master Lin-Chi... P. 26.

<sup>8</sup> T47.500c4; Watson B. The Zen Teachings of Master Lin-Chi. P. 53.

<sup>9</sup> T47.500b22; Watson B. The Zen Teachings of Master Lin-Chi. P. 52.

<sup>10</sup> T47.501c24; *Watson B.* The Zen Teachings of Master Lin-Chi. P. 62.

<sup>11</sup> *Wang Y.* Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism: The Other Way of Speaking. London: Routledge, 2003. P. 79.

<sup>12</sup> *Han B.* Nietzsche and the 'Masters of Truth': the pre-Socratics and Chris // Nietzsche and the Divine / Eds J. Lip-pitt, J. Urpeth. Manchester: Clinamen Press, 2000. P. 117.

<sup>13</sup> Ibid. P. 117.

<sup>14</sup> Ibid. P. 117—118.

<sup>15</sup> Создается впечатление, что Ницше оживляет здесь теорию двух миров, один из которых «мир, как он есть на самом деле», недоступный для трусов и слабаков, но доступный самому Ницше. Конзуэй, однако, предпринимает благожелательную реконструкцию и защиту этого новорожденного реализма: он задуман как симптоматика, которая «сводит все философские суждения *pro* и *contra* к признакам (или симптомам) лежащего в их основе физиологического состояния» (*Conway D. W.* Beyond Truth and Appearance: Nietzsche's Emergent Realism // Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Part II / Eds B. Babich, R. Cohen. Dordrecht: Kluwer, 1999. P. 111.

<sup>16</sup> *Hall D. L., Ames R. T.* Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture. Albany: State University of New York Press, 1998. P. 129.

<sup>17</sup> Ibid. P. 106.

<sup>18</sup> Ibid. P. 104—105.

<sup>19</sup> Ibid. P. 110. Холл и Эймс указывают на еврейских пророков, которые видели в истине силу для самоподдержки. Их можно считать еврейскими мастерами истины.

<sup>20</sup> *Jullien F.* Detour and Access...

<sup>21</sup> Этот обзор основан на кн.: *Hershock P. D.* Chan Buddhism. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005. P. 39—45.

<sup>22</sup> См.: *Cole A.* Fathering Your Father. The Zen of Fabrication in Tang Buddhism. Berkeley: University of California Press, 2009.

<sup>23</sup> T47.500b22; *Watson B.* The Zen Teachings of Master Lin-Chi. P. 52.

<sup>24</sup> В подлинно деконструктивном стиле, сразу после того как Линь-цзи провозглашает это понятие, он добавляет: «Какая гадость — этот настоящий муж без чина!» (T47.496c10—14; *Watson B.* The Zen Teachings of Master Lin-Chi. P. 13).

<sup>25</sup> *Han B.* Nietzsche and the «Masters of Truth». P. 118.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> *Hershock P. D.* 1) Liberating Intimacy. Enlightenment and Social Virtuosity in Ch'an Buddhism. Albany: State University of New York Press, 1995; 2) Chan Buddhism...

<sup>28</sup> Ibid. P. 103.



НИЦШЕ И ДОГЭН О ТЕЛЕСНОМ  
САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИИ

Как мы установили, сильный скепсис Ницше и деконструкция Линь-цзи — это не просто бесконечная веселая игра в перспективы (теоретическое преодоление скепсиса), но неуклонный процесс этического самосовершенствования и самопреодоления; они направлены на обретение силы для манифестации истины (практическое преодоление скепсиса). И для Ницше, и для дзэн теория и практика тесно взаимосвязаны. Как говорилось в главе 5, в этом смысле ключевую роль играет воплощение. Поэтому дальше мы рассмотрим, как относятся к телу Ницше и его следующий собеседник из традиции дзэн — Догэн.

Мысли Догэна о теле, уме и совершенствовании в своих основных выводах очень напоминают ницшевские. В интересном опыте компаративной философии Джон Маралдо (John Maraldo) противопоставляет западный подход к проблеме соотношения тела и ума подходу Догэна.<sup>1</sup> Он полагает, что подход Догэна способен освежить философский анализ этой проблемы по сравнению с близорукими воззрениями западной философской традиции. На некоторые интересные соответствия между Ницше и Догэном указывает Когаку Арифую.<sup>2</sup> Оба мыслителя отрицают приоритет ума над телом и считают неправомерным само противопоставление ума и тела. Оба не приемлют миф о независимом субъекте и

критикуют эго. На основании различия, которое делает Догэн между интеллектуальной/духовной практикой философии и соматической практикой дзадзэн, будут предложены возможные интерпретации новой ницшевской философии *am Leitfaden des Leibes*.\*

*Ницше против дуализма  
тела и ума*

На первый взгляд, Ницше вроде бы переворачивает присущее Платону и христианству отношение ума и тела: как великий физиолог он отдает приоритет телу.<sup>3</sup> Однако Ницше в своем творчестве не просто меняет ум и тело местами в иерархии: он намерен преодолеть само дуалистическое противопоставление тела уму.

В западной философии ума этот дуализм проявляется в нескольких формах. Некоторые поддерживают картезианское разделение между телом и умом и считают их двумя отдельными субстанциями. Но если ум является духовной сущностью, а тело — материальной, каким тогда образом они взаимодействуют? Некоторые пытались решить этот вопрос, редуцируя ум к телу (материализм) или, наоборот, тело к уму (идеализм). Такие решения были связаны с эпистемологией представления. В идеализме ум является представителем (или занимает место) объектов мира. В реализме и эмпиризме ум представляет или отражает объекты мира, как зеркало. Другие направления пробовали объяснить различие тела и ума не столь дуалистическим способом. Является ли ум вообще вещью, субстанцией? Или это просто метафора того, чем занимается мозг? Что на самом деле стоит за словами, указывающими на ментальные события?

\* Под руководством тела (нем.). — Примеч. пер.

Всем своим творчеством Ницше отвергает деление человеческой целостности на телесную и духовную/ментальную части (немецкое слово *Geist* можно перевести как «дух» и как «ум»; для обозначения ментальной части также используется слово *Seele* — «душа»). Он критикует платоновско-христианский миф о бессмертной душе в смертном теле как жизнеотрицающую, нездоровую точку зрения. У Ницше тело выглядит более фундаментальным, чем ум или дух. Но это не значит, что тело выше или главнее ума: в важном смысле то, что мы обычно называем умом, есть просто условное обозначение чего-то, имеющего отношение к телу: «Есть только телесные состояния: все ментальное — это следствия или символика» (KSA 10, 9 [41]).

В немецком языке различаются *Leib* и *Körper*; второе близко к английскому «body», а первое в английском отсутствует. Ницше использует *Körper* (этимологически связанное с *corpus/corpse* и вызывающее ассоциации с платоновским представлением о теле как о могиле души) реже (150 раз), чем *Leib* (532 раза). *Körper* Ницше применяет в основном в контексте дуалистической концепции души в смертном теле, например ссылаясь на «популярное и совершенно ложное противопоставление души и тела [*Körper*]» (BT 21). Во избежание любых дуалистических способов мышления, говоря о человеческой природе, Ницше предпочитает использовать слово *Leib*, подразумевая все человеческое существо.<sup>4</sup> *Leib* — это не просто биологическая метафора; это слово указывает на тело как единство тела, ума и души.<sup>5</sup>

В главе «О презирающих тело» в «Так говорил Заратустра» Заратустра приводит две возможные точки зрения на человеческую природу: ребяческую точку зрения, отличающую душу от тела, и точку зрения «пробудившегося, знающего», что тело — это все, что есть: «„Я тело и душа“ — так говорит ребенок. И почему не говорить, как дети?»

Но пробудившийся, знающий говорит: я только тело, и ничто кроме этого; а душа есть только слово для чего-то в теле»\* (TSZ I, 4).

Хотя в другом месте «Так говорил Заратустра» метафору ребенка Ницше использует в отношении третьего, высшего, преобразования, здесь под ребяческой точкой зрения понимается незрелое, необдуманное дуалистическое представление, полагающее тело и душу двумя отдельными субстанциями. Но если тело не есть нечто отдельное от ума, тогда что оно такое? Заратустра продолжает описывать «пробужденную» точку зрения на тело: «Тело — это большой разум, множество с одним сознанием, война и мир, стадо и пастух.

Орудие твоего тела есть и твой маленький разум, брат мой, его ты называешь „духом“ [*Geist*], малое орудие, игрушка твоего большого разума»\*\* (TSZ I, 4).

Тело как большой разум есть многообразие, включающее в себя и подчиняющее себе сознающий ум, малый разум. То, что мы зовем «духом», есть лишь инструмент и средство для этого большого многообразия. Нами управляет именно этот большой разум, даже если мы думаем, что управляем собой.<sup>6</sup> Заратустра описывает этот большой разум как «самость», стоящую за чувствами и умом:

Орудие и игрушка суть чувство и дух: за ними лежит еще самость. Самость ищет также глазами чувств, она прислушивается ушами духа.

Всегда прислушивается самость и ищет: она сравнивает, принуждает, завоевывает, разрушает. Она господствует и является также господином над Я.

За твоими мыслями и чувствами, брат мой, стоит могущественный повелитель, неведомый мудрец — он называется Самость. В твоем теле живет он; твое тело есть он\*\*\* (TSZ I, 4).<sup>7</sup>

\* Ницше Ф. ПСС. Т. 4. С. 34.

\*\* Там же.

\*\*\* Там же.

## Тело и ум в буддийской традиции

В буддийской традиции проблема тела и ума видится не так, как на Западе. Хотя «тело» и «ум» используются в качестве конвенциональных терминов, они не считаются двумя разными субстанциями. Буддийское понятие «не-я» радикально противостоит платоновско-христианскому мифу о бессмертной душе и смертном теле. Согласно буддийской философии, человеческая личность превосходно характеризуется сочетанием пяти агрегатов (*скандх*): 1) материя или форма (*рупа*), 2) ощущения или чувства (*ведана*), 3) восприятие (*самджня*), 4) волевые склонности (*самскара*), 5) сознание (*виджняна*). Эти пять агрегатов пребывают в постоянном движении, в бесконечном разнообразии изменчивых конфигураций.

Мистри и Моррисон показали, что буддийскую идею *скандх* как пяти типов процессов, составляющих психофизический организм, можно сопоставить ницшевскому представлению о личности как совокупности телесных влечений:

Точка зрения Ницше на человека как совокупность взаимодействующих энергий, «определяемых» и «организуемых» такими группами, как разум, мышление, эмоции, воля, память и сознание, является несомненной аналогией буддийского анализа личности. В буддизме агрегаты, образующие личность <...> существуют как взаимозависимые и обуславливающие; они не обладают независимой и специфической сущностью.<sup>8</sup>

Представление Ницше о мире как изменчивой конфигурации влечений можно сравнить с буддийским восприятием мира как непрерывно меняющейся аранжировки мимолетных формаций (*дхарм*), что выражено в буддийской доктрине взаимозависимого порождения (*пратитья-самутпада*).

Индийские буддийские школы, насколько можно судить по современному буддизму тхеравады, отчасти были склонны допускать негативистское и аскетическое отношение к телу. Телесная нечистота считалась чем-то требующим преодоления посредством совершенствования. Однако когда буддизм попал в Китай и Японию, телу стал придаваться более позитивный смысл: в нем увидели средство преобразования. Японский буддийский мыслитель IX века Кукай (774—835), основатель буддийской школы Сингон (мантра), подчеркивал роль тела. Главное у Кукая не только то, что просветление не является финальным искупительным состоянием, достижимым через множество жизненных циклов, но также то, что посредством мистического опыта не постигается никакая потусторонняя истина. Центральная идея философии Кукая — «становление Буддой в данном теле» (*сокусин дзёбуцу*).<sup>9</sup> Совершенствование поэтому направлено не на обретение мистического опыта, но на усиление способностей тела развивать, «усваивать» наш повседневный опыт, усваивать мир. Таким образом, Кукай инвертирует способ, которым мы понимаем мир в своем повседневном опыте. Он отличает свой собственный эзотерический буддизм, нацеленный на такое обращение перспективы, от экзотерического буддизма, стремящегося к обретению мистического просветления посредством самосовершенствования (интерпретируемого как очищение тела и ума).

Догэн унаследовал от Кукая традицию предпочтения тела уму. Он настаивал, что в процессе совершенствования тело важнее. Как отмечает Ким,

человеческое тело, с точки зрения Догэна, не препятствует реализации просветления, но служит именно тем средством, за счет которого просветление реализуется <...>. Догэн утверждал, что мы ищем, практикуем, просветляемся и понимаем с помощью тела.<sup>10</sup>

Несмотря на то что в японском буддизме тело считается важнее ума, фактически между телом и умом проводится только условное различие. Современный японский философ Юаса (Yuasa) считает, что японская мысль склонна рассматривать тело-ум как единую развивающуюся систему, которая может быть усовершенствована, интегрирована и улучшена, результатом чего является образцовое, совершенное человеческое существо: выдающийся художник, теоретический гений, просветленный религиозный мастер.<sup>11</sup>

Картезианский дуализм по меньшей мере в двух отношениях отличается от японских представлений о теле и уме. Во-первых, несмотря на то что с некоторых перспектив ум и тело могут концептуально отличаться, онтологически они не выглядят отдельными.<sup>12</sup> Во-вторых, японская мысль — и восточная философия в целом — трактует единство ума и тела как результат, достигнутый в ходе дисциплинированной практики, а не как сущностное отношение. Это подрывает западную дихотомию между теорией и практикой.<sup>13</sup>

В японской мысли для преодоления дуалистического отношения к телу и уму было выработано понятие *синдзин итинё* (единство тела и ума). Оно присутствует в дзэн, театре «но» и боевых искусствах (дзюдо, кэндо) и является идеалом для внутренней медитации, равно как и для внешней активности. *Синдзин* (тело-ум) — японский неологизм, в китайском языке такое выражение практически не встречается.<sup>14</sup> Несмотря на то что между телом и умом может быть проведено условное различие (соответствующее различию между агрегатом *рупа* и остальными четырьмя «ментальными» агрегатами), тело-ум концептуально представляется единством. Об этом единстве между телом и умом также говорится у Догэна: «Поскольку тело неизбежно заполняет ум, а ум неизбежно заполняет тело, мы называем это проникновением тела и ума».<sup>15</sup>

Догэн критикует так называемую «ересь Сэнэки (Seneki heresy)» — взгляды, согласно которым ум не исчезает после телесной смерти (дуализм, аналогичный картезианскому):

Вам следует тщательно обдумать то, что дхарма Будды всегда подчеркивала тезис о недвойственном единстве тела и ума. И в самом деле, разве возможно, что тело рождается и исчезает, а ум сам по себе отделяется от тела и избегает рождения и гибели? Если в какое-то время они суть одно, а в другое время — нет, значит, учение Будды ложно.<sup>16</sup>

Это изначальное единство тела и ума, играющее существенную роль в философиях Кукая и Догэна, Шейнер (Shaner) противопоставил платоновской и картезианской мысли, где тело и ум по определению онтологически различны.<sup>17</sup>

### *Тело-ум как воля к власти*

Ницше согласился бы с представлениями японских буддистов об изначальном единстве тела и ума. Всем своим творчеством он подчеркивает, что сам по себе дуализм тела и ума является нездоровой, жизнеотрицающей перспективой, которую следует преодолеть и заменить более здоровой и даже «высшей» точкой зрения: и тело, и ум, а также природу в целом следует понимать как волю к власти. Натурализм в данном случае не равносителен редукционизму.<sup>18</sup> Говоря о теле, Ницше имеет в виду не только физиологическое тело, но тело как волю к власти. В его понимании тело есть нечто гораздо более высокое и сложное, чем принято считать (KSA 10, 7 [133]); оно выполняет также ментальные функции. Все сознательные процессы мышления и познания проистекают из основных физиологических влечений. Поэтому, подчеркивает Ницше, чтобы преодолеть нездоровую точку зрения, состоящую в дуа-

лизме тела и ума, и обрести способность к более «высокой» и здоровой перспективе на тело и душу как волю к власти, человеку следует заняться совершенствованием тела.

В «По ту сторону добра и зла» (36) Ницше описывает мир как волю к власти. Допустив, что «нет ничего реально „данного“ кроме нашего мира вожделений и страстей, что мы не можем спуститься или подняться ни к какой иной „реальности“, кроме реальности наших инстинктов», Ницше описывает эту реальность как «род инстинктивной жизни, в которой все органические функции, с включением саморегулирования, ассимиляции, питания, выделения, обмена веществ, еще синтетически вплетены друг в друга».\* Вот эту реальность Ницше предлагает определять как волю к власти.

Воля к власти — это ницшевская новая концепция природы без дуалистических противоположностей субъекта и объекта, познающего и познаваемого, эпистемологии и онтологии. Напротив, воля к власти считает всю природу включенной в активную интерпретацию. Это строго антиметафизическая натуралистическая попытка объяснить многообразие и непрерывное становление природного мира. Духовное, интеллектуальное и божественное больше не владеют миром порознь. В природе нет онтологической иерархии. Ницше заменяет иерархию бытия иерархией власти и относительной ценности. Результатом является неэссенциалистская картина мира без субстанции и субъекта, неметафизичная метафизика.

Ницше ищет критерий для суждения о природе, имманентный самой природе. Природа, понимаемая как воля к власти, как «большой разум» — живая, обладает самосознанием и судит сама о себе в соответствии с имманентными критериями, в терминах болезни и здоровья. Для Ницше воля к власти — это

\* Там же. Т. 5. С. 49—50.

самая подходящая перспектива, с которой виден процесс борьбы и усвоения, составляющий основу жизни: «...сама жизнь по существу своему есть присваивание, нанесение вреда, подавление чуждого и более слабого, угнетение, суровость, насильственное навязывание собственных форм, аннексия и по меньшей мере, по мягкой мере, эксплуатация», поскольку «жизнь и есть воля к власти»\* (BGE 259). Ницшевское понимание жизни как воли к власти является частью проекта по «дегуманизации природы и последующей натурализации человечества, после того, как оно придет к чистой концепции „природы“» (KSA 9, 11 [211]). Дегуманизация природы подразумевает отказ от наших антропоморфических проекций на то, что мы воспринимаем как природу «там, снаружи».

Давайте вернемся к двум перспективам, с которых Заратустра видит человеческую природу: ребяческой и пробужденной. Для Ницше пробужденная перспектива означает ощущение себя не комбинацией двух субстанций, тела и души, а многообразием воли к власти. «Знающему» доступна перспектива с более высокого положения, перспектива как вид «сверху». Может ли это быть гиперборейская перспектива, которую сам себе приписывал Ницше, дававшая ему право критиковать другие перспективы?<sup>19</sup> В некоторых местах своих произведений Ницше обращается к такой иерархии перспектив, особенно в «По ту сторону добра и зла» (30). К этому вопросу я вернусь в главе 11.

Если существует картезианская перспектива «снизу», когда человек ощущает себя телом и душой, и ницшеанская перспектива «сверху», когда человек ощущает себя как волю к власти, существует ли какой-либо способ восхождения или возвышения до этой высшей перспективы? С картезианской точки зрения, разум рассматривается как познающий субъект, тогда как

\* Там же. С. 193.

тело считается частью материального мира. Способ восхождения к высшей перспективе должен пролегать через понимание и прозрение, то есть через умственное самосовершенствование. Таким способом можно обрести более точные умственные представления о мире.

Однако с точки зрения воли к власти, процесс познания не является отражением или представлением мира средствами ума. Скорее, это наши телесные влечения интерпретируют или даже усваивают мир. Ницше использует метафоры питания [*Ernährung*] и усвоения [*Einverleibung*]. Мысль, суждение и восприятие основаны на уравнивании (making equal), аналогичном поглощению вещества амёбой (KSA 12, 5 [65]). Познание есть просто форма ассимиляции, способ питания. Оно не начинается с чувственных впечатлений (только недалекие говорят о «впечатлениях», полагает Ницше), но с активного создания форм, образующих то, что мы зовем «реальностью»:

Вот так возникает наш мир, весь наш мир: и весь этот мир, принадлежащий нам одним и нами же сотворенный, не соответствует никакой так называемой реальности — ни «истинной», ни «в себе»: однако это наша единственная реальность, и «познание» с этой перспективы оказывается только способом питания (KSA 11, 38 [10]).

В философии Ницше так называемая *Wirklichkeit* [действительность] есть именно то, что действует: *Wirklichkeit* указывает на *energeia* природы, понимаемую как воля к власти.

Наши мысли, убеждения и суждения проистекают из констелляций телесных влечений, которые не только интерпретируют, но также творят наш мир. Восприятие есть упрощение в соответствии с тем, что может быть усвоено телом. «В этом нет ничего „объективного“: только своего рода поглощение и приспособливание, ради питания» (KSA 11, 26 [448]). Следовательно, то, какой веры и взглядов мы придерживаемся, определя-

ется не неким соответствием реальности, но их пользой для наших телесных влечений и нашей способностью усваивать эти взгляды.

Различие между телом и умом, ощущаемое нами независимо от знания о его ложности, суть лишь одна из фундаментальных иллюзий, которые мы не можем с себя стряхнуть. Согласно Ницше, мы переживаем мир, характеризующийся континуальностью, стабильностью, вещественностью, самостью, свободной волей, независимо от того, таков ли он на самом деле. Объясняется это тем, что эти иллюзии доказали свое эволюционное преимущество и стали нашей второй природой. Определенные способы восприятия и переживания реальности со временем усваиваются, когда приобретают, благодаря повторению, определенную устойчивость и власть над нами. Они становятся инстинктивными. «Я говорю об инстинкте, когда *суждение* <...> усваивается, после чего манифестирует себя спонтанно и больше не нуждается в стимулах» (KSA 9, 11 [164]). Наша жизнь облегчается посредством таких совершенно надежных верований, воспринимаемых нами охотно и без вопросов. Например, то, что внешние объекты существуют или что мы обладаем свободной волей. Мы «усвоили мнения о неких причинах и действиях, о механизме, о своем „я“ и т. п. Однако все это ложь» (KSA 9, 11 [323]).

С одной стороны, воля к власти есть одновременно и эпистемологическая, и онтологическая доктрина: она предлагает объяснение (offers an account) познания и бытия. С другой стороны, она ни то, ни другое, поскольку упраздняет противоположности субъекта и объекта, познающего и познаваемого, на которых традиционно покоятся эпистемология и онтология.<sup>20</sup> Как представляется, она ведет к онтологическому скепсису (не может быть такой вещи, как «высшая реальность» или «реальность в себе, независимая от каких-либо интерпретаций») и к эпистемологическому скепсису (не-

возможно утверждать, что некоторые точки зрения более «истинны», чем остальные).

И все же, как упоминалось в главе 5, Ницше говорит о новой практике истины, основанной на перспективизме и воле к власти. Эта практика направлена на становление оптимально функционирующим, активным, здоровым, постоянно меняющим совокупность конфигураций и констелляций воли к власти. Такой оптимально функционирующий организм оказывается способным усваивать истину — не в смысле адекватного отражения реальности [*Wirklichkeit*], но в смысле максимального участия в процессе реальности (*Wirkung Wirklichkeit*),\* понимаемом как *energeia* воли к власти. Такая практика самосовершенствования предполагает оставление усвоенных иллюзорных и жизнеотрицающих перспектив (таких, как платоновско-христианский миф о том, что ум заточен в теле) и усвоение более «истинных» и утвердительных точек зрения на жизнь (таких, как видение тела и ума в качестве воли к власти). Под «истиной» здесь понимается не что-либо подлежащее открытию, но нечто создаваемое в непрерывном процессе усвоения и интерпретации опыта.

Из этого следует, что не все в одинаковой степени способны к познанию. Точно так же, как для того, чтобы потреблять некоторые виды пищи, требуется сильное пищеварение, от телесного здоровья человека зависит то, что он способен познать. Констелляция телесных влечений индивида определяет, какого рода опыт он может усвоить и до каких перспектив может подняться. Для Ницше существует иерархия перспектив. Некоторые возвышенные точки зрения доступны только тем, кто обладает хорошим здоровьем. Только мастер ис-

\* Нем.: «действие действительности». Здесь, судя по всему, подразумевается, что «реальность» следует понимать не как производное от латинского *res* (вещь), а от греческого *théos* — течение. — *Примеч. пер.*

тины способен усвоить некоторые «высшие» и «более истинные» точки зрения. Усвоение истины не означает «видение мира истинным способом» в смысле формирования более правдивых репрезентаций объективного мира. Оно подразумевает способность вступить во взаимодействие с миром с позиций эпистемологической парадигмы, выходящей за пределы репрезентативного мышления. Здесь тоже совокупность физиологических влечений человека определяет его видение мира и способность не только сопротивляться восприятию всего в искаженном виде, но отбросить именно репрезентативную модель знания.

*В какой мере может быть  
усвоена истина?*

В части III «Веселой науки» Ницше высказывает несколько афоризмов, подчеркивающих необходимость радикальной смены перспективы. В «Веселой науке» (108), под заголовком «Новые битвы», Ницше упоминает о том, что после смерти Будды его тень в течение столетий видели в пещерах. Аналогично свободным душам приходится сражаться с тенями Бога после его смерти. В «Веселой науке» (109) Ницше объясняет, по какому поводу идет битва: старые метафизические способы видения мира и самого себя должны смениться точкой зрения воли к власти. Природа нуждается в дегуманизации и де-деификации, а человеческие потребности должны стать естественными.

В «Веселой науке» (109) Ницше объясняет, почему эта битва столь трудна. Изначально единственным предварительным условием жизни было влечение к ошибке. Только в самое последнее время человеком овладело также стремление к истине. Оно заняло одну из сторон в непрерывной борьбе влечений, определяющей наше восприятие и опыт. Теперь «мыслитель —

это существо, в котором вступили в свою первую битву влечение к истине и привязанность к этим жизнесберегающим заблуждениям. <...> В сравнении с важностью этой битвы все остальное теряет смысл» (JS 110). Ницше заканчивает афоризм описанием нового опасного эксперимента: а возможно ли вообще усвоение именно истины, а не ошибки? «В какой мере может быть усвоена истина»? (JS 110). По мнению Ницше, если бы эта битва была выиграна, результатом стала бы «более высокая органическая система» (JS 113). В тетрадных записях того периода Ницше обыгрывает идею, что «все развитие духа есть, возможно, вопрос *тела*: *речь идет — теперь это уже ощущается — о становлении высшей формы самого тела*. Органическое поднимается на более высокие уровни. Наша жажда познания природы есть средство, с помощью которого наше тело стремится стать более совершенным» (KSA 10, 24 [16]).

В «По ту сторону добра и зла» (230) Ницше возвращается к этой фундаментальной битве, которая происходит в мыслящем уме. Сначала он обсуждает две работающие в уме силы: с одной стороны, побуждение усвоить, присвоить и ассимилировать новый опыт, зачастую посредством его «редактирования» — упрощения некоторых аспектов, осмысления других противоречивых аспектов, их приспособления к существующим структурам. С другой стороны, внезапное «решение игнорировать»: недопущение опыта и идей, которые не поддаются усвоению, не могут быть переварены. Ницше добавляет, что эффективность ума зависит от его способности к усвоению: ум сильно напоминает желудок.

Оба эти влечения не имеют отношения к истине. В мыслителе, однако, они сталкиваются с третьей силой: инстинктивным стремлением к обретению глубокой и дифференцированной точки зрения на вещи, разоблачению иллюзий, обратному переводу человека

в природу (эту инстинктивную склонность к истине следует отличать от воли к истине, которую Ницше критикует в «К генеалогии морали» и других местах). Ницше характеризует эту склонность как жестокую, а его задачу — как необычную и безумную, но тем не менее эту задачу выбирает он сам — возможно, как выражение несокрушимого «гранита духовного фатума», лежащего в его глубине? (BGE 231). Мыслители, подобные Ницше, не раздумывая вязываются в битву между жизнесберегающими заблуждениями, помогающими им выживать, и опасными для жизни истинами, которых жаждет их целомудрие. Готовность и способность включиться в такую битву для Ницше является важным критерием, позволяющим судить об индивидуе: «Сколько истины *выносит* дух, на сколько истины он *отваживается*? — вот, что все больше становилось для меня настоящим мерилом ценности»\* (EH Foreword, 3).

В тетрадных фрагментах лета 1881 года Ницше часто упоминает процесс усвоения истины. В августе 1881 года его почти мистическим образом сразила мысль о вечном возвращении. Вскоре после этого опыта он начинает рассуждать об усвоении этой новой перспективы на жизнь. У него сложилась концепция новой книги, озаглавленной «Возвращение прежнего» («The Recurrence of the Same»):

1. Усвоение основных заблуждений.
2. Усвоение страстей.
3. Усвоение знания и смиренномудрия [*verzichtendes Wissen*]. (Страсть к знанию).
4. Невинный человек. Одиночество как опыт. Жизнь становится более легкой, смиренной, слабой — переход.
5. Новое *тяжелое испытание*: *Вечное возвращение прежнего*. Бесконечная важность нашего знания, наших ошибок, наших привычек, образа жизни для того, что на-

\* Ницше Ф. ПСС. Т. 6. С. 188.



ступит после нас. Что нам поделаться со своей *оставшейся* жизнью — нам, прожившим основную ее часть в совершенном неведении? Мы *учим учению* — это самый эффективный способ нам самим его *усвоить* (KSA 9, 11 [141]).

В первых трех главах обсуждается усвоение. Первая глава, вероятно, ставит цель описать ситуацию, характерную для среднего человека: его восприятия и суждения о мире сформировались только вследствие усвоения базовых заблуждений, которые позволяют ему функционировать в жизни. Во второй главе планировалось описать, как эти базовые заблуждения изменяют индивида и определяют его страсти. Не только образ мысли, но и самоощущение человека являются результатом усвоенных суждений о жизни. Усвоенные заблуждения и страсти позволяют человеку функционировать в качестве знающего и чувствующего существа. В KSA 9, 11 [144] Ницше добавляет: «Мнения и заблуждения меняют индивида и наделяют его влечениями, то есть усвоенными заблуждениями».

В третьей и четвертой главах предполагалось рассмотреть конфликт между усвоенными иллюзиями и страстями и стремлением мыслителя к истине (подобно тому, что Ницше описал в «Веселой науке», 110). Под усвоением смиренного мудрия [*verzichtendes Wissen*] понимается осознание того, насколько неистинны многие усвоенные суждения, и выработка здорового недоверия к этим суждениям. Это уже частично отрицает их инстинктивную власть над индивидом. Однако осознания ошибочности этих суждений недостаточно: как подчеркивает Ницше, «чтобы действовать, ты должен верить в заблуждения; и ты не перестаешь действовать на основе этих заблуждений после того, как убедишься в их ошибочности» (KSA 9, 11 [102]). Новые «влечения к познанию» все равно бессильны в сравнении с древними ошибочными инстинктами, которые за дол-

гое время основательно усвоились: «...сколь бессильно было до сих пор все физиологическое *знание!* А старые физиологические *заблуждения* обрели тем временем спонтанную силу» (KSA 9, 11 [173]).

Процесс усвоения истины обладает отрицательным свойством: как правило, речь не идет о замене усвоенных заблуждений истинными суждениями. В лучшем случае человек может усвоить интуитивное понимание ошибочной природы своих уже усвоенных суждений, таких как эго, неизменность и субстанция, и поставить перед собой цель постепенно от них избавиться. Один из способов, которым Ницше пытается это сделать, — это противопоставить им альтернативную перспективу воли к власти:

Крайние позиции сменяются не умеренными, но столь же крайними (однако противоположными) позициями. Поэтому вера в абсолютный имморализм природы, в недостаток осмысленной цели — это психологически необходимый *аффект*, когда вера в Бога и в субстанциально-моральный порядок потеряли свою убедительность (KSA 12, 5 [71]).

Процесс избавления от уже усвоенных заблуждений может быть успешным только отчасти, подозревает Ницше: «...окончательная истина о ходе вещей не выносит *усвоения*, наши *органы* (чтобы *жить*) созданы для заблуждения. <...> Жить — это предварительное условие познания. Заблуждение — предварительное условие для жизни, даже основательное заблуждение. Прозрение собственных ошибок не означает их аннулирования!» (KSA 9, 11 [162]). Однако Ницше не считает это причиной для горести: «Нам следует любить свои заблуждения и лелеять их, они — это лоно, из которого произрастает наше познание. <...> Любить и стимулировать жизнь ради познания; любить и стимулировать заблуждения и ошибки ради жизни. <...> Хотеть знать и хотеть заблуждаться — это как отлив

и прилив. Если абсолютно господствует что-то одно из этого, человеку конец» (KSA 9, 11 [162]).

В такой ситуации самое большое, что можно сделать, — это неотступо стремиться понять все как становление — отрицать наше существование в качестве индивидов и смотреть на мир множеством глаз.

Если ко всему относиться серьезно, то нельзя не понимать все как становление, отрицание собственной индивидуальности, вглядывание в мир как можно большим количеством глаз, жизнь влечениями и действиями для того, чтобы научиться видеть, отдаваясь, время от времени, жизни целиком, чтобы впоследствии можно было на ней сосредоточиться: *поощрять* влечения как основу познания как такового, сознавая, где они ему противостоят, — короче говоря, *ждать* и *смотреть*, в какой мере *знание* и *истина* могут быть *усвоены* (KSA 9, 11 [141]).

В пятой главе говорится о результате этого воспитательного процесса: усвоении нового учения Ницше о вечном возвращении. Усвоение этой идеи должно нас преобразить: «Когда вы усвоите идею идей, она вас преобразит. Вопрос, возникающий всегда, что бы вы ни делали: „хочу ли я повторять это снова и снова“, — это *тяжелейший* вопрос» (KSA 9, 11 [143]). Идея вечного возвращения усваивается, «когда она манифестирует себя спонтанно и больше не нуждается в стимуле» (KSA 9, 11 [164]), становится инстинктивной. Но такая спонтанность есть результат длинного и трудного воспитательного процесса.

Замысел этой книги Ницше так и не реализовал. Однако он опубликовал книгу «Так говорил Заратустра», которую можно понимать как описание усилий, приложенных Заратустрой для усвоения идеи вечного возвращения. Можно считать, что успешное решение Заратустрой этой задачи свидетельствует о его окончательном искуплении (см. главу 8).<sup>21</sup>

## Совершенство тела: воспитание влечений

Ницше считает, что ум познается через тело. «Ментальная интроспекция еще не принесла ничего хорошего. Только если попытаться исследовать все ментальные феномены (например, мышление) как руководимые телом, можно, наконец, к чему-то прийти» (KSA 11, 26 [374]). Начинать с интроспекции бесперспективно (KSA 11, 26 [432]).

Сам Ницше ввел это в практику: часто он сочинял свои книги не сидя за рабочим или письменным столом, но во время восьмичасовых прогулок в природу. По его утверждению, образ Заратустры сложился именно во время этих прогулок. В «Ессе Номо» Ницше пишет: «...не доверять ни единой мысли, которая не родилась на воздухе и в свободном движении, — когда и мускулы тоже празднуют свой праздник»\* (EH II, 1). Ницше хочет философствовать *am Leitfaden des Leibes*, под руководством тела: «Важно: начинать надо с тела и пользоваться им как руководством [*Leitfaden*]. Это бесконечно богатый феномен, осязаемый и позволяющий четче видеть. Вера в тело более основательна, чем вера в дух» (KSA 11, 40 [15]).

Если наши телесные влечения интерпретируют для нас мир, как тогда нам добиться смены перспективы? Как мы сможем перейти от одного «прочтения» мира к другому? Поскольку наше восприятие упорядоченного мира тесно связано с телесной активностью, отвечает Ницше, это возможно через совершенствование тела (полагаемого как воля к власти): развитие разных физиологических привычек, применение физиологических практик, диету, климат. «Чтобы преобразить душу, следует преобразить тело» (KSA 10, 17 [6]). В «Сумерках идолов» Ницше подчеркивает,

\* Там же. С. 208.

что любое совершенствование начинается не с «души», а с тела:

Для жребия народа и человечества решающее значение имеет исходная точка их культуры: она должна начинаться не с души (что составляло роковое суеверие жрецов и полужрецов), а с тела, жестов, диеты, физиологии, — *остальное* вытекает отсюда <...>. Поэтому греки остались *первым культурным событием* в истории — они знали, они *делали* то, что нужно; христианство, презиравшее тело, было до сих пор величайшим несчастьем человечества\* (ТІ 9, 47).<sup>22</sup>

Для Ницше «психология вновь стала дорогой, ведущей к фундаментальным проблемам» (BGE 22), но термин *психология* теперь указывает на чистую физиопсихологию, которая истолковывает мысли, чувства и убеждения как продукт различных сочетаний и взаимодействия телесных влечений. Такую физиопсихологию Ницше понимает как «морфологию и учение о *развитии воли к власти*»\*\* (BGE 23).

В своей книге «Успокоение души» (Composing the Soul...) Грэм Паркс подчеркивает, что Ницше о таком совершенствовании говорит в терминах воспитания влечений.<sup>23</sup> В «Утренней заре» Ницше описывает совершенствование телесных влечений на основе метафоры садовника:

*Что в нашей власти.* — Можно распорядиться своими влечениями, как садовник и, хотя об этом не всем известно, культивировать побеги злобы, жалости, любопытства, тщеславия столь же продуктивно и с пользой, как прекрасное фруктовое дерево на шпалере; это можно делать со вкусом или без него (D 560).

Работа садовника заключается в прополке, обрезке и культивировании с помощью подкормки. В «Утренней заре» (109) Ницше описывает, например, шесть

\* Там же. С. 95.

\*\* Там же. Т. 5. С. 35.

способов контроля над силой влечения. Можно избегать его непосредственной причины, строго соблюдать меру при его удовлетворении, намеренно предаться его неистовому удовлетворению, связать его исполнение с крайне болезненной мыслью, напрячься физически, чтобы перенаправить энергию, и, наконец, тотально ослабить свою физическую и психологическую организацию. Однако далее из мысли Ницше следует ответственность аллегории садовника, полагающей «я» ответственным за процесс культивирования: пусть «мы *желаем* полностью совладать с неистовостью влечения, однако это не в нашей власти», поскольку «на самом деле это одно влечение *жалуется на другое*» (D 109).

Воспитание влечений Ницше тесно связывает с усвоением новых перспектив на реальность, самого себя и жизнь в целом. В поздних тетрадных фрагментах определенно можно найти программу такого воспитания влечений:

*Преодоление аффектов?* Нет, если это подразумевает их ослабление и устранение. *Но надо поставить их себе на службу:* для этого может понадобиться долгая тирания по отношению к ним (со стороны не только индивида, но и общества, расы и т. п.). В итоге мы вернем им свободу, когда удостоверимся в том, что они любят нас, как хорошие слуги, и теперь будут следовать нашим лучшим склонностям (KSA 12, 1 [122]).

Только длительное и постоянное совершенствование может обеспечить такую дисциплину и мастерство, которые позволят добиться настоящей спонтанности, и тогда влечения будут закономерно работать на благо всего организма.

*Summa:* овладеть страстями, а не ослабить и искоренить их! Чем сильнее страсти подчинены воле, тем больше свободы можно им предоставить. «Великий человек» велик размахом свободной игры своих желаний, а еще больше — властью, которая способна поставить этих великолепных монстров себе на службу (KSA 12, 9 [139]).

## Буддийское самосовершенствование тела-ума

Процесс самосовершенствования как практический проект, нацеленный на развитие личности (представляющей собой пять *скандх*), играет в буддизме перво-степенную роль. В раннем индийском буддизме такое самокультивирование осуществлялось преимущественно посредством ума (*читты*). Считалось, что через совершенствование ума (*читта-бхавану*) буддийский практик вырабатывает осознанность (*self-awareness*), или целомудрие (*mindfulness*).<sup>24</sup> По этой концепции ум используется для развития тела: устраняет одни черты, культивирует те, которые этого заслуживают, и вызывает к жизни новые влечения.<sup>25</sup> Моррисон сопоставляет это с ницшевской метафорой садовника. О близости взглядов раннего буддизма и Ницше на самосовершенствование говорит также Мистри: оба нацелены на творческое преобразование страдания.

В японском буддизме больше подчеркиваются соматические аспекты осознания. Главную роль в практике японских буддистов занимает не ум, а тело: не *читта-бхавана*, но *сюгё* (личное культивирование): «практический проект, направленный на усовершенствование личности и тренировку духа посредством тела».<sup>26</sup> В японской культуре общепризнано, что

человек получает контроль над своим духом или разумом, только входя в физическую форму через овладение телом. Вначале требуется значительное усилие, чтобы все поступки и страсти, свойственные самости, организовать в соответствии с определенной жесткой моделью; однако, заключая себя в такие рамки, можно превратить свое тело в совершенное и надлежащее средство, которое в противном случае останется односторонне-инстинктивным по своей природе.<sup>27</sup>

Несмотря на то что эта формулировка по-прежнему подразумевает дуализм ума и тела, сам характер дуа-

листического отношения между умом и телом постепенно будет меняться в процессе совершенствования и создаст почву для недуалистической точки зрения на тело и ум. Само по себе совершенствование обращает вспять способ, которым мы воспринимаем мир в повседневном опыте. У среднего человека интеграция ума и тела только частична. Полная интеграция достигается в результате долгого и упорного совершенствования, преследующего цель развития экстраординарного человека: «Совершенствование предполагает наложение на тело-ум человека более строгих ограничений, чем нормы обычного мирского опыта, для того чтобы вывести жизнь на уровень, не свойственный обычному человеку».<sup>28</sup>

Первая фаза процесса совершенствования, характеризующегося дисциплиной, аскетикой и самообладанием, состоит в том, чтобы придать телу особую форму или позу. Постепенно поза становится второй природой — в понимании Ницше защитной оболочкой (*skin*), позволяющей беспрепятственно развиваться первой природе (см. главу 7). Происходит, в ницшевских терминах, процесс усвоения — движение от сознания к инстинкту. Затем этот инстинкт очищается посредством длительной дисциплины (как, например, в практике боевых искусств).

Вторая фаза самосовершенствования заключается в ослаблении дисциплины («дать волю влечениям»), чтобы проявилась естественная спонтанность. Человек разрешает первой природе свободно разыграть. В терминах Ницше «я» как доминантное влечение, обычно руководящее всеми остальными, растворяется в их многообразии, поскольку они научились функционировать гармонично (или, более точно, — агонистически: сохранение их взаимного противоборства позволяет добиться динамического равновесия). Таким образом, дуалистический подход к самосовершенствованию (когда кажется, что ум совершенствует тело) есть начало, но

не конец. Как уже говорилось, понятие *синдзин-итинё* означает преодоление дуализма тела и ума. Нагатомото говорит о том, что в ходе дзэнского совершенствования ученик может понимать *синдзин-итинё* как

«делание тела и ума одним целым», или «достижение единства тела-ума», что для ученика выступает идеалом, к которому надо стремиться. С другой стороны, углубляя свое дзэнское совершенствование, ученик приходит к осознанию единства тела-ума <...>. В этот момент нет разницы между достижением идеала и достигнутым идеалом, между практикой и теорией. <...> Стало быть, понимание *синдзин-итинё* подвергается эпистемологической переориентации через трансформацию соматики.<sup>29</sup>

Согласно Юасе, в итоге только за счет единства ума и тела достигается истинное мастерство и даже истинное знание:

Истинное знание не приобретается средствами теоретического мышления, но только через «телесное узнавание или осознание» (*тайнин*, или *тайтоку*), то есть с помощью всего ума и тела. Проще говоря, это означает «учиться вместе с телом», а не с мозгом. Совершенствование есть практика, направленная на получение, так сказать, истинного знания посредством ума и тела как единого целого.<sup>30</sup>

Грэм Паркс и Роберт Моррисон расходятся относительно того, что именно сближает буддийскую концепцию самопреодоления с ницшевской. Согласно Парксу, «именно отстаивание Ницше глубочайшей мудрости тела и той идеи, что почти вся наша „жизнь на уровне влечений“ протекает под сознательным уровнем, сближает его с буддийским акцентом на соматических аспектах осознанности и стремлением обойти или разрушить концептуальное мышление».<sup>31</sup> Отвечая Парксу, Моррисон возражает, что упор, который Ницше делает на тело, «слабо или вообще не связан с доктриной буддийской практики. Хотя буддизм не признает „души“, буддийская практика совершается в *читте*, или „уме“.

<...> Утверждать, что таким местом является тело, просто неверно».<sup>32</sup> В своем ответе Моррисону Паркс указывает, что *читте* отдает приоритет ранний буддизм, а более поздняя Махаяна больше фокусируется на теле. Он добавляет, что «ближе к Ницше буддизм Махаяны делает его посюсторонняя забота о „достижении просветления в данном теле“».<sup>33</sup>

### Догэн о соматической практике дзадзэн

Как же совершить поворот к достижению просветления в данном теле? Догэн, отрицая деление на тело и ум, условно различает интеллектуально-духовную и соматическую практику:

Существует два метода обучения пути Будды: обучение посредством ума и обучение посредством тела. Духовная практика означает обучение с использованием всех возможностей ума <...>. Соматическая практика означает обучение с помощью тела и практику в основном посредством тела из плоти и крови. Тело Будды возникает только на основе практики Пути Будды, а то, что возникает на основе практики Пути Будды, называется телом Будды.<sup>34</sup>

Духовная практика (практика с помощью ума) имеет отношение к совершенствованию мудрости. Соматическая практика бывает внешней (практика буддийских заповедей и правил, руководящих повседневной жизнью) или внутренней (дзадзэн, практика сидячей медитации). В дзадзэн, через «забвение» мысли, ограниченной сознанием (малый разум у Ницше), можно осознать себя как тело, неотделимое от великого мира природы (большой разум). В этой медитативной практике повседневное отношение к уму и телу переворачивается:

С обычной точки зрения, мы способны овладеть телом с помощью ума, руководствуясь тем, что субъект сознания,

«я», может в определенной степени контролировать то, что происходит с мозгом, ртом и другими телесными движениями. Подход Догэна к взаимоотношениям ума и тела переорачивает это обыденное понимание, поскольку он отстаивает овладение умом посредством тела.<sup>35</sup>

В дзадзэн создается ситуация, когда влечения сами себя совершенствуют. Как говорит Юаса, «совершенствование начинается с признания того, что не ум доминирует над телом, а тело над умом. Сидеть в медитации означает руководствоваться этим положением».<sup>36</sup> Дзадзэн создает ситуацию, когда сознательный ментальный процесс получает возможность посторониться и позволить телу доминировать над умом. Может возникнуть вопрос, что именно заставляет тело занять правильную позицию? И что именно признает эту ситуацию правильной? Буддийский ответ на это таков: *бодайсин*, стремление к пробуждению. *Бодайсин* проявляется как сознательное намерение практиковать дзадзэн, но само оно выступает результатом определенной конфигурации телесных влечений. Поэтому *бодайсин* нельзя развить сразу, оно формируется в ходе дальнейшего телесного совершенствования.

Нагатоно объясняет это тем, что догэновская практика дзадзэн соматически трансформирует одну из пяти *скандх* — *самскар* (черты характера как потенциальную энергию созидания). Посредством неподвижного сидения и поддержания в уме безотносительной позиции (*attitude of positionlessness*) *самскар* постепенно очищаются, а предпочтения и неприязни уходят.<sup>37</sup> Догэн говорит об «отбрасывании тела-ума» (*синдзин тоцураку*). Согласно Нагатоно, эту фразу не следует толковать как некий опыт «дзэнского просветления» в смысле *unio mystica*, освобождения от иллюзий или эпистемологического состояния, в котором «вещи видятся, как они есть». Смысл здесь в смене перспектив: тело и ум больше не воспринимаются дуалистически как две отдельные сущности, но создается ощущение

тела-ума как неразрывного единства. Отбрасывается именно дуалистическая обыденная точка зрения на тело и ум.<sup>38</sup>

С обыденной перспективы тело и ум представляются двумя отдельными вещами, однако возможна и более высокая перспектива, с которой тело-ум испытывается как непрерывно меняющаяся конфигурация дхарм, не содержащая никакого «я». В терминах Ницше совершенствование тела позволяет заменить ощущение «я» (жизнесперегающее заблуждение, свойственное среднему индивиду) более плюралистичным ощущением сообщества влечений, в котором «я» отсутствует. Такую высшую перспективу, как поясняет Нагатоно, Догэн называет «самадхической осознанностью»:

«Единство тела-ума» не может быть понято с перспективы нашего повседневного существования. Эпистемологически это значит, что функция внешнего восприятия в силу своей направленности на природный мир не способна испытывать, а тем более понимать единство тела-ума, поэтому она бесполезна для выражения его смысла. <...> Необходим эпистемологический аппарат, работающий в самадхической осознанности, не имеющей ничего общего и не связанной с образом действия повседневного воспринимающего сознания.<sup>39</sup>

Такой эпистемологический скачок из относительного и условного дуализма, на котором основано наше повседневное существование, к недуализму, оперирующему в самадхической осознанности, не является результатом некоего психологического прорыва, но связан с телесной трансформацией.

Перспективы «обыденного воспринимающего сознания» и «самадхической осознанности» можно сравнить с ребяческой и пробужденной перспективами у Заратустры. В терминах Ницше дуалистическая перспектива «снизу» заменяется недуалистической перспективой «сверху» (BGE 30), которая становится возможной благодаря усилению способности тела к усвоению и

перевариванию. Глядя снизу, кажется, что эти перспективы принадлежат уму; глядя сверху, мы ясно видим, что эти перспективы принадлежат самому телу. «Высшее тело» выше именно в том смысле, что оно способно удерживать и усваивать более широкое разнообразие перспектив, включая те, которые «сверху». Такая перспектива «сверху» не является «истинной» в смысле адекватного представления реальности, однако она более инклюзивна, включая в себя как истины, так и заблуждения.

### Обсуждение

И Ницше, и Догэн в итоге стремятся к усвоению новых освободительных перспектив посредством тела. Догэн предлагает для этого специфическую соматическую практику (дзадзэн), тогда как для Ницше такой соматической практикой, естественно, являются долгие ежедневные прогулки, служащие той же самой цели, что и дзадзэн. Оба мыслителя дополняют соматическую практику вспомогательным интеллектуальным опытом философии *am Leitfaden des Leibes*: не как процессом открытия «истин» с помощью рефлексии и мышления, но как средством увеличения способности тела к усвоению.

Как для Ницше, так и для Догэна метафоры, образы и символы больше не указывают на внешний мир, но имеют исключительно сотериологическое применение. По мнению Кима, для Догэна «слова перестали быть предметами, которыми абстрактно и безлично манипулирует интеллект; теперь они интимно участвуют в экзистенциальном метаболизме того, кто использует их особым философским и религиозным способом и с особым отношением».<sup>40</sup> Метафоры Ницше также не предназначены для указания на «актуальную» реальность, но служат инструментами для усвоения новых спасительных перспектив. Философию Ницше можно

интерпретировать как единую грандиозную попытку улучшить умственный метаболизм своих читателей.

В поддержку такого прочтения Ницше на Догэна можно опереться в нескольких смыслах. Он тоже отвергает картезианский дуализм (см. его цитату по поводу ереси Сэнэки) и подчеркивает необходимость практики самопреодоления. Такое самосовершенствование тела позволяет практиканту обрести более высокие перспективы. Однако важно также видеть определенное различие между идеями Ницше и Догэна.

В первую очередь, Ницше подчеркивает, что его программа усвоения истины является экспериментом, шансы которого на успех или неудачу неизвестны (возможно, если учесть биографию Ницше, в его собственном случае все окончилось неудачей). С другой стороны, буддийская философия является сотериологией, делающей акцент на вере в реальность просветления. Разумеется, идеи Догэна помогают нам истолковать смысл ницшевского эксперимента. Но если исходить из философии самого Ницше, возникает много вопросов (некоторые из них он поставил сам) о жизнеспособности и внутренней состоятельности его программы усвоения истины. Ницше говорит о преодолении заблуждений, работающих на сохранение жизни. Но разве его собственный проект «перевода человека обратно в природу» не является также формой манипуляции реальностью? Чем ницшевский проект «усвоения истины» лучше обычных жизнесперегающих заблуждений? В «Веселой науке» (344) он, по сути, задает себе те же вопросы: каковы пределы нашей праведности? В чем причина этой безусловной воли к истине? Воля ли это к тому, чтобы не быть обманутым? Но почему бы не дать себя обмануть? Весьма интересно, что Догэн также проблематизирует буддийский идеал «видения вещей такими, как они есть» и говорит о просветлении и неведении как о двух сторонах одной медали (см. главу 8).

Во-вторых, хотя Ницше, возможно, согласился бы с Догэном относительно необходимости практики самосовершенствования тела для получения доступа к многообразию возвышенных перспектив, он не имел четкого представления о том, какова должна быть подобная практика. Хотя он и подчеркивает важность усвоения новых точек зрения, в его текстах нет четких инструкций относительно какой-либо соматической практики. Несмотря на то что сам Ницше часто прогуливался по восемь часов в день, сочиняя свои книги, он был совершенно чужд чего-либо подобного дзадзэн. Можно снисходительно истолковать ежедневные прогулки Ницше как практику самосовершенствования тела, создание ситуации для свободного воспитания влечений. Однако дзадзэн Догэна представляет собой действительно систематическую практику. Было бы интересно (хотя и не всерьез) порассуждать, что дала бы такая соматическая практика Ницше в плане реализации самопреодоления в его собственной жизни.

Наконец, вопрос в том, могли бы Ницше и Догэн прийти к полному согласию относительно самосовершенствования тела, или нет. Несмотря на то что они оба сочли бы дуализм тела и ума подготовительной точкой зрения, которая в результате вытесняется самосовершенствованием тела-ума, все выглядит так, что их «возвышенные» точки зрения на самосовершенствование сильно отличаются. Для Ницше самосовершенствование представляется вопросом воли к власти как понятием, насыщенным метафорами борьбы, подчинения и эксплуатации. Японское понятие *синдзин-итинё* основывается на гармоничном единстве, весьма далеком от подчинения и эксплуатации, связанных с волей к власти. Например, согласно Арифуку, отличие Ницше от Догэна в том, что его концепция тела по-прежнему сохраняет определенные индивидуалистические черты, и о теле Ницше говорит в контексте эволюционной биологии.<sup>41</sup>

По большому счету эти отличия действительно существуют. Нет смысла пытаться представить Ницше буддистом. Давайте, однако, не задерживаться на попытках оценить Ницше через буддийскую призму. В следующей главе я остановлюсь на критическом отношении Ницше к понятию эго и индивидуальности и попытаюсь неантропоцентрически интерпретировать волю к власти. Возможно, замечания Арифуку относительно Ницше удастся отнести к разряду самоориентированной перспективы, соответствующей «статии льва».

### Примечания

<sup>1</sup> *Maraldo J. C. The Practice of Body-Mind: Dōgen's Shinjingakudō and Comparative Philosophy // Dōgen Studies / Ed. W. R. LaFleur. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1985. P. 112—130.*

<sup>2</sup> *Arifuku K. The Problem of the Body in Nietzsche and Dogen // Nietzsche and Asian Thought. P. 214—225.*

<sup>3</sup> Согласно Конуэю, надо читать Ницше «с точки зрения физиолога»: человеку нужен новый набор инстинктов, и Ницше считает себя физиологом, который способствует подобной трансформации (Dan Conway, личное сообщение, 23.05.2008).

<sup>4</sup> В цитатах, приводимых в данной главе, в немецком оригинале в значении «тело» использовано *Leib*, если не указано иное.

<sup>5</sup> *Hutter H. Shaping the Future... P. 26—27.*

<sup>6</sup> Как отмечает Паркс, это буквальная противоположность Платону, который писал в «Федоне» (80 а), что душа является хозяйкой тела: душа как божественная «по природе предназначена управлять и возглавлять», тогда как тело смертно, поэтому его предназначение «подчиняться и служить» (*Parkes G. Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology. Chicago: University of Chicago Press, 1994. P. 254*). См. также тетрадный фрагмент: «Твое тело обладает большим разумом, чем твой разум. А то, что ты



зовешь своей мудростью, — кто знает, зачем твоему телу такая мудрость» (KSA 10, 4 [240]).

<sup>7</sup> См. также тетрадные фрагменты: «За твоими мыслями и чувствами стоит твое тело и телесная самость: терра инкогнита. Для чего у тебя есть эти мысли и чувства? Они для чего-то нужны твоей телесной самости» (KSA 10, 5 [31]).

<sup>8</sup> Mistry F. Nietzsche and Buddhism... P. 65.

<sup>9</sup> *Sokushin jōbutsu* («вот это» + «тело» + «достичь» + «Будда») буквально означает: «вот это тело достигает Будды». Согласно Кукаю, эзотерическая практика позволяет человеку стать просветленным здесь и теперь. См.: *Shaner D. E. The Bodymind Experience in Japanese Buddhism: A Phenomenological Study of Kūkai and Dōgen*. Albany: State University of New York Press, 1985. P. 75—76.

<sup>10</sup> *Kim H.-J. Eihei Dōgen — Mystical Realist*. P. 101.

<sup>11</sup> *Kasulis Th. P. Editor's Introduction // Yuasa Y. The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory*. Albany: State University of New York Press, 1987. P. 13. Это напоминает ницшевскую дискуссию о художнике, гении и святом в «Шопенгауэре как воспитателе».

<sup>12</sup> *Ibid.* P. 1.

<sup>13</sup> *Ibid.* P. 1—2.

<sup>14</sup> *Nagatomo S. Attunement through the Body*. Albany: State University of New York Press, 1992. P. 123.

<sup>15</sup> *Dōgen K. Shōbōgenzō, Juki // Kim H.-J. Eihei Dōgen — Mystical Realist*. P. 101.

<sup>16</sup> *Dōgen K. Shōbōgenzō, Bendōwa // Ibid.* P. 102.

<sup>17</sup> *Shaner D. E. The Bodymind Experience in Japanese Buddhism...* Шейнер использует феноменологический метод Гуссерля для эмпирического подтверждения опыта тела-ума, описанного Кукаем и Догэном. Его исследование получило неоднозначные оценки. Форе (Faure), например, критикует его «незрелый философский компаративизм», который превращает Кукаю и Догэна в предшественников Гуссерля.

<sup>18</sup> Брайан Лейтер утверждает, что натурализм Ницше носит не сущностный (представление о том, что существуют только природные или физические вещи), но методологический характер: «Хотя многие философы просто отождествляют «натурализм» с субстантивным натурализмом

той или иной разновидности, мне это кажется ошибочным: натуралиста отличает именно воздержание от априорного исследования как главного философского метода, а не особые субстантивные убеждения» (*Leiter B. The Paradox of Fatalism and Self-Creation in Nietzsche // Nietzsche / Eds J. Richardson, B. Leiter. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 303*).

<sup>19</sup> Четкое указание Ницше на гиперборейцев и выход из тысячелетнего лабиринта можно найти в «Антихристе», 1. Из «Антихриста», 2 становится ясно, что этот выход связан с видением мира как воли к власти.

<sup>20</sup> *Cox C. Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. P. 241.

<sup>21</sup> Такова интерпретация, в частности, Хайдеггера: *Heidegger M. Nietzsche I*. Pfullingen: Neske, 1961. P. 331—332. Согласно Брузотти (Brusotti), перед Заратустрой стоит как раз противоположная проблема: вызвать мысль о вечном возвращении из глубин подсознания на поверхность своего сознания (*Brusotti M. Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Berlin; New York: De Gruyter, 1997. S. 595).

<sup>22</sup> Подробнее об этом пассаже см. в кн.: *Conway D. W. Nietzsche & the Political*. London; New York: Routledge, 1997. P. 114.

<sup>23</sup> *Parke G. Composing the Soul...* Нижеприведенное обобщение многим обязано главам 8 и 9 этой работы.

<sup>24</sup> См.: *Morrison R. G. Nietzsche and Buddhism...* P. 105.

<sup>25</sup> *Morrison R. G. Response to Graham Parkes' Review // Philosophy East and West*. N 50/2. 2000. P. 276.

<sup>26</sup> *Yuasa Y. The Body...* P. 85.

<sup>27</sup> *Arifuku K. The Problem of the Body in Nietzsche and Dōgen*. P. 218 ff.

<sup>28</sup> *Yuasa Y. The Body...* P. 98.

<sup>29</sup> *Nagatomo S. Attunement Through the Body*. P. 126—127.

<sup>30</sup> *Yuasa Y. The Body...* P. 25.

<sup>31</sup> *Parke G. Nietzsche and Early Buddhism...* P. 265.

<sup>32</sup> *Morrison R. G. Response to Graham Parkes' Review*. P. 275.

<sup>33</sup> *Parke G. Reply to Robert Morrison // Philosophy East and West*. N 50/2. 2000. P. 281.

<sup>34</sup> Dōgen K. Shōbōgenzō, Shinjingakudō // Arifuku K. The Problem of the Body in Nietzsche and Dōgen. P. 218.

<sup>35</sup> Arifuku K. The Problem of the Body in Nietzsche and Dōgen. P. 219.

<sup>36</sup> Yuasa Y. The Body... P. 119.

<sup>37</sup> Nagatomo S. Attunement Through the Body.

<sup>38</sup> Ibid. P. 131.

<sup>39</sup> Ibid. P. 129.

<sup>40</sup> Kim H.-J. Eihei Dōgen — Mystical Realist. P. 88.

<sup>41</sup> Arifuku K. The Problem of the Body in Nietzsche and Dōgen. P. 224.

## Глава 7

### САМОПРЕОДОЛЕНИЕ ЭГО

С перспективы, ориентированной на других, путь самопреодоления видится как путь к осознанию истины. В главе 4 были показаны вызовы, связанные с самопреодолением, как оно выглядит под этим углом: битва с аскетическим идеалом и волей к истине. В главе 5 показана самоориентированная перспектива осознания истины: искать не *открытия* истины, а самому *быть* истиной, быть способным усваивать истину. В главе 6 было показано, как такое усвоение истины возможно через самосовершенствование тела, которое обеспечивает достаточное здоровье для существования в более высоких перспективах. Однако остается проблема: кто усваивает в процессе усвоения? С конвенциональной перспективы это делает самость. Но с ницшевской перспективы воли к власти данное чувство самости есть не более чем одно из влечений, называемое «я», а с буддийской перспективы *анатмана* самость есть фикция. В конечном счете поскольку понятия «я» и «воли» признаются иллюзорными, самопреодоление должно происходить без самости.

#### *Прозрение в обманчивость эго*

В понимании Декарта мышление есть функция рационального «я», без которого оно было бы невозможно. Для Ницше, однако, мышление как деятель-

ность осуществляется не субъектом, но является автономным: «...мысль приходит тогда, когда „она“ этого хочет, а не тогда, когда этого хочу „я“» (BGE 17). К действию мы добавляем деятеля, но это проекция постфактум. Фактически же думает тело, а сознание есть бессильный побочный продукт, не являющийся каузально-эффективным агентом. Важность, которую мы склонны придавать сознанию, неуместна: оно работает как функция «гораздо более высокого надзирающего разума», пользующегося сознающим эго как простым орудием (KSA 10, 24 [16]). Самосознание выходит на сцену очень поздно в качестве почти излишней запоздалой мысли. Оно очень несовершенно по сравнению с врожденной и усвоенной объединенной активностью телесных функций. Самые важные действия осуществляются подсознательно (KSA 9, 11 [316]). Наши сознательные представления, интенции и цели являются знаковым языком для совершенно иного процесса, орудием которого служит наше сознающее «я». Для Ницше сознательная мысль не более чем выражение многообразия влечений.

С картезианской перспективы самопреодоление выглядит так, что ум развивает тело и властвует над страстями. Но с перспективы воли к власти телесность доминирует над умом, а одни влечения властвуют над другими. Не существует своевольного властвующего агента, осуществляющего процесс само-совершенствования. Сознание не является независимым каузальным фактором, но побочным продуктом подсознательных телесных влечений. Сознательная мысль — это не более чем выражение множества влечений, из которых состоит индивид как воля к власти. Практика воспитания «подспудных» влечений не может направляться сознанием, поскольку сознание не имеет доступа к этим областям (само являясь побочным продуктом этих влечений). Поэтому аналогия с садовником становится еще более проблематичной.

Кто осуществит эту задачу? Для Ницше субъект есть не столько единство, сколько многообразие телесных влечений.

Согласно Ницше, наша перспектива на реальность радикально меняется с тех пор, как нам удается избавиться от усвоенной иллюзии эго: тогда мы можем узнать, что означает «переживать космически».

*Основная идея! ...Сам по себе индивидуум есть заблуждение. Все, что с нами происходит, само по себе есть что-то другое, не то, что мы думаем. <...> «Индивидуум» — это просто сумма сознательных чувств, суждений и заблуждений, вера, фрагмент истинной живой системы или множество фрагментов, вместе мыслимых и тесно переплетенных; «единство», которое таковым не является. Мы — почки одного древа — откуда нам знать, что из нас получится в интересах древа! Но в нас присутствует сознание того, будто мы является и должны быть всем, фантазия о «я» и всё, что «не-я». Прекратить чувствовать себя в качестве этого вымышленного эго! Постепенно учиться избавляться от так называемого индивидуума! Открыть иллюзорность эго! Признать эгоизм заблуждением! Противоположностью ему не может быть альтруизм! Это была бы любовь к другим воображаемым индивидуумам! Нет! **Выйти за пределы «себя» и «тебя»! Переживать космически!** (KSA 9, 11 [7]).*

Указания на такое космическое переживание можно найти во всем творчестве Ницше. Уже в его раннем эссе «Шопенгауэр как воспитатель» мы читаем:

Бывают мгновения и как бы вспышки ярчайшего огня любви, в свете которого мы перестаем понимать слово «я»; по ту сторону нашего существа есть нечто такое, что в эти мгновения оказывается здесь и теперь, а потому мы всем сердцем желаем устранить эту дистанцию (SE 5).

Заратустра иногда говорит с квазимистической перспективы, в которой «я» подверглось растворению. В главе «Перед восходом солнца» он описывает пере-

живание мира с перспективы, выходящей за пределы антропоцентрической точки зрения (см. главу 9). И такую же перспективу можно найти в рукописных фрагментах Ницше: «Я слишком переполнен: поэтому я себя забываю, а все вещи пребывают во мне, и кроме этих вещей ничего более: куда же *исчез* я» (KSA 10, 5 [1] 238).

Как уже было сказано, преодоление аскетического идеала предполагает переход к неэссенциалистской и нетелеологической перспективе. Теперь ясно, что мироориентированная перспектива должна быть также неантропоцентрической. Ницше подчеркивает необходимость практики для преодоления антропоцентрической перспективы:

Мы хотим излечиться от великого основополагающего безумия — *мерить все по себе* <...> словно все *вертится вокруг нас*. Человек идет по улице и думает, что на него обращены все взгляды. <...> Необходимо *практиковаться* в том, чтобы видеть *иными глазами*: видеть независимо от человеческих отношений, стало быть, *объективно* [sachlich]! Излечиться от человеческой мании величия! (KSA 9, 11 [10]).

Результатом такого процесса становится преобразенный способ самовосприятия:

Описать историю *ощущения «я»* <...> Возможно, она завершается признанием вместо «я» отношений и вражды между вещами и тем самым *многообразием* и его законов: включая наше *стремление освободиться от иллюзии «я»*. <...> Преобразовать *ощущение «я»!* Ослабить личную тенденцию! Приспособить глаз к актуальности вещей! (KSA 9, 11 [21]).

И далее: «Задача: *видеть вещи, как они есть!* Средство: обрести способность видеть сотней глаз, принадлежащих разным лицам» (KSA 9, 11 [65]).

## Три тела Будды

Поскольку буддизм является философией «не-самости», откуда же еще черпать вдохновение, когда требуется прозреть в иллюзорность эго? В некотором смысле эта задача лежит в основе буддийского пути. Как же буддизм описывает мир с неантропоцентрической и мироориентированной перспективой? В раннем буддизме для выражения взаимозависимости и взаимосвязи всех вещей применяется доктрина *pratitya-samutpada*. В буддизме Махаяны существует теория трех тел Будды, описывающая мир как космическое тело Будды.

Буддизм Махаяны исходит из картины мира, которая радикально отличается от господствующих в наше время ньютоновских представлений о времени и пространстве и основывается на доктрине трех тел Будды — *трикае*. Согласно этой теории, Будда проявляет себя в трех телах, модусах или измерениях. Во-первых, в своей исторической манифестации в качестве Шакьямуни Будда обладает *нирманакаей*, сотворенным телом, проявленным во времени и пространстве. Во-вторых, как архетипическая манифестация Будда может проявлять себя в качестве совершенной небесной формы в величественных райских сферах, пользуясь *самбхогакаей*, или телом блаженного общения. В-третьих, воплощая сам принцип просветления, Будда манифестирует себя в форме *дхармакаи*, реального или истинного тела, интерпретируемого также как высшая реальность.<sup>1</sup>

Согласно картине мира, принятой в буддизме Махаяны, реальность (*дхармакаю*) нельзя считать собранием безжизненных объектов, но живым участником осознания и исцеления. Сама реальность постоянно содействует достижению всеми существами универсального освобождения. Сакральное имманентно пространству и времени. Такая картина мира влечет огромные сотериологические последствия для духовной практи-

ки. Вместо стремления к достижению высших состояний индивидуального сознания или к терапевтическому успокоению ее смыслом становится воплощение, причастность, участие или обретение спасительной близости с самой реальностью.

Согласно Догэну, высшая реальность *дхармакаи* должна интерпретироваться не онтологически как трансцендентное космическое Существо, которое вмещает в себя или проецирует мир, но как фундаментальная деятельность самого мира. Для Догэна все сущее само является благодатью Будды. Результатом самопреодоления выступает реализация того, что Догэн называет «истинным человеческим телом» (*синдзицунинтай*): телом, преобразенным посредством самосовершенствования.<sup>2</sup> Для Догэна тело и ум не только переплетены друг с другом, но также едины со всем миром: «Вся земля есть истинное тело Будды, вся земля есть врата к освобождению, вся земля есть глаз Будды-Вайрочаны, и вся земля есть *дхармака* буддийской самости».<sup>3</sup>

Индивидуальная психофизическая сфера расширяется до космических масштабов. Догэн использует такие выражения, как «тело-ум Дхармы», «тело-ум Будд и предков». Поэтому понимание возможно только за счет участия в этой тотальности. Тогда истинное человеческое тело функционирует свободно и совершенно в гармонии со всей вселенной:<sup>4</sup> «Вся вселенная есть не что иное, как данное человеческое тело (*синдзицунинтай*); рождение и смерть, приход и уход являются истинным человеческим телом».<sup>5</sup>

Для Догэна способ, которым мы организуем свой опыт в сфере мышления и языка, также включен в универсальную благодать Будды\* — последняя не

\* Англ. *buddhahood* чаще переводится как «состояние Будды», однако в контексте данного исследования такой перевод был бы неадекватен. — *Примеч. пер.*

является некоторой метафизической характеристикой определенного высшего Существа, но скорее указывает на непрерывную деятельность, внутренне присущую временности всех явлений.<sup>6</sup> Она может быть охарактеризована как форма «имманентной трансцендентности», что, однако, отличается от западных понятий об имманентности (например, понятия об имманентном порядке в природе, которую можно объяснить в ее собственных терминах, независимо от существования за ее спиной трансцендентного сверхъестественного творца).<sup>7</sup>

Можно ли такой космический способ представления мира найти также у Ницше? Это не исключено, если интерпретировать его понятие воли к власти как космическое тело. Грэм Паркс предложил именно такое толкование: волю к власти следует понимать как несубстанциальное силовое поле интерпретативных (*interpretive*) влечений, в котором ум, тело и мир неразделимо пропитывают друг друга. Такая интерпретация воли к власти параллельна понятиям буддизма Махаяны о реальности как космическом теле.

*Воля к власти  
как космическое тело*

Грэм Паркс говорит о том, что в «Так говорил Заратустра» присутствует идея возвращения к обожествлению природы.<sup>8</sup> Воля к власти представлена как неантропоцентрическая перспектива, с которой природа и неодушевленный мир («земля») выглядят божественными сами по себе. Заратустра призывает своих слушателей «хранить верность земле». Паркс утверждает, что ницшевское понятие воли к власти можно интерпретировать как указание на божественность космоса в рамках нового дионисийского пантеизма.

Жизнь есть постоянное самопреодоление и воля к власти, однако

если из этого следует отречение от традиционного Бога и морали, то это не относится к пантеистическому космосу, полному имманентных божеств. Но чтобы ощущать мир таким способом, то есть как игру воли к власти, занятой непрерывным самопреодолением, надо осознать на опыте идею вечного возвращения.<sup>9</sup>

Любой, кто способен усвоить идею вечного возвращения, переживает мир как силовое поле божественной игры.<sup>10</sup> Паркс утверждает, что ницшеовское понимание мира как воли к власти «изображает космос в виде силового поля интерпретативных влечений. Такое понимание, созвучное множеству даосских и махаянско-буддийских идей, эффективно помогает избавиться от антропоцентризма».<sup>11</sup>

Интерпретация воли к власти как «космического тела» наделяет смыслом фрагмент из рукописей Ницше, где он говорит о нашей способности ощущать себя почками одного дерева (KSA 9, 11 [7]). Это проливает также свет на загадочный и вызывающий аспект ницшеовской мысли, на который обращает внимание Паркс: многообразие влечений может простираться дальше, чем мы это допускаем. В «Веселой науке» (54) Ницше в плане только что заявленной им экспериментальной философии («Веселая наука», 51) рассуждает, что наши телесные влечения могут быть трансперсональными, связанными с архаическими источниками: «Я сделал для себя *открытие*, что древнее человечество и животный мир, весь возраст и прошлое всех живых существ длится во мне, чтобы творить [*fortdichtet*], любить, ненавидеть и судить» (JS 54). Паркс комментирует так:

Эксперимент, к постановке которого Ницше побуждает своих читателей, предполагает допущение, что влечения,

составляющие наш актуальный опыт, укоренены в архаическом прошлом: не только в нашей личной предыстории, но в прошлом человеческой расы — и еще глубже, в животном прошлом.<sup>12</sup>

Данная цитата указывает на однозначно неантропоцентрическую природу взглядов Ницше на самопреодоление. Он пишет в «Веселой науке» (349), что как естествоиспытатель человек должен покинуть свой человеческий угол. Самопреодоление для Ницше — не персональная задача: в высшем смысле это содержание всей жизни преодолевает себя в индивиде и через него. Индивид — только арена, на которой разыгрывается этот безличный процесс. Для Ницше задача самопреодоления решается не субъектом, он лишь часть самопреодоления жизни.<sup>13</sup> Однако поскольку индивид, представляющий собой констелляцию влечений, в итоге является частью общего древнего наследия и частью всей природы, самопреодоление в конечном счете оказывается космическим актом. Поэтому когда Ницше в части II «Так говорил Заратустра» вводит понятие воли к власти, он делает это в главе под названием «О самопреодолении» (TSZ II, 12). Однако теперь это уже не персональное самопреодоление, но неантропоцентрическое самопреодоление самой жизни. Ранее Заратустра уже говорил, что «человек есть нечто такое, что должно быть преодолено» (TSZ Prologue, 3). Теперь он открывает нам, что жизнь есть то, «что всегда должно себя преодолевать» (TSZ II, 12).

Непрекращающийся поток самопреодоления составляет основу творческой деятельности: «Становление как изобретение, воление, отрицание самости как самопреодоление: не субъект, а делание — позитивное, творческое» (KSA 12, 7 [54]). Индивидуальное самопреодоление теперь отступает, позволяя этому потоку самопреодоления работать через человека, не стеснен-

ного никакой телеологией.<sup>14</sup> Как отмечает Паркс, полное включение в эту творческую активность является источником любой творческой воли:

Для Заратустры, насколько люди чувствуют себя подчиненными трансцендентным силам в форме божеств, настолько им будет не хватать веры в собственную волю к созиданию. Но если они готовы встретиться лицом к лицу с непостоянством «становления» и полностью включиться в циклы смерти и возрождения, разрушения и созидания, которыми характеризуется мир такого божества, как Дионис, это самопреодоление позволит силам творческой воли работать и играть — возможно, даже плясать — в них самих.<sup>15</sup>

Мироориентированная перспектива воли к власти взирает на природу, минуя категории субъекта и объекта. Однако сама грамматика используемого нами языка предполагает субъект и объект. В этом смысле интересно, что в японском языке такого нет. Зачастую явно используется только глагол, что служит огромным преимуществом при изображении картины мира, в которой мир не овеществлен. Как утверждает Окости, японский термин, обозначающий природу, *сидзэн*, изначально не указывал на нечто объективное или овеществленное, представшее человеку или внешнее ему, но, скорее, выражал спонтанный образ бытия всех вещей. В своем исходном значении это слово не принимает формы существительного, но только прилагательного или наречия, связанного с нашими терминами «естественно» или «по природе».<sup>16</sup> С такой точки зрения, люди сущностно не отличаются от других существ и понимаются как часть общего с ними царства.

### Практика самопреодоления без самости: расставание с садовником

Мироориентированное описание мира как воли к власти есть, однако, только теоретическое решение. Возможно ли вообще самопреодоление без самости в качестве философского *аскезиса*, и как это могло бы выглядеть? Уже говорилось, что, сравнивая Ницше с буддизмом, Моррисон использует буддийскую практику *читта-бхаваны* для пояснения ницшевской «аналогии с садовником», культивирующим влечения. Вопрос, который в связи с этим возникает: кто именно решает заставить эти безличные влечения служить самодисциплине? Ницше ясно дает понять, что это делает не сам индивид. Поэтому, согласно Парксу,

Моррисону не удастся разглядеть несостоятельность своего предположения о том, что самопреодолением занимается именно «я», поскольку он не задается (очень буддийским) вопросом, который столь часто ставит Ницше: кто, какое влечение или какая группа аффектов выступает агентом воления, дисциплинирования и тому подобного в данной конкретной ситуации?<sup>17</sup>

В своем раннем творчестве для описания самопреодоления Ницше часто пользуется активными метафорами. В дальнейшем мы находим у него много пассивных и даже фаталистических формулировок, подразумевающих процесс созревания, беременности, органического роста и отсутствия борьбы, подчеркивающих возможность трансценденции и открытости. Метафорически это выражает Заратустра, говоря, что «лев должен погибнуть». Льву необходимо расстаться с чувством «я волен», отучиться от своего героического воления, расстаться со своей волей к знанию и истине, поскольку «потерянный в лабиринте человек, что бы он нам ни говорил, ищет никакую не истину, а только свою Ариадну» (KSA 10, 4 [55]).

Для Ницше достижение самообладания (self-mastery) есть только первый шаг на пути к самопреодолению. Первая стадия — это «дошкольное обучение духовности [*Geistigkeit*]», состоящее во «взятии под контроль сдерживающих инстинктов» (TI 8, 6). Человек утрачивает этот дух и самоконтроль, когда становится достаточно сильным и больше в них не нуждается (TI 10, 14). В этот момент он может вернуть своим влечениям свободу с тем результатом, что теперь они будут «следовать нашим лучшим склонностям» (KSA 12, 1 [122]). Поэтому если самообладание было первым шагом, то вторым является самозабвение, а последним станет самопреодоление. Паркс говорит об этом так:

Финальная стадия самопреодоления заключается в том, чтобы после продолжительной практики самообладания осмелиться ослабить дисциплину и довериться естественной спонтанности. <...> Окончательная релаксация происходит благодаря тому, что эго, которое в другом случае контролировало бы процесс, оказалось преодолено — растворилось в плюрализме влечений — в ходе длительной самодисциплины. За дисциплину отвечают разнообразные влечения (их группы), и наступает момент, когда необходимость в дисциплине отпадает, поскольку эти разные группы уже научились жить в гармонии друг с другом.<sup>18</sup>

Как говорилось в главе 6, влечения могут находиться под контролем доминантного инстинкта, так что человек функционирует как согласованное целое. Ницше, например, восхищается Гёте, которому удалось с помощью дисциплины обрести целостность. С самоориентированной перспективы самопреодоление означает преодоление распыления воли, своего рода анархии, когда теряется контроль над инстинктами.

Ницше все больше пишет о таком распылении в терминах декаданса: «Ничто не занимало меня так

глубоко, как проблема декаданса — у меня были причины» (CW, Foreword). Логика декаданса заключается в окончательном «нет» жизни: «...декаданс есть воля к чему-то иному, воля изменить мир, воля, противостоящая жизни, — воля к спасению».<sup>19</sup> Быть декадентом значит быть против жизни. Ницше читал эссе Поля Бурже о декадансе<sup>20</sup> и соглашался с его анализом: «Декаданс проявляется в недостатке как энергии, так и главного организующего влечения, контролирующего эту энергию. Он означает угасание или загнивание предыдущего состояния жизнеспособности».<sup>21</sup> Однако проблема декаданса в том, что его нельзя преодолеть за счет сознательных волевых попыток в этом направлении. Как отмечает Бенсон,

на самом деле декаданс работает как центростремительная сила, постоянно влекущая человека назад к его центру. Как бы человек ни пытался преодолеть декаданс, ему не избежать его мощного притяжения. Даже самосознательная попытка преодолеть декаданс все равно оказывается еще одним проявлением (и, возможно, самым опасным проявлением) декаданса.<sup>22</sup>

Чем сильнее человек реагирует на декаданс, тем бесполезнее получается реакция. Поэтому единственный выход — не реагировать на него, как-то выйти из этой нисходящей спирали, забыть самость и позволить бессознательным процессам делать свое дело. Ницше пытается проанализировать, как может выглядеть этот процесс:

Верное действие в любом случае является совершенно бессознательным и вовсе не волевым; сознательность есть выражение несовершенного и часто болезненного личного состояния. Личное совершенство, как зависящее от воли, так и сознательное <...> является карикатурой, разновидностью внутреннего противоречия. <...> Потому что малейшая степень сознательности делает совершенство невозможным... (KSA 13, 14 [128]).



Все сознательные попытки человека стать самим собой фактически только мешают этому процессу. С этой точки зрения, любая самоориентированная модель самопреодоления становится весьма проблематичной. Если «я» признается иллюзорным, любая сознательная попытка самопреодоления с такой же необходимостью признается тщетной. Наоборот, требуется именно готовность смириться перед хаотической реальностью, покинуть границы «я».

Когда речь идет о совершенствовании, имеется в виду не сознающий субъект, обрезавший сад влечений по определенному шаблону. Влечения обладают собственной целесообразной структурой. Самопреодоление происходит в контексте иерархического процесса упорядочивания влечений. Конкретные личные влечения формируют иерархию, позволяющую одним из них перенаправлять другие, так что в итоге получается единство выражения. Метафорой такого процесса может служить футбольная команда, в которой игроки могут подстраиваться друг под друга и по очереди выполняют роль капитана.

С такой перспективы воспитание влечений сводится фактически к самовоспитанию тела. Это нечто обратное обычному отношению, когда для управления телесными влечениями требуется сознающий субъект. Все происходящее контролируется тем, что Ницше называет «некоторого рода центральным комитетом, в котором имеют свой голос и власть разные *доминантные желания*» (KSA 13, 11 [145]).

Целью такого телесного совершенствования является не само по себе физическое здоровье, но приобретение способности «всматриваться в мир как можно *большим* количеством глаз» и возможность «создавать себе для этого глаза» (KSA 9, 11 [141]). Такие новые способы видения позволяют нам преодолеть закоренелые методы мышления, чувствования и делания, протекающие из иллюзии автономного эго. Человек после

этого может усвоить радикально новую, «пробужденную» перспективу, в которой эго сознает свой статус простого инструмента «большого разума» тела.

### *Догэн о самозабвении*

Проблема описания самопреодоления без самости пронизывает всю деятельность Догэна. В очерке «Гэндзёкоан» он пытается описать разницу между самоориентированной перспективой на самопреодоление и перспективой, ориентированной на мир, когда самость остается позади: «Выдвигать самость вперед, чтобы проверить-на-практике (*сюсё*) мириады вещей, — это иллюзия; когда мириады вещей выступают вперед и проверяют-на-практике самость — это просветление».<sup>23</sup>

Для Догэна опытное осознание (воплощенное понимание) такой мироориентированной перспективы связано с самозабвением. В дзадзэн можно, забыв малое «я», осознать себя Самостью, неотделимой от великого мира природы: «Изучать Путь Будды значит изучать себя. Изучать себя значит забыть себя. Забыть себя — это значит быть удостоверенным мириадами вещей [мира]».<sup>24</sup> Дэвис понимает видение Догэном такого самопреодоления без самости как

постоянную практику просветления, как нескончаемый путь открытий <...> недуалистический и лишенный воления перспективизм. Это перспективизм, поскольку реальность в каждый момент времени поворачивается одной из своих сторон. С позиции неведения эта сторона определяется волей эго-субъекта, который берет и устанавливает горизонт, ограничивающий (фильтрующий или «схематизирующий») возможность вещи себя показать. С просветленной точки зрения, этой стороне позволено открыть себя через событие, в котором самость «забыла себя» в ангажированной, но произвольной открытости к присутствию вещей.<sup>25</sup>

Ницше описал бы это так: забывая себя, человек больше не пытается познать природу, проецируя на нее свои антропоморфные иллюзии, но способен воплотить ту перспективу, что его собственный телесно-умственный организм есть часть природы, ни больше ни меньше: природы, понимаемой как лишенное цели и смысла целое (воля к власти). С такой перспективы возможно истинное утверждение. Дзадзэн как соматическая практика направлена на устранение усвоенной «базовой погрешности» — эгоцентрической перспективы, с которой человек ощущает себя самостоятельным субъектом, отдельным от объективного мира, и когда совокупность воля к власти, составляющих телесно-умственный организм человека, действует спонтанно в соответствии с «природой». Это значит, что исчезает статическое ощущение самости и остается только непрерывное сбрасывание кожи, постоянное становление и бесконечная игра воля к власти в их взаимной борьбе. Преображение не случается в результате произвольного самоутверждения, но является событием, в котором человек может в лучшем случае охотно участвовать. Процесс интерпретации и усвоения никогда не останавливается; мироориентированная практика самопреодоления позволяет беспрепятственно участвовать в этом процессе просветления (*illuminating*) и сотворения реальности во взаимной зависимости.

Идея Догэна об открытости к присутствию вещей и его радикально имманентная, «плотская» точка зрения на просветление допускает довольно непривычный для Запада взгляд на дзэн и дзэнскую практику: это не столько универсальная духовность, ведущая к трансцендентальному мистическому религиозному опыту «за пределами ума», но имманентное утверждение и даже сакрализация данного ума и данного тела. Однако, хотя понимание Догэном просветления как воплощения универсальной благодати Будды указывает на ради-

кальную онтологическую имманентность, он все-таки говорит о реализации просветления в терминах кардинально трансформированного нового взаимоотношения с миром, указывая на возможность эпистемологической трансценденции. У нас есть возможность выйти за пределы обычных способов мироощущения.

Является ли идея Догэна о непрерывной практике самозабвения полезной перспективой для изучения ницшевской философии самопреодоления? Можно ли обнаружить аналогичные идеи в творчестве Ницше?

### *Как стать самим собой*

Самые неожиданные и потрясающие мысли Ницше о самопреодолении мы находим в «Ессе Номо». О том, как воспитание собственных влечений сделало его тем, кто он есть, Ницше говорит здесь в строго имморальных и физиологических терминах. Даниэль Ко-нуэй комментирует это так:

Здесь он описывает не свои существенные и выдающиеся достижения, но «все те мелочи, которым, как правило, никто не придает значения» (ЕН II, 10). Откровенно попирая базовые доктрины «своей морали», он говорит не об *Übermensch*, Антихристе, целенаправленном забвении или храбрых воинах, но о своих прозрениях относительно *диеты* (ЕН II, 1). Рассказывая обо «всем, к чему следует серьезно относиться в жизни», он поднимает не вопросы, которые беспокоят королей, судей и священников, но более фундаментальные «проблемы питания, жилища, духовной диеты, обращения с больными, чистоплотности и погоде» (ЕН IV, 8). Посредством своих, на первый взгляд, бесполезных опытов с питанием, местонахождением, климатом и рекреацией он постепенно становится тем, кто он есть.<sup>26</sup>

Самопреодоление он неожиданно сводит к созданию правильных условий для тела и духа. Совет, кото-

рый дает Ницше относительно питания (в самом широком смысле слова): «...как следует лично вам питаться, чтобы приобрести как можно больше силы, *virtù* в ренессансном смысле добродетели без примеси моралина» (ЕН II, 1). За этим следует обсуждение немецкой и английской кухни. Однако нам не следует забывать, что в «По ту сторону добра и зла» (230) Ницше говорит о том, что ум более всего напоминает желудок. Затем он продолжает обсуждать вопросы места, климата и отдыха.<sup>27</sup>

Ницше подчеркивает ненужность какой бы то ни было борьбы и описывает самопреодоление как физиологический и подсознательный процесс, нечто такое, что вызревает в нас под поверхностью сознания. Максиму «узнай себя» он считает губительным рецептом. Чтобы стать самим собой, нельзя лелеять никакой идеи о том, кто ты есть, и держаться подальше от всех великих императивов.

Становление собою предполагает, что человек не имеет даже самого отдаленного представления о том, что он такое. С этой точки зрения, свой собственный смысл и ценность имеют даже жизненные *ошибки*, временные блуждания и окольные пути, промедления, «скромности», серьезность, потраченная на задачи, которые лежат по ту сторону *собственно задачи*. <...> Там, где *nosce te ipsum* [узнай себя] было бы рецептом гибели, разумом становится самозабвение, непонимание себя, умаление себя, сужение, сведение себя к чему-то посредственному. <...> Вся поверхность сознания — а сознание *есть* поверхность — надо хранить чистой от какого бы то ни было великого императива. Надо остерегаться даже всякого величественного слова, всякой величественной позы! Это сплошные опасности,<sup>\*</sup> что инстинкт «поймет себя» слишком рано — меж тем в глубине постепенно растет организующая, призванная к господству

\* Выражение «это сплошные опасности» в цитируемом переводе, пожалуй, звучит несколько двусмысленно. Ницше, скорее, имеет в виду, что «это чревато тем...». — *Примеч. пер.*

«идея» — она начинает повелевать, она медленно выводит *обратное* окольных и ложных путей, она подготавливает *отдельные* качества и способности, которые однажды проявят себя необходимым средством для целого, — она выстраивает поочередно все *служебные* способности еще до того, как даст знать что-либо о доминирующей задаче, о «цели» и «смысле»\* (ЕН II, 9).

Метафоры самосовершенствования и самопреодоления, которые предполагают сознательное движение к эмансипации и подлинности, обеспечивающим суверенность индивида, уступают дорогу метафоре самозабвения, непонимания себя, с тем чтобы не помешать «руководящей идее», произрастающей под поверхностью сознания. Судя по всему, с точки зрения Ницше, любая сознательная попытка стать самим собой в итоге оказывается тщетной.<sup>28</sup> Даже на собственное самопреодоление он смотрит с такой же неантропоцентрической перспективой:

Я не могу припомнить, чтобы мне когда-нибудь приходилось стараться, — в моей жизни нельзя указать ни единой приметы *борьбы*, я составляю противоположность героической природы. Чего-то «хотеть», к чему-то «стремиться», иметь в виду «цель», «желание» — ничего этого я не знаю из опыта. Даже в данное мгновение я смотрю на свое будущее — *широкое* будущее! <...> Я нисколько не желаю, чтобы нечто становилось иным, чем есть; я сам не хочу становиться иным <...>. Но так жил я всегда. У меня не было никаких желаний<sup>\*\*</sup> (ЕН II, 9).

Это высказывание приводит в замешательство. Оно исторически некорректно и даже кажется неискренним. Сам Ницше должен был бы понимать, что подобные заявления о себе явно неправдивы. Но давайте попробуем связать эту точку зрения на самопреодо-

\* Ницше Ф. ПСС. Т. 6. С. 219.

\*\* Там же. С. 220.

доление с другой метафорой, используемой Ницше, а именно с метафорой беременности. Ницше говорит о «состоянии чрезвычайного напряжения, на которое беременность обрекает дух» (ЕН II, 3). В «Утренней заре» (552) он уже писал о «святом состоянии беременности»:

Есть ли более святое состояние, чем беременность? Делать все, что мы делаем в неизъяснимой вере, что это должно как-то способствовать происходящему внутри нас! <...> Все скрыто и непредсказуемо (*ominous*), мы не знаем о том, что происходит, мы ждем и пытаемся быть *наготове*. <...> Оно растет, оно идет к свету: мы не вправе судить ни о его значимости, ни о часе его появления. Все, что мы можем сделать, — это его хранить. «То, что здесь растет, гораздо больше нас» — вот наша самая сокровенная надежда <...> — именно в таком состоянии посвящения должен жить человек! Это состояние, в котором можно жить! (D 552).

Замечания Ницше о беременности следует читать, принимая во внимание взгляды Диотимы из *Symposium* (*Lieblingsdichtung* Ницше):

Дело в том, Сократ, что все люди беременны как телесно, так и духовно, и, когда они достигают известного возраста, природа наша требует разрешения от бремени. <...> Поэтому, приблизившись к прекрасному, беременное существо проникается радостью и весельем, родит и производит на свет. <...> Вот почему беременные и те, кто уже на сносях, так жаждут прекрасного — оно избавляет их от великих родильных мук.\*. 29

Мюллер-Лаутер указывает, что Ницше называет принесение потомства реальным достижением индивида и, следовательно, его «высшим интересом»; он понимает деторождение как «высшее выражение власти»,

\* Платон. Соч. В 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 2. С. 137 («Пир», 206 с—е).

проистекающее из «самого ядра человека» (KSA 12, 7 [9]). С другой стороны, как отмечает Мюллер-Лаутер, деторождение есть окончательный отказ от власти: тело отдает всю свою власть ради производства нового тела.<sup>30</sup> С точки зрения Мюллера-Лаутера, это в принципе противоречит ницшевскому базовому понятию о конфликтующих волях к власти.

Диотима не различает мужское отцовство и женские роды. Она описывает деторождение как процесс откровения, способствования проявиться тому, что каждый несет в себе. Выраженная в «Ессе Ното» точка зрения на «становление самим собой» подразумевает такое откровение и рождение того, что внутри.

### Природа Будды

Идея о чем-то заложенном внутри, возможно, вполне соответствует представлениям буддизма Махаяны о том, что в момент просветления Будда осознал, что все без исключения существа обладают одинаковой природой и способностью к просветлению. Все разумные существа обладают природой Будды, внутренним потенциалом для того, чтобы реализовать просветление. Природу Будды не следует понимать как своего рода врожденную самость, она пуста и не имеет определенных признаков. Это представление, восходящее к некоторым раннебуддийским философским школам, полностью получило развитие только в махаянской доктрине *татхагатагарбхи*, широко распространенной у буддистов Восточной Азии.

«Гарбха» означает как зародыш, так и чрево («Татхагата» значит «Будда»). Не только каждый человек глубоко внутри — будда, но весь мир — это одно огромное чрево, в котором зарождаются будды. По одним представлениям, посредством буддийской практики можно реализовать свою природу Буд-

ды (в смысле ее актуализации и демонстрации). По другим — просветление Будды привело к просветлению всего мира. Рассказывается, что в момент своего просветления Будда объявил, что и он, и вся земля мгновенно стали просветленными, что горы, реки, травы и деревья осознали свою внутреннюю природу Будды.

В традиции дзэн понятию природы Будды придается огромное значение. Бодхидхарма превосходно выразил это так, что дзэн означает «прямое указание на ум, прозрение собственной природы и достижение благодати Будды». Практика дзэн направлена на прозрение своей истинной природы.<sup>31</sup> Однако Догэну такая формулировка представляется слишком односторонней в отношении характера истинной самости. В его понимании дзэнская практика не связана с прозрением своей истинной природы (осознанием врожденной природы Будды как сущности, сокрытой в человеке), но направлена на непрерывное осознание того, что все сущее есть природа Будды (пробуждение к пониманию фундаментальной взаимозависимости всего сущего). Догэн не согласен с теми, кто считает целью дзэнского аскезиса прямое прозрение в природу реальности, прорыв к своей истинной природе или видение своей истинной природы, по-японски называемое *кэнсё*. Поэтому он по-новому истолковывает смысл стандартного махаянского тезиса, утверждающего, что «все живые существа обладают природой Будды»: в его понимании это означает, что «все сущее/все существа есть природа Будды».<sup>32</sup>

Ницше, скорее всего, согласился бы с Догэном в его неприятии любых претензий на такое понимание высшего прозрения. Но существует ли у него понятие, аналогичное «природе Будды»? В некоторых местах своих сочинений для интерпретации последствий процесса самопреодоления Ницше обращается к теме первой и второй природы. На протяжении его текстов

перспектива раскрытия этой темы преобразуется из ориентированной на других в самоориентированную и затем в мироориентированную.

### *Первая и вторая природа*

Во втором «Несвоевременном размышлении» Ницше рассуждает о второй природе в негативном ключе: попытка преодолеть ошибки прошлого в лучшем случае ведет к образованию новых инстинктов — второй природы, которая выжигает и иссушает нашу первую природу: «Мы обзаводимся новой привычкой, новым инстинктом, второй природой для того, чтобы первая природа иссохла» (ТУ II 3). Однако он добавляет, что первая природа когда-то начинала, как вторая, и что любая восторжествовавшая вторая природа становится новой первой природой.

Можно определить эту точку зрения на первую и вторую природу как перспективу, ориентированную на других. Искатель мудрости должен сформировать вторую природу, которая вырастет из первой природы и заставит его от нее оторваться. На стадии ориентации на других искатель отчуждается от своей первой природы в ходе воспитания. Общественная мораль мешает ему осознать, кто он есть. Общество ставит перед ним всевозможные высокие цели, к которым нужно стремиться. Ницше вдохновлялся идеализмом Шопенгауэра и Вагнера. Начинаящий практикант дзэн может руководствоваться конвенциональными буддийскими целями: жаждой просветления, желанием прекратить страдание. Верблюд, уходящий в пустыню, имеет отношение к собственному аскетизму Ницше в духе «Человеческого, слишком человеческого» и его аскетической попытке эмансипироваться от Вагнера и Шопенгауэра. Превращение верблюда во льва означает его собственное духовное освобождение от общепринятой морали.

Несмотря на то что в итоге вторая природа должна быть преодолена, а первая природа — восстановлена, формирование второй природы является необходимой стадией на пути к мудрости.

*Первая природа.* — Способом, который теперь лежит в основе нашего воспитания, мы, прежде всего, приобретаем *вторую природу*: называя нас взрослыми, зрелыми и практичными, мир судит по ней. Некоторые из нас подобны змеям, сбрасывающим кожу, когда под ней созрела их *первая природа*. У большинства людей она, однако, иссыхает (D 455).

Воспитание обеспечивает нас второй природой как защитной змеиной кожей, под которой наша первая природа беспрепятственно развивается и вызревает. Большинство людей, однако, неспособны сбросить эту кожу после того, как созреет их первая природа. Поэтому их первая природа в итоге иссыхает. Только очень немногие люди достаточно похожи на змей, чтобы не дать своей первой природе съежиться под кожей второй природы и однажды ее сбросить.

Такое пассивное *созревание* — и конечное открытие — первой природы человека следует отличать от активного *развития* второй природы. В своих тетрадях Ницше пишет: «Мое существо *открывает* себя — *развивается* ли оно? Начиная с детства, перегруженное окружающей природой и заимствованным знанием. Я открываю себя» (KSA 8, 28 [16]). В «Страннике и его тени» он говорит: «В один прекрасный день, когда, по общему мнению, человек уже давно воспитан, он *открывает самого себя*: тогда-то и начинается дело мыслителя, тогда-то и настает пора звать его на помощь — не в качестве воспитателя, а как воспитавшего себя человека, обладающего опытом»\* (WS 267). Если на стадии ориентации на других человеку нужен учи-

\* Ницше Ф. ПСС. Т. 2. С. 616.

тель и воспитатель, то на самоориентированной стадии ему нужен только пример. Возможно, в «Ессе Ното» Ницше представляет себя таким примером для некоторых (будущих) читателей.

Однако взаимоотношения между первой и второй природой более сложные. В декабре 1882 года в двух письмах Ницше обращается к различию между первой и второй природой для того, чтобы ответить на некоторые критические замечания своего друга Эрвина Роде, предположительно касающиеся «Веселой науки», вышедшей в том году. Очевидно, на Роде не произвела впечатления новооткрытая жизнеутверждающая манера поведения Ницше. В письме Гансу фон Бюлову Ницше пишет:

Почему я должен переживать, когда мои друзья оценивают мое теперешнее свободное духом [*Freigeisterei*] поведение как эксцентричное, принятое через силу *решение*, идущее вразрез с моими естественными склонностями? Разумеется, это может быть «вторая природа»; но я докажу, что только благодаря этой второй природе я полностью овладел своей первой природой (KSB 6: 344).

Здесь имеется в виду, что, по мнению Ницше, Роде не смог отличить *историческую* первую природу Ницше от его *подлинной* первой природы (которая теперь может проявиться сквозь приобретенную вторую природу). В письме самому Роде Ницше выражается несколько иначе:

Да, я действительно обладаю «второй природой», однако не затем, чтобы разрушить первую, но чтобы *поставить* ее. От своей «первой природы» я бы уже давно сгинул — и ей чуть не удалось меня погубить. То, что вы говорите об эксцентричном решении, кстати, совершенно *справедливо*. Я могу точно назвать место и время. Но кто именно *принял это решение?* — Нет никаких сомнений, мой дорогой друг, в том, что это сделала моя *первая* природа: это *она захотела жить*» (KSB 6: 345).

Здесь Ницше утверждает, что именно его первая природа решила позаботиться о второй природе, чтобы защитить организм «Ницше» от самого себя. В «Ессе Ното» он пишет о восстановлении своей первой природы: «Эта спрятанная в самой глубине самость, которую словно погребли заживо, чтобы заставить молчать, и придавили *необходимостью* обращать внимание на другие самости (а ведь именно для этого предназначено чтение!), медленно, робко, неуверенно пробуждалась — и вот, наконец, *вновь заговорила*» (ЕН III НАН, 4).

Также и в «Утренней заре» Ницше пишет о «Страннике и его тени» как о возвращении к себе. Таким образом, вторая природа не отчуждает от первой природы, но служит защитной оболочкой, чтобы не погибнуть от нее преждевременно. Ретроспективно Ницше осознает, что его собственный духовный аскетизм выполнял важную функцию: сохранить свою первую природу. Именно первая природа заставляла искать вторую природу как защитную оболочку. Вторая природа может работать на благо первой.

Остается вопрос, как следует толковать эту первую природу. Если это не какая-либо внутренняя сущность, ее можно понимать только как саму жизнь. Возврат к первой природе означает, что в человеке прорывается наружу жизнь. Когда это как приобретенная вторая природа преодолевается, человек производит на свет саму жизнь во всей ее дионисийской энергии. Человек становится площадкой, где в полной мере разыгрывается самопреодоление жизни. Именно так следует понимать самопреодоление без самости.

В части II я организовал диалог между Ницше и разными представителями традиции дзен по поводу философского *аскезиса*, его деконструктивных и конструктивных аспектов и таких признаков, как неэссенциализм, нетелеологичность и неантропоцентризм. Однако остается вопрос: какова цель этого *аскезиса*?

Существует ли здесь *summum bonum*, некоторого рода искупление или спасение, которое может быть достигнуто или реализовано? В буддийских традициях этой *summum bonum* несомненно является просветление. Что сказал бы Ницше о буддийском просветлении? Одну его концепцию, понятие нирваны в том виде, как оно присутствует в Палийском каноне, Ницше отверг (судя по всему, как говорилось в главе 1, посмотрев на нее глазами западных интерпретаторов XIX века, таких как Ольденберг). А что сказал бы Догэн о ницшевской критике искупления? Достигает ли ницшевский *аскезис* кульминации в чем-то подобном дзэнскому просветлению или не-просветлению? На этих вопросах я останавлиюсь в части III.

### Примечания

<sup>1</sup> Keown D. «trikāya» // Encyclopedia.com: A Dictionary of Buddhism. www.encyclopedia.com/doc/1O108-trikya.html (accessed 06.09.2010).

<sup>2</sup> Nagatomo Sh. Attunement Through the Body. P. 165.

<sup>3</sup> Dōgen K. Shōbōgenzō, Yūibutsu Yōbutsu // Arifuku K. The Problem of the Body in Nietzsche and Dōgen. P. 223.

<sup>4</sup> Kim H.-J. Eihei Dōgen — Mystical Realist. P. 104.

<sup>5</sup> Dōgen K. Shōbōgenzō, Shinjingakudō // Kim H.-J. Eihei Dōgen — Mystical Realist. P. 104.

<sup>6</sup> Ким отмечает, что хотя Догэна можно охарактеризовать как «мистического реалиста» (Kim H.-J. Eihei Dōgen — Mystical Realist), его мистицизм весьма далек от западных и восточных форм апофатического мистицизма, где Бог, Дао, Брахман считаются невыразимыми и познаются только через систематическое отрицание языка и мышления. Для Догэна воплощение универсальной благодати Будды происходит как раз посредством языка и мышления (Kim H.-J. Dōgen on Meditation and Thinking... P. 90).

<sup>7</sup> Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge: The Belknap Press, 2007. P. 15.

<sup>8</sup> Parkes G. Nature and the human «redivinized»: Mahāyāna Buddhist themes in Thus Spoke Zarathustra // Nietzsche and the Divine. P. 181—199.

<sup>9</sup> Ibid. P. 189.

<sup>10</sup> Ibid. P. 194.

<sup>11</sup> Ibid. P. 184.

<sup>12</sup> Parkes G. Composing the Soul... P. 305—307. См. также: Parkes G. Nietzsche and early Buddhism. P. 262.

<sup>13</sup> См.: Conway D. W. Life and Self-Overcoming // A Companion to Nietzsche / Ed. K. A. Pearson. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. P. 532—547.

<sup>14</sup> Мюллер-Лаутер обратил внимание на длительную неопределенность в мыслях Ницше о телеологии (Müller-Lauter W. Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1999. P. 180). Описывая взгляды Ницше на тело как руководящую структуру, Мюллер-Лаутер ссылается на «Так говорил Заратустра», где тело описывается как «множество с одним сознанием, война и мир, стадо и пастух» и «большой разум»\* (TSZ I, 4). Плюрализм и единство, беспечность и цель идут здесь рука об руку. А в длинной заметке от 1884 г. Ницше делает вывод, «что целесообразность управляет вещами в самой ничтожной степени», и рассуждает о том, что это может быть связано с «невероятно более высокими и более всесторонними интеллектами, чем тот, который мы знаем» (KSA 10, 24 [16]). К 1885 г., добавляет Мюллер-Лаутер, Ницше преодолел это «телеологическое искушение».

<sup>15</sup> Parkes G. Nature and the human «redivinized»... P. 187.

<sup>16</sup> Ōkōchi R. Nietzsche's Conception of Nature from an East-Asian Point of View // Nietzsche and Asian Thought. P. 204.

<sup>17</sup> Parkes G. Nietzsche and Early Buddhism. P. 264.

<sup>18</sup> Ibid. P. 264.

<sup>19</sup> Benson B. E. Pious Nietzsche... P. 9.

<sup>20</sup> Bourget P. Théorie de la décadence // Essais de psychologie contemporaine. Paris: Plon, 1926. Vol. I. P. 3—33.

\* Ницше Ф. ПСС. Т. 4. С. 34.

<sup>21</sup> Подробнее об использовании Ницше термина «декаданс» см.: Benson B. E. Pious Nietzsche... P. 8, 55—61.

<sup>22</sup> Ibid. P. 59.

<sup>23</sup> Dōgen K. Shōbōgenzō, Genjōkōan // Davis B. W. The Presenting of Truth: Dōgen's Genjōkōan // Buddhist Philosophy: Essential Readings. P. 256.

<sup>24</sup> Ibid. P. 257.

<sup>25</sup> Davis B. W. The Presenting of Truth. P. 254.

<sup>26</sup> Conway D. W. Nietzsche & the Political. P. 115—116.

<sup>27</sup> Дункан Лардж полагает, что «Ессе Homo» можно считать инструкцией о том, «как стать самим собой». См.: Large D. Introduction // Nietzsche F. Ecce Homo. How To Become What You Are. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. XV. Такая инструкция должна соответствовать ницшевской концепции человеческой индивидуальности как специфической конфигурации влечений. Становление самим собой подразумевает индивидуальный процесс воспитания влечений, в котором то, что оптимально для одного лица, не всегда оптимально для другого. Собственная жизнь Ницше не является рецептом для следования, но служит моделью или примером (Vorbild). Я утверждаю, однако, что «Ессе Homo» не задумана как самоучитель, а как объяснение того, как Ницше стал человеком, способным к восприятию истины и к переоценке всех ценностей (см. главу 12).

<sup>28</sup> Утверждение Ницше о собственных «блужданиях и окольных путях» можно поэтому расценивать не только как артистическую форму самосозидания, требующую ретроспективной реинтерпретации, неизбежно чреватой некоторыми искажениями исторической правды (Ibid. P. XVIII), но также как часть более общей теории о болезни и здоровье, объясняющей, почему здоровье Ницше есть форма «великого здоровья», делающего его одного готовым к переоценке ценностей.

<sup>29</sup> Plato. Symposium, 206 c—e // Parkes G. Composing the Soul... P. 240. Подробнее о ницшевской метафоре беременности см.: Parkes G. Composing the Soul... P. 238—247.

<sup>30</sup> Müller-Lauter W. Nietzsche... P. 182.



<sup>31</sup> Согласно Yoshizu Yoshihide («The Relation between Chinese Buddhist History and Soteriology», p. 328), фраза «прозрение природы» изначально указывала не на индивидуальное прозрение собственной природы, но на практику созерцания Буддами и бодхисаттвами природы Будды, присутствующей всем живым существам.

<sup>32</sup> *Dōgen K. Shōbōgenzō, Busshō* // Davis B. W. *The Presenting of Truth*. P. 252—253.

### Часть III

## ПРОСВЕТЛЕНИЕ

САМОПРЕОДОЛЕНИЕ  
ИСКУПЛЕНИЯ И ПРОСВЕТЛЕНИЯ

Можно ли самопреодоление считать сотериологией? Завершается ли самопреодоление искуплением? Один из проблематичных аспектов как ницшевской, так и дзэнской сотериологии состоит в том, что их нельзя интерпретировать как телеологический императив. Их *аскезис* нельзя понимать как средство достижения определенной цели, спроецированной в будущее. Сама попытка преодолеть аскетический идеал является симптомом этого самого аскетического идеала. Вот почему некоторые исследователи интерпретируют идеи Ницше как антисотериологию: призыв к постоянной борьбе, призыв интенсифицировать эту борьбу до предела. Согласно этой интерпретации, Ницше исходит из того, что ни на какое искупление или освобождение ни теперь, ни в будущем рассчитывать не приходится.<sup>1</sup> Тем не менее через все тексты Ницше проходит великое чувство безотлагательности. Он непременно желает своему читателю стать самим собой. Но если взгляды Ницше на самопреодоление не являются телеологическими, есть ли необходимость в практике? Зачем нужно еще становиться самим собой, если можно оставаться самим собой и жить припеваючи?

Как и многие другие концепты, искупление для Ницше имеет как позитивный, так и негативный смысл. С одной стороны, жадой искупления окрашено все его творчество. С другой стороны, его интел-

лектуальная честность заставляет его генеалогически деконструировать и разоблачать эту жажду. Ницше постоянно сам себя оспаривает. Если у Ницше и есть сотериология, то она скептическая по двум причинам: скепсис играет важную роль как путь к искуплению, и в качестве сотериологии он постоянно скептически себя допрашивает. Возможно ли искупление? Можем ли мы быть искуплены или искупить сами себя? Может быть, искупление Ницше состоит в том, что искупления нет. А может быть, изживание нигилизма равносильно искуплению. Возможно, искупление — это пропасть. Ницше подталкивает читателя к тому, чтобы возжелать искупления, и одновременно проблематизирует это искупление.

Отношение Ницше к искуплению можно сравнить с его отношением к морали. Несмотря на то что «имморализм» Ницше часто истолковывается как отсутствие вообще какой-либо морали, на самом деле он подразумевает более строгую мораль, чем ее другие разновидности. Освобождение от морали является не самоцелью, но предварительным условием для альтернативной морали. Подобным же образом смерть Бога и освобождение от христианской сотериологии — не самоцель. Атеизм также должен быть преодолен. Когда этот безумец объявил в своей «Веселой науке» (125) о смерти Бога, его аудитория состояла из атеистов, а не верующих христиан. Подобно тому как имморалист Ницше, стремящийся преодолеть мораль ради самой морали, может быть охарактеризован как постморалист,<sup>2</sup> антихриста Ницше, стремящегося преодолеть религию ради самой религии, можно считать «пострелигиозным» мыслителем.<sup>3</sup>

Аналогичный вопрос ставится в традиции дзэн. Стандартная буддийская сотериология основана на том, что буддийская практика завершается просветлением.<sup>4</sup> Тем не менее на протяжении всей традиции дзэн представление о достижении просветления и «становлении

Буддой» неизменно проблематизируется, и мы сталкиваемся с обильной антипросветленческой риторикой. Так завершается ли практика просветлением? Да, утверждает ранний буддизм: благородный восьмеричный путь предлагает выход из темницы на свободу, путь из сансары в нирвану. Нет, говорит Нагарджуна: сансара не отличается от нирваны. Освобождение означает не избавление от оков, но обновленный взгляд на них. Да, говорят некоторые махаянские школы, само прозрение в то, что сансара есть нирвана, — эта новая и спасительная перспектива, — как раз и составляет суть просветления. Осознание пустоты становится целью сотериологии буддизма Махаяны. Нет, говорят некоторые мастера дзэн, пустота также пуста.

Есть три соблазна, которых следует избегать при интерпретации искупления: 1) эссенциализм, считающий искупление определенным статическим «состоянием»; 2) телеологию, понимающую искупление в терминах некоторой конечной цели; 3) антропоцентризм как тенденцию обсуждать искупление в антропоморфических и индивидуалистических терминах.<sup>5</sup>

Эссенциализм и телеология характерны для перспективы, ориентированной на других. С этой перспективы (в которой аскетический идеал еще не подвергся пересмотру) искупление может считаться неким состоянием как целью на пути к мудрости, идеалом, к которому следует стремиться. Но с самоориентированной перспективы человек преодолевает аскетический идеал и обретает способность, посредством практики активного нигилизма, деконструировать любые эссенциалистские и телеологические понятия и любые идеалы. С такой перспективы искупление может быть описано исключительно в неэссенциалистских и нетелеологических терминах. Однако самоориентированный искатель (образ льва у Заратустры) продолжает оставаться антропоцентристом, цепляясь за свою суверенность, которая выражается в «я волен». Поэтому он может

толковать искупление только ограниченным способом, в терминах индивидуального преобразования. Но если искупление можно достоверно описать только в неэссенциалистских, нетелеологических и неантропоцентрических терминах, тогда как это будет выглядеть?

### Трансформация искупления и просветления

Немецкий термин *Erlösung*, используемый Ницше, переводится и как «искупление», и как «спасение». Спасение ([англ.: *salvation*. — Примеч. пер.] от латинского *salus* — «здоровье», «безопасность», «благополучие») можно определить как «религиозный концепт, указывающий или на процесс, посредством которого человек переносится из отчаянного положения в состояние высшего благоденствия, или на само состояние высшего благоденствия, являющееся результатом этого процесса». <sup>6</sup> Идеи спасения могут быть или не быть связаны с фигурой спасителя, искупителя или с концепцией Бога. В христианстве спасение понимается по-разному. Одна известная концепция основана на оправдании — процессе, в ходе которого индивид, отпавший от Бога в результате греха, примиряется с Богом и признается благочестивым или праведным благодаря вере в Христа.

Будучи тесно связанным со спасением, искупление более специфично, поскольку подразумевает средства, с помощью которых осуществляется спасение, а именно выплату выкупа. В Новом Завете есть много пассажей, представляющих страдания Христа в качестве выкупа или платы, а результат, которого он достиг, — как покупку или искупление. <sup>7</sup> В плате, внесенной за наше искупление, долги наши не считаются просто прощенными, а полностью выплаченными. Кровь или жизнь Христа, отданные за них, есть «выкуп», благодаря ко-

торому обеспечено освобождение его людей от рабства греху и его наказуемых последствий.

Искупление родственно греческому светскому понятию *apolutrosis*, покупке свободы для раба. <sup>8</sup> Смысл здесь в возвращении себе чего-то утраченного за счет выплаты выкупа. Это понятие использовалось как метафора для описания действий Бога: Христос Искупитель освободил людей от последствий их грехов, сам заплатив определенную цену. <sup>9</sup> Современный светский смысл товарных купонов (*redeeming coupons*) имеет теологическое происхождение.

Термин *Erlösung* следует рассмотреть в его немецком контексте. Я воспользуюсь обзором Клауса-Дитера Остхёвенера (Claus-Dieter Osthövener), <sup>10</sup> согласно которому в немецкой культуре данный термин используется в строго христианском смысле. В частности, теология Лютера вся основана на искуплении и потребности человека в искуплении. Шлейермахер расширил использование этого термина, распространив его также на западные религии. Шопенгауэр и Вагнер в этом отношении пошли еще дальше. Для Шопенгауэра искупление указывает на освобождение от страдания через аскетизм (этическое искупление) и искусство (эстетическое искупление). Вагнер подхватил концепцию эстетического искупления. Шопенгауэр использовал искупление также для указания на буддийское состояние просветления, нирвану.

Остхёвенер утверждает, что Ницше решительно трансформировал понятие искупления, к тому времени, в девятнадцатом столетии, расширенное Шопенгауэром и Вагнером. <sup>11</sup> Он также, однако, указывает на проблематичную природу этого понятия в творчестве Ницше. С одной стороны, Ницше использует этот термин, как Лютер и другие: и в привативном смысле (освобождение от чего-то с акцентом на освобождение от ситуации, которая оценивается негативно), и в позитивном смысле (трансформация в нечто с акцентом на пози-

тивное новое состояние, которое при этом достигается). Часто оба значения тесно связаны. Противоречие между «искуплением от» и «искуплением в» связано с утверждением и отрицанием во всем творчестве Ницше.<sup>12</sup> С другой стороны, критическое отношение Ницше к понятию искупления в христианстве и у Вагнера объясняется попытками сконструировать собственное понятие об искуплении в смысле эмансипации и самопреодоления вообще и, в частности, эмансипации от христианского и вагнеровского «искупления» и потребности в нем. Согласно Уиллерсу и Тайерлу (Willers and Theierl), искупление даже является ключевым понятием всего творчества Ницше.<sup>13</sup>

Соответствие между концепцией искупления/спасения и буддийским понятием о бодхи/нирване/просветлении весьма ограничено. Например, в просветлении отсутствует экономический и юридический смысл искупления. Тем не менее просветление считается своего рода буддийским спасением, понимаемым как освобождение от *дукхи* существования. Однако подобно тому как Ницше задумался о генеалогии искупления, ощущается необходимость в буддийской генеалогии просветления. В ницшевском понимании генеалогия подразумевает изучение не столько обоснованности или правдивости, сколько корней тех или иных понятий, обычаев или практик. Генеалогическое исследование показывает, что концепты, имеющие на первый взгляд непререкаемые значения, в действительности являются результатом серии случайных последовательных реинтерпретаций, ни одна из которых не вправе считаться «исходной» или «истинной». Просветление тоже может рассматриваться как одно из этих устойчивых понятий, основательность которого серьезно нуждается в генеалогической деконструкции. Как отмечает исследователь дзэн Альберт Уэлтер (Albert Welter), «пропагандисты и апологеты дзэн в XX веке купили мир историей о дзэн как трансцендентальной духовности,

не связанной политическими или институциональными условностями».<sup>14</sup> Дзэнское просветление преподносилось как трансцендентальный, чистый опыт. Однако понятие просветления в традиции дзэн является продуктом сложного исторического развития.

### *Герменевтика искупления и просветления*

В данной главе я рассмотрю аналогии между амбивалентным отношением Ницше к искуплению и отношением дзэн к просветлению.<sup>15</sup> Эти аналогии будут изложены в терминах перспектив: ориентированной на других, самоориентированной и мироориентированной.

Тип искупления, критикуемый Ницше, находится в пределах перспективы, ориентированной на других. Оно враждебно жизни и связано с аскетическим идеалом, поиском убежища в высшем «истинном» мире. Согласно традиции дзэн, такой тип искупления можно найти в буддийских сотериологиях, отделяющих сансару от нирваны и считающих просветление состоянием сосредоточения, которого можно достичь в ходе медитации.

Эмансипация от такого рода искупления приводит к самоориентированной перспективе, которая обеспечивает «искупление от искупителей» [*Erlösung von Erlösern*]. С перспективы Ницше жизнь видится как воля к власти, как непрерывное агональное самопреодоление. С перспективы дзэн различие между сансарой и нирваной пусто. Поэтому для обоих практика самопреодоления состоит в активном нигилизме и сильном скепсисе.

Существует также мироориентированный тип искупления, который заключается в «эмансипации от эмансипации» (см. уже упомянутое письмо Ницше Лу

Саломе), искупления в смысле *amor fati*: утвердительно-перспективы на жизнь, когда вся жизнь предстает «искупленной» (в смысле оправданной). Логика искупления (что-то неправильно и несовершенно, поэтому требует исправления) заменяется логикой *amor fati* (все совершенно, и нет необходимости в исправлении и преодолении).<sup>16</sup> Или, как говорит Заратустра, лев погибает и прощается со своим «я волен». В остатке мы получаем экзистенциальную философию «трагико-дионисийского состояния как высшего состояния утверждения жизни» (KSA 13, 17 [3]).

Мироориентированное просветление дзэн связано с реализацией пустоты пустоты. В современном японском буддизме нирвана интерпретируется как «динамическая диалектика нового утверждения через двойное отрицание».<sup>17</sup> Первое отрицание состоит в аскетическом преодолении желаний и неведения, которые нас связывают. Это можно сравнить с нигилистической точкой зрения на нирвану как бегство от сансары. Однако за этим отрицанием должно последовать не менее важное второе отрицание: отрицание какой-либо привязанности к трансцендентальному покою в царстве нирваны. Как пишет Дэвис, «так событие нирваны парадоксально завершает себя лишь в акте своего собственного отрицания».<sup>18</sup> Любые дуалистические взгляды на нирвану как на состояние, отдельное от сансары и ее превосходящее, должны быть преодолены, и реализована неддуалистическая перспектива на нирвану.

Динамическую диалектику нового утверждения через двойное отрицание можно сопоставить с ницшевской эмансипацией от эмансипации. Первое отрицание (нирвану как освобождение от сансары) можно уподобить ницшевскому самоискуплению. Однако это самоискупление должно быть также преодолено. Это второе отрицание: самоориентированная перспектива должна быть оставлена, чтобы освободилось место для дина-

мического повторного утверждения бытия, как оно есть (*amor fati*). Диалектика двойного отрицания может рассматриваться вначале как самоискупление, являющееся «искуплением от искупления» [*Erlösung von Erlösung*], за которым следует искупление от самого этого самоискупления.

*Искупление, ориентированное на других,  
с точки зрения Ницше и Линь-цзи*

Ницшевскую критику искупления можно трактовать как критику специфических представлений об искуплении, сформировавшихся к этому времени в христианстве, у Шопенгауэра, Вагнера и в (раннем) буддизме. Христианство обострило чувство индивидуальности, и человеческие недостатки получили в нем субъективное, индивидуализированное выражение: для объяснения нашего чувства собственного несовершенства христианство выработало концепцию «греха». Христианская мораль — это попытка совладать с ощущением недостатков. Очистив не только свои действия, но и намерения, мы ослабляем чувство вины. Искупление вины как освобождение от чувства несовершенства теперь понимается как «избавление от греха». Такое избавление достигается только милостью, а не заслугами.

Ницше различает две формы искупления, которые считает неадекватными и даже вредными реакциями на реальность экзистенциального страдания. Во-первых, это искупление как наркотическая анестезия для слабых, тех, кто не может вынести страдание. И религия, и искусство предлагают такую анестезию, например, в виде обещания *unio mystica*, вагнеровского опьянения или эстетической формы искупления, о которой говорит Шопенгауэр. Во-вторых, искупление означает также бегство от страдания, доступное более сильным

личностям, кому хватает силы воли, чтобы посвятить себя аскетической практике. Эта форма искупления происходит от слабого пессимизма с его негативным отношением к жизни. Избежать страдания можно за счет гигиенического воздержания от него, как в буддизме, а также позволяя желанию отмереть или угаснуть, как на аскетическом пути к этическому искуплению по Шопенгауэру.

Критика, высказываемая Ницше, многослойна. Начиная с «Человеческого, слишком человеческого» и в последующих работах, Ницше в первую очередь высказывает психологическую критику понятия искупления. Он стремится найти не мифологическое, а чисто психологическое объяснение потребности в искуплении как основанной на фантазии и фикции (НАН I 135, 476). Он также объясняет ощущение искупления как ложную интерпретацию благополучия (KSA 11, 44 [6]). Искупление связано с идеей «греха» — для Ницше столь же надуманного понятия, как и искупление (KSA 9, 5 [33], 9, 7 [251]). Термин «искупление» указывает на психологическое состояние, которое Ницше отвергает, называя иллюзией (JS 335), воображаемыми «потрясением и преображением» (KSA 9, 4 [89], AC 15), «ложью и фальшью» (AC 38), и психологической реальностью, основанной на воображении (KSA 13, 11 [383], AC 33).

Позже к психологической критике искупления Ницше добавляет генеалогическую критику, исследуя, как такой концепт мог возникнуть изначально. Искупление представляется выражением ressentiment. Будучи связано с грехом, искупление стимулирует подчинение жрецам (AC 26), подталкивает к осуждению жизни (НАН I, 16, KSA 13, 11 [265], KSA 13, 14 [89]), а также служит наградой за страдания: страдая здесь, на земле, можно испытать искупление после жизни. В книге «К генеалогии морали» Ницше делает вывод, что христианский жрец разработал новый спо-

соб, позволяющий справиться со страданием, истолковав его как грех и перенаправив на него ressentiment. Понятия греха и искупления переносят ответственность за страдания на самого страждущего. Страдание теперь понимается как неизбежный путь к искуплению. Приобретая такой смысл, страдание становится переносимым. Для жрецов ressentiment оказывается встроенным в саму ткань искупления. Они разработали теологию вины, греха и искупления, которые позволили им стать посредниками в сложном механизме вознаграждения и наказания. Искупление превратилось в инструмент насилия и мести.

В своем более позднем творчестве к психологической и генеалогической критике Ницше добавляет физиологическую: потребность в искуплении является признаком декаданса (CW Afterword 1). Теперь Ницше критикует искупление также на «медицинской основе». Искупление претендует на то, чтобы исцелять, но в действительности оно ухудшает состояние пациента. Христианское «обучение покаянию и искуплению» [*Buss- und Erlösungstraining*] вызывает эпилептические проявления (GM III, 21) и «искупительную истерию» [*Erlösungs-Hysterie*] (EH IV, 8). В качестве «систематизации инстинкта разрушения» (KSA 13, 14 [164]) искупление является симптомом декадентской морали (KSA 13, 14 [210]). Христианское искупление, с точки зрения Ницше, не освобождает и не исцеляет людей, а, наоборот, сковывает еще сильнее.

Для позднего Ницше искупление связано с нигилизмом. Согласно Ницше, и христианство, и буддизм определяют искупление как отсутствие боли и страдания. Состояние искупления есть состояние тотального «коллективного гипноза и оцепенения» (GM III, 17), состояние глубокого сна, независимо от того, интерпретируется ли оно как единение с Брахманом или как *unio mystica* (GM III, 17). Искупление становится синонимом «ничто» (AC 7).

В традиции дзэн подобное ориентированное на других представление о просветлении критикуется как слишком эссенциалистское и телеологическое. Дзэн согласен с Нагарджуной, отождествившим нирвану и сансару. Просветление пусто. В главе 5 уже говорилось о том, что Линь-цзи критикует своих учеников за поиск просветления как цели, находящейся вне их самих. То, что просветление (т. е. становление Буддой) не должно пониматься в эссенциалистском и телеологическом ключе, четко выражено в следующем известном дзэнском коане:

Мацзу Дао-и <...> целый день сидел в дзадзэн. Зная о том, что Мацзу — это сосуд Дхармы, Нань-юэ подошел к нему и спросил: «О, великий монах, чего ты добиваешься, сидя в дзадзэн?» «Я намерен стать буддой», — ответил Мацзу. Нань-юэ взял кирпич и начал его шлифовать. Мацзу спросил: «Что ты делаешь?» «Я делаю зеркало», — ответил Нань-юэ. «Как можно сделать зеркало, шлифуя кирпич?» «А как можно стать буддой, сидя в дзадзэн?» — услышал в ответ Мацзу.<sup>19</sup>

*Самоориентированное искупление:  
постепенное и внезапное просветление*

Эмансипация от такого ошибочного понятия, как искупление, в то же время оказывается искуплением другого рода. Свободный дух не нуждается в искупителях, чтобы быть свободным; он может эмансипироваться от необходимости в искуплении. Говоря об искуплении как части христианской морали, Ницше предусматривает самоосвобождение (*Selbsterlösung*) как эмансипацию от потребности в искуплении (НАН 134). Осознание того, что «все является необходимым» может избавить свободный дух от его (воображаемого) чувства греховности и вины, а также от потребности в искуплении этой греховности (НАН 107).<sup>20</sup> Искупитель становится

ся излишним, так же как во времена Будды, учившего религии *Selbsterlösung* (D 96). Отучаясь от моральных предрассудков, свободный дух избавляется от величайшей болезни человечества — христианской морали (KSA 9, 4 [315]).<sup>21</sup>

Для критики взглядов на просветление, ориентированных на других, в традиции дзэн часто делается различие между постепенным просветлением (*цзиань-у*) и внезапным просветлением (*дунь-у*). Это различие восходит к даосским авторам II и III веков, противопоставлявших «внезапные» учения, прямые и непосредственные, «постепенным» учениям — окольным, метафорическим или аналогическим, полагавшимся на различные целесообразные средства (*упаю*), чтобы направить человека к мудрости. Согласно китайским буддийским школам, самые глубокие проповеди Будда адресовал продвинутым слушателям, способным к внезапному пробуждению, тогда как проповеди, в которых использовались целесообразные средства, предназначались для людей, нуждавшихся в постепенном развитии, прежде чем пожать плоды просветления.<sup>22</sup> Постепенные учения, которые говорят об осознании пустоты как об эссенциалистской задаче, соответствуют перспективе, ориентированной на других; внезапное пробуждение предполагает способность видеть дальше эссенциализма и телеологии. Согласно Хершоку (Hershock),

«*дунь-у*» можно понимать как «готовность к пробуждению» или как «готовность к пробуждению». Неопределенность этой фразы отлично срабатывает при переводе с китайского на английский. Она предусмотрительно не уточняет, готовы ли вы сами к пробуждению, готовы ли вы пробудить кого-то другого, или все мы балансируем в ситуации, которая сама готова к пробуждению.<sup>23</sup>

Готовность к пробуждению не означает определенного состояния сознания, свободного от нечистых им-



пульсов и скверной активности, но указывает на непрерывную практику отзывчивой виртуозности, занятую работой просветления вместе со всеми вещами мира, озаряя и доводя до полного выражения просветляющий характер и недвойственность всех вещей.

*Просветление Заратустры:  
дионисийское искупление*

Есть ли у Ницше нечто подобное «внезапному пробуждению»? На протяжении всего своего творчества он пытается найти альтернативную, «дионисийскую» форму искупления, которая утверждала бы жизнь, а не враждовала с ней. В ранних работах (1868—1876) Ницше пытается представить искупление в форме объединения дионисийского первобытного хаоса жизни с прекрасными аполлоническими образами искусства. Дионисийское искупление указывает на переключение с индивидуального способа ощущения к мироориентированному, к трансценденции *principium individuationis*. В «Рождении трагедии» Ницше говорит о двух Дионисах: страдающем Дионисе Загрее — индивидуализированном и фрагментированном, и Дионисе Вакхосе — возрожденном и преображенном Дионисе.

Дионис является во множестве образов, под маской борющегося [трагического] героя и как бы запутавшимся в сетях индивидуальной воли. <...> В действительности же герой есть сам страдающий Дионис мистерий, тот на своем опыте испытывающий страдания индивидуации бог. <...> Надежда эпоптов была связана с возрождением Диониса, которое теперь мы должны чутко истолковывать как конец индивидуации...\* (ВТ 10).

Однако на более позднем скептическом этапе (1876—1882) Ницше отвергает свои ранние попытки

\* Ницше Ф. ПСС. Т. 1. С. 66.

как «художественную метафизику». Эта скептическая фаза приводит его к знаменитому описанию смерти Бога в 1882 году. Однако смерть Бога не означает конец искупления.

В «Так говорил Заратустра», самопровозглашенном «пятом Евангелии», Ницше пытается найти другое, позитивное, определение искупления. Некоторые интерпретировали «Так говорил Заратустра» как инициатический текст, в котором не только описывается природа искупления: искупление воплощается и вызывается также в читателе.<sup>24</sup> Карл Лёвит считает искупление главной темой «Так говорил Заратустра»: «...весь Заратустра, начиная с его первого выступления до финального праздника осла, — это долгая история постоянно откладываемого искупления».<sup>25</sup>

В своих поздних произведениях Ницше, судя по всему, иногда допускает, что Заратустра может считаться искупителем. В «Сумерках идолов» Заратустра появляется в конце истории западной метафизики, в момент, когда окончательно исчерпывает себя идея «истинного мира», скрывающегося за всей видимостью (ТІ 4, 6). В книге «К генеалогии морали» Ницше ожидает прихода искупителя в лице человека (*der erlösende Mensch*), такого искупителя (он еще не приходил на землю), который придет освободить человека — это слабое животное — от нигилизма (GM II, 24, 25). В «Ессе Номо» Ницше характеризует Заратустру как человека нового типа, в котором все противоречия слились в новое единство: дионисийский тип, решительнее некуда говорящий и делающий «нет» и в то же время являющийся антиподом духа отрицания (EH III Z, 6).

В разделе «Об искуплении» (TSZ II, 20) Заратустра говорит о трех его различных формах.<sup>26</sup> Первая форма искупления связана с привативным понятием настоящего освобождения от всего, что осталось от состояния несвободы, в сочетании с позитивным понятием

искупления во утверждение. Это искупление является творческой реинтерпретацией прошлого с целью его оправдания. «Искупить все, что было, и преобразить все „это было“ в „так хотел я“ — только это я называю искуплением» (TSZ II, 20). Искупление такого рода напоминает раннюю попытку Ницше определить искупление как творческую реинтерпретацию.

Такая творческая реинтерпретация, однако, теряет смысл, как только воля обнаруживает, что она не в силах изменить прошлое. Отсюда начинается ресентимент. Воля инфидуруется духом мщения. Мир видится в негативном свете и требует из себя искупления, которое теперь означает освобождение от этой жизни и поиск пристанища в небытии, заканчивающийся нигилизмом и стремлением избавиться от желаний: «Разве что, наконец, воля не избавится от себя самой и не станет волей к не-волею — но ведь вы знаете, братья мои, эту песенку безумия!»\* (TSZ II, 20). Вторая форма искупления означает такое достойное порицания привативное искупление, подогреваемую ресентиментом жажду освобождения от жизни, ощущаемой как бремя.

Третья форма искупления описана Заратустрой в дионисийском ключе. С одной стороны, искупление имеет здесь привативный смысл, освобождение от ложного искупления и искупителей, морали, необратимости времени, отвращения и мщения. С другой стороны, искупление указывает на реализацию утвердительного отношения к жизни — amor fati. Заратустра начинает свою речь об этом дионисийском искуплении так:

Стала ли воля сама для себя избавительницей и вестницей радости? Забыла ли она дух мщения и весь скрежет зубовой?

И кто научил ее примирению с временем и высшему, чем всякое примирение?

\* Там же. Т. 4. С. 147.

Высшего, чем всякое примирение, должна хотеть воля, которая есть воля к власти, — но как это может случиться с ней? Кто научит ее волею вспять?»\* (TSZ II, 20).

Заратустра уравнивает творческую волю с волей к власти. Но что именно это «высшее, чем всякое примирение», которого должна хотеть воля? Ответ на этот вопрос здесь не дается. Заратустра внезапно умолкает и выглядит испуганным. Согласно Ламперту, это объясняется тем, что здесь подразумевается мысль о вечном возвращении, которая Заратустру еще ужасает:

Для того чтобы преодолеть месть, необходимы и примирение, и «нечто высшее», но именно этого «высшего» должна научиться хотеть воля к власти, чтобы состоялось искупление. Высочайшая воля не хочет просто примирения, хотя так может быть перед лицом долгой истории мщения. <...> Воля к власти, которая волею прошлого и поэтому волею того, что выше любого примирения, волею вечного возвращения. <...> Воля к власти как искупитель превозмогает и заменяет волю к власти как месть, когда волею вечного возвращения существ, как они есть. Искупление приходит не через оставление воли к власти, но задействуя самую духовную волю к власти. Как действующая сила искупления воля к власти научается самому утвердительному волею самой себя и всего, что есть и было.<sup>27</sup>

Отношения между искуплением и вечным возвращением непростые. Согласно Хайдеггеру, искупление возможно только тогда, когда воля хочет вечного возвращения.<sup>28</sup> Но согласно Брузотти (Brusotti), все наоборот: воля может волею вечного возвращения, только если она освободилась от «нездоровой воли к времени». Лишь освобожденная воля, научившаяся «волею вспять», способна к утверждению вечного возвращения.<sup>29</sup>

Дионисийское искупление означает выздоровление от духа мщения и ресентимента. Мщение как по-

\* Там же.

зицию, отказывающуюся оправдать прошлое,<sup>30</sup> необходимо заменить amor fati: позицией, которая считает всю жизнь оправданной и достойной экстатического утверждения. Но для того чтобы реализовать позицию amor fati, сама воля (которая для Ницше всегда воля к власти) подлежит избавлению от мщения. Она должна быть способна пассионарно осознать ужасающую мысль о вечном возвращении: все будет возвращаться до бесконечности, в точности повторяя то, что есть сейчас. Некоторые комментаторы считают этот вариант искупления окончательным самопреодолением воли к власти,<sup>31</sup> финальной целью философии Ницше.<sup>32</sup> Большинство комментаторов интерпретирует искупление Заратустры как его преобразование в ребенка.<sup>33</sup>

Если выразить ницшевское дионисийское искупление в религиозных терминах, оно означает способность ощутить и принять возрожденного Диониса как пришедшего Бога.<sup>34</sup> Ницше в явно религиозных терминах говорит о дионисийском искуплении как оправдании жизни, которое он противопоставляет христианскому искуплению как избавлению от грехов. Дионис в его понимании — это «образ, который принимает в себя и искупает противоречия и спорные элементы бытия», в отличие от «Распятого» — Искупителя, сотворенного Павлом (KSA 13, 14 [89]). Страдания как Христа, так и Диониса искупают, но в разном смысле. Страдания Христа служат избавлению человека от греха; страдания Диониса экстатически выражают полноту и богатство жизни, не оспаривают жизнь, но славят ее. Таким путем жизнь искупается, в смысле оправдывается.<sup>35</sup>

Дионисийское искупление покидает пределы самоориентированной перспективы, поэтому подразумевает некоторого рода деиндивидуацию. Но если в «Рождении трагедии» деиндивидуация указывала на восстановление мира в метафизическом скрытом единстве (дионисийское основание бытия), то теперь деиндиви-

дуация имеет другой смысл: отшествие, отпусkanie самости с тем, чтобы окупиться в хаос влечений.<sup>36</sup>

В последнем понимании искупление имеет как универсальный, так и индивидуальный смысл. С одной стороны, Ницше говорит об искуплении мира, в котором оправдывается и принимается мир (KSA 12, 10 [203]; TI 6, 8) с его противоречиями и проблемами (KSA 13, 14 [89]). С другой стороны, в индивидуальном плане, здесь речь идет о самоискуплении. Ницше считает, что искупил себя сам (KSA 13, 25 [7]). В таком случае искупление означает утверждение жизни, когда все во веки сущее «освящается, искупается, оправдывается и утверждается» (KSA 12, 7 [38]). Это ведет к вере в искупление и оправдание всего целиком. В конце «Сумерек идолов» Ницше отстаивает утвердительный аспект подобного искупления:

Такой *освободившийся* дух пребывает с радостным и доверчивым фатализмом среди Вселенной, *веря*, что негодным может быть лишь единичное, в целом же все искупается и утверждается, — *он больше не отрицает* <...>. Но такая вера — высшая из всех возможных: я окрестил ее именем *Диониса*\* (TI 9, 49).

### *Борьба между критикой и конструктивностью*

Как отмечает Остхёвенер, после «Как говорил Заратустра» понятие искупления оказывается в кризисе, амбивалентном положении между критикой и конструктивностью.<sup>37</sup> С одной стороны, Ницше обостряет свою критику в адрес христианского и романтического понимания искупления — не только в психологическом, но также в историческом, физиологическом и моральном отношении. Ницше критикует понятие ис-

\* Там же. Т. 6. С. 97.

купления, ориентированного на других, руководствуясь самоориентированной перспективой. С этой перспективы искупления не существует. Тем не менее Ницше пытается сформулировать конструктивное понятие искупления, говоря об утверждении реальности и вынесении её экзистенциального оправдания, в результате чего она внутренне заслуживает утверждения. Реализация такого конструктивного представления об искуплении (мироориентированное искупление) непременно требует, однако, неукорененности в самоориентированной перспективе.

Такая же борьба между критикой просветления, ориентированного на других, осуществляемой с позиций самоориентированной перспективы, и попыткой построить мироориентированное понятие просветления происходит в дзэн. Дзэнская традиция восходит к двум индо-буддийским философским традициям: традиции *тамхагатагарбхи* и идеям мадхьямаки Нагарджуны. Ее дискурс о просветлении содержит элементы как катафатики (применение позитивных, утвердительных высказываний), так и апофатики (использование негативных и деконструктивных высказываний). Катафатический дискурс основывается на *упае*: к цели ведет множество дорог.

Апофатический дискурс подчеркивает, что нет никакой цели, и любое понятие цели ведет к усугублению неведения и рабства.<sup>38</sup>

Катафатические элементы в дзэнской мысли связаны с понятием природы Будды из традиции *тамхагатагарбхи*. Однако «природа Будды» — это только один из множества буддийских терминов и концептов, таких как *нирвана* и *шуньята*, которые правильно будет использовать в сотериологическом, а не в метафизическом смысле. Чтобы избежать их овеществления, к ним надо постоянно применять деконструкцию. Поэтому помимо катафатического элемента в дзэнской мысли можно уловить неизменный апофатический эле-

мент, восходящий к идеям мадхьямаки и ее акценту на *шуньяте*.<sup>39</sup>

Ю-жу Ван (Yougu Wang) описывает внутреннюю борьбу в ходе эволюции дзэнского дискурса о просветлении как непрерывную диалектику между катафатикой и апофатикой, между субстанциализацией природы Будды и ее деконструкцией.<sup>40</sup> В китайском буддизме индо-буддийский дискурс о просветлении был привит на китайский философский дискурс о *ти* (субстанции, сущности) и *юн* (функции). Раннекитайская традиция дзэн понимала реализацию природы Будды в терминах созерцания и видения сущности (*ти*) ума.

Первое столкновение внутри дзэн по поводу ортодоксального воззрения на просветление описано в «Сутре помоста», в знаменитой истории о стихах Шэнь-сю (606?—706), старшего монаха при пятом патриархе дзэн, и Хуэй-нэна (638—713), впоследствии ставшего шестым патриархом дзэн.<sup>41</sup> Шэнь-сю выразил свое понимание просветления следующей строфой:

Это тело есть древо просветления,  
Душа подобна светлому зеркалу;  
Забиться о его чистоте,  
Не позволяй ему запылиться.<sup>42</sup>

Хуэй-нэн ответил на это своим стихом:

Просветление — это не древо,  
У светлого зеркала нет подставки;  
Природа Будды всегда чиста и светла,  
Как она может запылиться?<sup>43</sup>

Согласно Вану, Шэнь-сю изобразил просветление как *ли-нянь* (быть свободным от мыслей). Ван называет это «квазиовещественной интерпретацией», которая оставляет место для логоцентрической иерархии, ставящей чистое выше нечистого, истинный ум выше обычного ума, *ти* выше *юн*.<sup>44</sup> Соответственно просветление понимается как вхождение в чистое и спокойное

состояние, возможно, ведущее к опасному дзэнскому эскапизму. Хуэй-нэн великолепно поправил Шэнь-сю. Хуэй-нэн имеет в виду *у-нянь* (не-мышление или не-думание), что указывает не столько на пустой ум, сколько на апофатическую пустоту обманчивой мысли. Как говорит Хуэй-нэн, «не-мышление означает, что мысль не отвлекает тебя от процесса мышления».<sup>45</sup> *У-нянь* означает течение вместе с мыслями и вещами.

Ван останавливается на следующем моменте внутренней борьбы в ходе эволюции дзэнского дискурса о просветлении между двумя последователями Хуэй-нэна: его самозванным учеником Шэнь-хуэем (684—758), известным дзэнским популяризатором и оратором, и Ма-цзу (709—788), основателем школы хунчжоу. Согласно Вану, Шэнь-хуэй дает спорную интерпретацию понятия *у-нянь*, принадлежащего Хуэй-нэну. Шэнь-хуэй ставит интуитивное знание выше обычного, различающего познания. Он учит «упрочению знания и познания» (*ли чжицзян*) и таким образом отдает предпочтение *ти* перед *юн*. Ван утверждает, что школа хунчжоу отвергла логоцентрическую иерархию *ти* и *юн* Шэнь-хуэя. Своим лозунгом «пусть ум будет свободен» (*жэньсинь*) она призвала течь вместе с изменчивой реальностью и быть свободным (*жэньюнь цзыцзай*). Просветление не означает реализации фиксированной и неизменной сущности внутри: оно указывает на гармоничные отношения с переменами и течением.<sup>46</sup>

Ма-цзу подчеркивал, что природа Будды манифестируется в функции (*юн*). Сущность ума видится через его внешнюю деятельность. Высшая область просветления проявляет себя везде в человеческой жизни. В итоге Ма-цзу отрицал какое-либо пробуждение, даже пробуждение обычного ума в самом себе, поскольку обычный ум — это уже природа Будды. Поэтому не требуется никакого культивирования; Ма-цзу просто призывал позволить уму быть свободным и следовать

за изменением всех вещей и обстоятельств (*жэньюнь*). Такое смещение фокуса от созерцания внутренней сущности истинного ума к его внешнему функционированию представляется существенным водоразделом между ранней и классической традициями дзэн в Китае.

*Дионис против Распятого:  
альтернативная ницшеанская  
сотериология?*

В литературе о Ницше идут споры, можно ли дионисийское «учение об искуплении»<sup>47</sup> позднего Ницше считать антихристианской сотериологией. Например, Уиллерс (Willers) пытается переосмыслить и ницшевскую критику искупления, и его дионисийское искупление как антихристианскую сотериологию, чтобы облегчить диалог с христианской теологией.<sup>48</sup> В последние годы в дискуссию по этому вопросу включились Фрэзер (Fraser) и Бенсон.

Согласно Фрэзеру, Ницше был одержим темой искупления по той причине, что вырос в лютеранском окружении и пытался выработать антихристианскую сотериологию, свободную от ressentimentа и внешней трансцендентности.<sup>49</sup> Фрэзер полагает что Ницше это не удалось по той причине, что он не принимал страдание слишком всерьез.<sup>50</sup> Однако, согласно Фрэзеру, Ницше использует искупление в смысле избавления от страдания.<sup>51</sup> Но для Ницше, как можно возразить при всем уважении к Фрэзеру, искупление означает оправдание бытия, включая боль и страдание.

Бенсон возражает Фрэзеру, что Ницше надеется избежать искупительной логики и спастись от ощущения необходимости в искуплении как преодолении страдания.<sup>52</sup> Именно реактивная логика декаданса создает потребность в спасении — ощущении, что нечто нужно исправить. Декаданс — это воля к чему-то другому, во-

ля к изменению мира, противостоящая жизни. Но, с утвердительной точки зрения, мир уже был «искуплен», как он есть. Бенсон описывает преодоление декаданса не как некоторое финальное искупительное состояние, но как возвращение к движению в ногу с жизнью.

Бенсон отмечает влияние на Ницше немецкого пие-тизма, который гораздо больше подчеркивает эмоциональное благочестие, чем спасение по милости. Согласно Бенсону, позитивное понимание Ницше искупления — выбор *amor fati* — несет, как всегда, противоположный смысл. Не существует чего-то неправильного, что требуется исправить. Не думать, что что-то идет не так — это уже освобождение от представления о том, что мир можно и нужно спасать. «Логика *amor fati*» противоположна «логике искупления». <sup>53</sup> Если в творчестве Ницше вообще можно усмотреть сотериологию, это может быть только «спасение от сотериологии, такая сотериология, которая настаивает на отказе от сотериологии», <sup>54</sup> — заключает Бенсон. <sup>55</sup>

*Заблуждение против просветления:  
сотериология дзэн?*

Если сотериология Ницше вызывает вопросы, то что можно сказать о сотериологии дзэн? Можно ли считать, к примеру, просветление преодолением заблуждений? Кажется ясным, что заблуждение соответствует самоориентированной перспективе, тогда как просветленная перспектива будет мироориентированной. Как было сказано в главе 7, Догэн проводит различие между иллюзией и просветлением: «Выдвигать самость вперед, чтобы проверить-на-практике (*сюсё*) мириады вещей, — это иллюзия; когда мириады вещей выступают вперед и проверяют-на-практике самость — это просветление». <sup>56</sup> Поэтому переход от самоориентированной к мироориентированной перспективе Дэвис

понимает как сдвиг от обманутого/обманчивого к просветленному/просветляющему включению в мир:

Заблуждение возникает тогда, когда эго позиционирует себя как единственный непреложный центр, вместо того чтобы понимать себя как одну из бесконечного множества взаимовыраженных фокальных точек, принадлежащих целому. В заблуждении мириады вещей предстают не согласно самовыраженным аспектам, посредством которых они себя являют, но, скорее, так, словно они насильно втиснуты в перспективный горизонт озабоченного самостью и самоутверждением эго. Обманутое и обманчивое эго умышленно проецирует собственные категории восприятия на мир. <sup>57</sup>

Однако здесь перед нами все сорта телеологических и эссенциалистских оттенков. Нужно ли преодолевать иллюзию ради просветления? Поэтому Догэн также проблематизирует подобный стандартный взгляд на заблуждение и просветление: «Будды — это те, кто благородно (*greatly*) просветляет заблуждение; обычные люди — это те, кто благородно заблуждается, пребывая в просветлении». <sup>58</sup>

Догэн описывает разные возможные перспективы на взаимоотношение между заблуждением и просветлением. Просветление не противоположно заблуждению, но представляет собой непрерывный и бесконечный процесс его преодоления. Заблуждение и просветление отличаются друг от друга только в плане перспективы:

Когда различные вещи (*дхармы*) [видятся как] Дхарма Будды, тогда есть заблуждение и просветление, есть [преобразующая] практика, есть рождение/жизнь, есть смерть, есть обычные люди и есть Будды.

Когда [видится, что] каждая из мириад вещей не имеет самости [то есть не обладает независимой субстанциальностью], тогда нет ни заблуждения, ни просветления, нет ни Будд, ни обычных людей, и нет ни рождения/жизни, ни смерти. Поскольку Путь Будды изначально проходит за пределами богатства и нищеты, то есть зарождение и гибель,

есть заблуждение и просветление, и есть обычные люди и Будды.

И все же, несмотря на то что мы можем говорить, что так есть, — это только цветы, украшающие наши привязанности и огорчения, и сорняки, буйно разросшиеся посреди нашего отталкивания и отвращения.<sup>59</sup>

Можно считать, что первое утверждение выражает перспективу на самопреодоление, ориентированную на других, то есть конвенциональную истину. Существует четкое различие между заблуждением и просветлением. Заблуждение должно быть преодолено, а просветление есть идеал, к которому стремится практик. Перспектива второго утверждения выражает реализацию пустоты: не существует ни заблуждения, ни просветления; и то и другое — пусты. Это самоориентированная перспектива. Третье утверждение выражает мироориентированную перспективу: пустоту пустоты. Конвенциональная и высшая истины взаимосвязаны. В четвертом утверждении, очень характерном для дзэн, мы возвращаемся в эту жизнь, на эту землю. Горы — снова горы.<sup>60</sup>

В этой главе я изложил некоторые структурные аналогии между Ницше и дзэн, имеющие отношение к их (анти)сотериологическим представлениям об искуплении и просветлении. В обоих случаях идет борьба между катафатикой и апофатикой. Один катафатический образ особенно важен для Ницше в плане его стремления выразить высшую перспективу своего *аскезиса*: дитя. К этому образу я обращаюсь в следующей главе.

### Примечания

<sup>1</sup> См., например: *Benson B. E. Pious Nietzsche...; Tongeren P. J. M., van. Reinterpreting Modern Culture: An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy. Lafayette: Purdue University Press, 2000.*

<sup>2</sup> См.: *Schacht R. Nietzsche's Postmoralism.*

<sup>3</sup> *Roberts T. Contesting Spirit... P. 204.*

<sup>4</sup> См.: *Braak A. F. M., van der. Enlightenment Revisited... Здесь дается обзор того, как просветление было выбрано в качестве западного термина для обозначения буддийской сотериологической цели.*

<sup>5</sup> Как видим, буддийской сотериологической традиции также приходится бороться с соблазнами эссенциализма, телеологии и антропоцентризма. Некоторым образом дзэнскую традицию можно рассматривать как постоянный корректирующий ответ на эти соблазны. Однако, как мы увидим, сама традиция дзэн никоим образом от этих соблазнов не свободна.

<sup>6</sup> *Salvation, Soteriology. Believe. mb-soft.com/believe/text/salvatio.htm (accessed 20.09.2010).*

<sup>7</sup> *Redemption. Believe. mb-soft.com/believe/twx/redempti.htm (accessed 20.09.2010).*

<sup>8</sup> См.: *Schott E. Erlösung // Historisches Wörterbuch der Philosophie II / Ed. J. Ritter a. o. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, 1972. S. 717—718.*

<sup>9</sup> Широко цитируемая формулировка есть в работе: *Hodge Ch. Systematic Theology II. London: Thomas Nelson and Sons, 1871. P. 520: «Христос спасает нас не чистым применением силы, не своей доктриной, не своим примером, не моральным влиянием, которое он оказывает, не каким-либо субъективным влиянием на свой народ, естественным или мистическим, но удовлетворением божественного правосудия, заглаживанием греха и выкупом за проклятие и авторитет закона, тем самым примиряя нас с Богом, делая проявление милости к грешникам согласующимся с его совершенством».*

<sup>10</sup> *Osthöven C.-D. Erlösung: Transformationen einer Idee im 19. Jahrhundert. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.*

<sup>11</sup> *Ibid. S. 244.*

<sup>12</sup> *Willers U. Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. S. 166—167.*

<sup>13</sup> *Ibid. S. 166; Theierl H. Nietzsche: Mystik als Selbstversuch. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000. S. 9.*

<sup>14</sup> *Welter A. Monks, Rulers, and Literati... P. 4.*

<sup>15</sup> См. также: *Braak A. F. M., van der.* Nietzsche on Redemption. A Mahāyāna Buddhist Perspective // Nietzsche — Philosoph der Kultur(en)? / Ed. A. U. Sommer. Berlin; New York: De Gruyter, 2008. P. 519—527.

<sup>16</sup> *Benson B. E.* Pious Nietzsche... P. 51.

<sup>17</sup> *Davis B. W.* Zen After Zarathustra... P. 99.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Этот рассказ приводится во многих местах. Данная цитата взята из: *Loori J. D.* Nanyue Polishes a Tile // The Art of Just Sitting: essential writings on the zen practice of shikantaza / Ed. J. D. Loori. Boston: Wisdom Publications, 2002. P. 127.

<sup>20</sup> См.: *Brusotti M.* Leidenschaft der Erkenntnis... S. 11.

<sup>21</sup> Ibid. S. 109.

<sup>22</sup> *Hershock P. D.* Chan Buddhism. P. 101—102.

<sup>23</sup> Ibid. P. 103.

<sup>24</sup> *Jung C. G.* Nietzsche's Zarathustra Vol I and II. Notes of the Seminar Given in 1934—1939. Princeton: Princeton University Press, 1988; *Braak A. F. M., van der.* Hoe men wordt, wat men is.

<sup>25</sup> *Löwith K.* Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen. Stuttgart: Kohlhammer, 1956. S. 334.

<sup>26</sup> См.: *Gooding-Williams R.* Zarathustra's Dionysian Modernism. Palo Alto: Stanford University Press, 2001. P. 205—214.

<sup>27</sup> *Lampert L.* Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra. New Haven: Yale University Press, 1986. P. 147.

<sup>28</sup> *Heidegger M.* Was heisst Denken? Tübingen: Niemeyer, 1984. S. 43.

<sup>29</sup> *Brusotti M.* Leidenschaft der Erkenntnis... S. 574—575. Искупление как усвоение вечного возвращения обсуждается в работе: *Heidegger M.* Nietzsche I. S. 331 ff; *Brusotti M.* Leidenschaft der Erkenntnis... S. 587—618; *Gooding-Williams R.* Zarathustra's Dionysian Modernism. P. 269—308; *Kee A.* Nietzsche Against the Crucified. P. 133—136; *Lampert L.* Nietzsche's Teaching. P. 147.

<sup>30</sup> *Brusotti M.* Leidenschaft der Erkenntnis... S. 569.

<sup>31</sup> См., напр.: Ibid. S. 574. Однако фраза «самопреодоление воли к власти» не встречается в текстах Ницше. См. главу 10.

<sup>32</sup> Ibid. S. 571.

<sup>33</sup> *Löwith K.* Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen. S. 76 ff; *Alderman H.* Nietzsche's Gift. Athens: Ohio University Press, 1977; *Lampert L.* Nietzsche's Teaching. P. 210—223. Согласно книге: *Gooding-Williams R.* Zarathustra's Dionysian Modernism. P. 291—302, Заратустра достигает стадии ребенка только в конце TSZ IV. В: *Lampert L.* Nietzsche's Teaching... P. 210—223 утверждается, что искупление Заратустры в TSZ III, 13 выражено в последних трех главах TSZ III как переход на позицию amor fati посредством творческой реинтерпретации. Мартин Хайдеггер («Wer ist Nietzsches Zarathustra?» in Vorträge und Aufsätze. S. 99—124 (Frankfurt am Main: Klostermann, 2000)) заключает, что искупление Заратустры в итоге терпит неудачу, поскольку ему свойственна антипатия ко времени и непостоянству, поэтому Ницше остается подвластным духу мщения. Мюллер-Лаутер в «Heidegger und Nietzsche, Nietzsche-Interpretationen III» (S. 135—158) не соглашается с этим и утверждает, что Хайдеггер интерпретирует искупление Ницше неправильно, в слишком метафизическом ключе.

<sup>34</sup> Уже в своем раннем творчестве Ницше называет Диониса его греческим именем ó λύσιος, освободитель. Согласно Рети, Дионис в данном случае означает «освобождение не от жизни, а в жизнь» (*Rethy R.* The Tragic Affirmation of *The Birth of Tragedy* // Nietzsche-Studien 17. 1988. S. 40). См. также: *Kee A.* Nietzsche Against the Crucified; *Schank G.* Dionysos gegen den Gekreuzigten: eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches «Ecce homo» (Bern: Peter Lang, 1993) о «Дионисе против Распятого» у Ницше.

<sup>35</sup> Через две страницы после афоризма Ницше о Дионисе против «Распятого» следует «Будда против „Распятого“». В движении нигилизма всегда следует отличать его христианскую разновидность от буддийской: буддийская разновидность выражает прекрасный вечер, совершенную сладость и умеренность — она благодарна всему, что за ней



стоит, все включено, в ней нет горечи разочарования, озлобленности» (KSA 13, 14 [91]). Хотя Ницше более благосклонен здесь к буддизму, чем к христианству, он продолжает считать его формой нигилизма.

<sup>36</sup> Это дионисийское искупление включает различные виды искупления из «Рождения трагедии», в том числе аполлонические, хотя этот термин, как правило, отсутствует в его поздних работах (*Soll I. Schopenhauer, Nietzsche, and the Redemption of Life through Art // Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator / Ed. C. Janaway. Oxford: Clarendon Press, 1998. P. 112*); подробнее о Дионисе и искуплении см.: *Fraser G. Redeeming Nietzsche. P. 54—58.*

<sup>37</sup> *Osthöfener C.-D. Erlösung... S. 239—243.*

<sup>38</sup> Существуют также подходы, основанные на том, что пока практик следует Путем, его перспективы меняются. Наконец, некоторые утверждают, что все перспективы — и катафатические, и апофатические — в итоге недостаточны и могут быть потенциальными источниками зависимости.

<sup>39</sup> Согласно Роберту Мальоле, традиции дзэн свойствен логоцентрический абсолютистский элемент, связанный с Северной школой чань, основанной на катафатической философии йогачары, и дифференциальный элемент, связанный с Южной школой чань, основанной на апофатической традиции мадхьямаки. См.: *Magliola R. Derrida on the Mend. West Lafayette: Purdue University Press, 1984.* Согласно Ю-жу Вану, однако, Южная школа чань, особенно школа Хуэй-нэна и школа хунчжоу, деконструируют не только Северную школу чань, но также логоцентрические тенденции в самой Южной школе чань. См.: *Wang Y. Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism...*

<sup>40</sup> *Wang Y. Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism...* Резюме аргументации Вана см. в работе: *Braak A. F. M., van der. Toward a Philosophy of Chan Enlightenment.*

<sup>41</sup> См.: *Yampolsky Ph. B. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. New York: Columbia University Press, 1967.*

<sup>42</sup> *Addiss S., Lombardo S., Roitman J., eds. Zen Sourcebook... P. 23.*

<sup>43</sup> *Ibid. P. 25.*

<sup>44</sup> *Wang Y. Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism... P. 67.*

<sup>45</sup> *Yampolsky Ph. B. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. P. 138.*

<sup>46</sup> Школа хунчжоу слыла противоречивой даже в чаньских кругах. Чаньский историк Гуйфэн Цзунми (Guifeng Zongmi) (780—841), последователь Шень-хуэя, критиковал взгляды хунчжоу за чрезмерное фокусирование на юн и игнорирование *ту*. Таким образом, школа хунчжоу сводила сущность к функции, что было чревато опасным антиномизмом. Но, согласно Вану, эта критика необоснованна. Школа хунчжоу также занималась самодеконструкцией. Он ссылается на знаменитое самоперечеркивание Ма-цзу, который вначале учил, что «этот ум есть Будда», а затем заменил это на «не ум и не Будда».

<sup>47</sup> См.: *Theierl H. 1) Nietzsche: der Verkünder einer Erlösungslehre (unpublished dissertation); 2) Nietzsche: Mystik als Selbstversuch.*

<sup>48</sup> *Willers U. Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie.*

<sup>49</sup> *Fraser G. Redeeming Nietzsche... P. 24—44, 75—79.*

<sup>50</sup> *Ibid. P. 122.*

<sup>51</sup> *Ibid. P. 61.*

<sup>52</sup> *Benson B. E. Pious Nietzsche... P. 9.*

<sup>53</sup> *Ibid. P. 51.*

<sup>54</sup> *Ibid. P. 200.*

<sup>55</sup> Тайлер Робертс придерживается мнения, что Ницше неправ, осуждая христианство само по себе и утверждая, что *христианский* ответ на страдание всегда враждебен жизни (*Contesting Spirit, 174*). Робертс утверждает, что в некоторых формах теологии Креста христиане демонстрируют утвердительную практику страдания, близкую к утверждению Ницше. Согласно Робертсу, «теология Креста направляет людей к тому, чтобы жить, как Христос, который из любви открывается миру и всем его страданиям и отказывается от него бежать» (*Contesting Spirit, 176*). Теология Креста может утверждать Бога, страдающего с человечеством и из любви окунувшегося в земную человеческую реальность. Такой жизнеутверждающий и страдающий Бог ближе

к многократно страдающему и умирающему ницшевскому Дионису, считает Робертс (*Contesting Spirit*, 183). См.: Braak A. F. M., van der. Nietzsche, Christianity and Zen on Redemption // *Studies in Interreligious Dialogue*. N 18/1. 2008. P. 5—18.

<sup>56</sup> *Dōgen K. Shōbōgenzō, Genjōkōan* // Davis B. W. *The Presencing of Truth*. P. 256.

<sup>57</sup> *Ibid.* P. 252—253.

<sup>58</sup> *Ibid.* P. 256.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> В главе 3 приводится история мастера дзэн Цин-юаня о горах и реках.

## Глава 9

### ДИТЯ

*Видение мира как божественной игры, по ту сторону добра и зла: в этом моими предшественниками являются и веданта, и Гераклит.<sup>1</sup>*

Ф. Ницше

Вспомним, что именно говорит Заратустра о ребенке в своей речи о трех преображениях духа:

Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, вечно вращающееся колесо, первое движение, святое Да. Да, для игры созидания, братья мои, нужно святое Да: своей воли хочет теперь дух, свой мир обретает тот, кто потерял мир\* (TSZ I, 1).

Многие комментаторы отмечают туманный и далекий от реальности характер этого описания, особенно по сравнению с более пространственными характеристиками, данными Заратустрой верблюду и льву. Гудинг-Вильямс (Gooding-Williams) и Бенсон объясняют это тем, что сам Заратустра еще не имел опыта превращения в ребенка, когда произносил свою речь. Обсуждая «Так говорил Заратустра» в письме Францу Овербеку, Ницше говорит: «Здесь дается образ меня самого,

\* *Ницше Ф.* ПСС. Т. 4. С. 26—27.

каков я есть после того, как однажды сбросил свою ношу» (KSB 6: 326). Поэтому, возможно, описание ребенка лучше всего интерпретировать как гипотетическое.<sup>2</sup>

Налицо четыре аспекта образа ребенка: самозабвение, невинность, игра и святое «да». Самозабвение подробно обсуждалось в главе 7. Святое «да» связано с понятием Ницше об *amor fati*, которое я рассмотрю в следующей главе, о Ницше и Ниситани. Здесь же я сфокусируюсь на невинности и игре.

### *От «я есть» к «он играет»*

Образ невинного дитяти вызывает всевозможные романтические ассоциации. Наряду с неизменно присутствующей Ницше одержимостью романтизмом, видимо, прав Гудинг-Вильямс, отметивший, что комментаторы Ницше часто интерпретировали фигуру ребенка в явно романтических терминах.<sup>3</sup> Например, для Хеллера (Heller) ницшевский ребенок — это символ возвращения в рай, наивность, невинность и единство с природой, что указывает на растворение самосознания.<sup>4</sup> Дж. П. Стерн (J. P. Stern) также интерпретирует ребенка в терминах вордсвортовской невинности.<sup>5</sup> Левит понимает ребенка как непосредственное единство с бытием.<sup>6</sup> Согласно Стэмбою (Stambough) ребенок «полностью погружен в свое бытие».<sup>7</sup> Эти комментаторы текстуально подтверждают свои толкования тем, что Ницше идентифицирует ребенка с девизом «я есть», ссылаясь на следующий фрагмент рукописей: «Выше чем „ты должен“ стоит „я волен“ (герои); выше, чем „я волен“, стоит „я есть“ (греческие боги)» (KSA 11, 25 [351]).

Однако, как отмечает Гудинг-Вильямс, выражение «я есть» нигде не встречается в описании ребен-

ка в главе «О трех превращениях». Поэтому он отстаивает другую интерпретацию трех превращений, принимая их как

сдвиг в самопонимании, связанный с исчезновением идеи субстанционального субъекта (так называемого «делателя, стоящего за действием»), которому можно приписать различные волевые акты. Ребенок вообще не говорит «я», не говоря уже о «я есть» или «я волен». Скорее, он «волит собственной воли», тем самым признавая не субстанционального субъекта, но только сам акт воления.<sup>8</sup>

В противоположность перспективам верблюда и льва, где действует эго, которое хоть и лежит в основании, но бытийно не зависит от своих действий, мыслей и желаний, перспектива ребенка исключает представление о том, что воление есть активность субстанционального субъекта. Дихотомия действующего и действия преодолевается.

Гюнтер Вольфарт понимает преодоление субъекта (смерть эго) так, что ребенка следует интерпретировать не как «я есть», но как «он играет». Согласно Вольфарту, в верблюжьем «ты должен» можно видеть выражение премодернистского, в львином «я волен» — модернистского, а в «он играет» — постмодернистского сознания. Детское «он играет» Вольфарт сравнивает с ницшевской заменой «я думаю» на «оно думает», где «оно» не гипостазируется как прежнее «я», но должно пониматься как синоним «мысли». Разыгрываются мыслительные процессы, и мыслящий, воображающий субъект является частью этой игры.

Метафору игры можно найти также в творчестве Догэна. Догэн говорит о просветлении как о «самадхи самоудовлетворяющей деятельности» (*дзидзю-дзаммай*), что можно перевести как «игривое самадхи». Хотя термин «самадхи» обычно указывает на состояние умственного сосредоточения, Догэн понимает его как образ действия, способ функционирования, когда

дуализм и противоположности не столько трансцендируются, сколько осознаются. Согласно Киму,

с точки зрения Догэна, самадхи самоудовлетворяющей деятельности в своей абсолютной чистоте выглядит так, что наша повседневная деятельность не загрязнена дуалистическими категориями, событиями и вещами, создаваемыми нашим восприятием и умом, и не привязана к ним, одновременно живя с этой двойственностью и ею пользуясь.<sup>9</sup>

Догэн понимает самадхи самоудовлетворяющей деятельности совершенно не как некоторого рода погружение в недифференцированную сферу, вроде *unio mystica*. Догэн порицает классические дзэнские наставительные тексты, которые настраивают на нечто подобное: «Их формулировки служат примерами лишь „возвращения к началу, назад к истокам“ (*гэнгэн-хэмпон*) и являются тщетными попытками „остановить мышление до полного безмолвия“ (*сокурё-гёдзюку*)».<sup>10</sup> Для Догэна самадхи самоудовлетворяющей деятельности равносильно самоудовлетворению *дхармакаи*. Это состояние ума, которое одновременно отрицает и поглощает самость и иное; тотальная свобода самореализации без какого-либо дуализма или антитезиса. Это означает не то, что противоположности или двойственность стираются или трансцендируются, но то, что они осознаются. Такая свобода реализует себя в дуализме, а не вне его.<sup>11</sup> «Чтобы это игривое самадхи приносило удовольствие, — пишет Догэн, — правильное начало — это прямосидячая поза при медитации».<sup>12</sup> Игривое самадхи Догэна может считаться еще одним подтверждением, что «оно играет» указывает не на индивида, а на космическую игру.

### *Игра космического дитяти Гераклита: по ту сторону антропоцентризма*

Если речь идет о Ницше, то переход от самоориентированной к мироориентированной перспективе также не должен пониматься только в индивидуальном смысле. Поэтому я отстаиваю трансиндивидуальную, «космическую» интерпретацию ребенка. Намек на такую космическую интерпретацию можно найти в рукописном фрагменте от 1885 года: «„Игра“, бесполезное как идеал избытка сил, как нечто „детски легкое“. „Детская легкость“ бога, *παῖς παῖζων*»\* (KSA 12, 2 [130]). Выражение «*païs paizon*» отсылает к загадочному фрагменту из Гераклита, В-52: «Эон [игра жизни] подобен ребенку, забавляющемуся настольной игрой; \*\* дитя царствует».<sup>13</sup>

С ранних лет в Базеле до самого «Ессе Ното» Ницше ощущает сродство к Гераклиту, рядом с которым он чувствует себя «гораздо лучше и теплее, чем где бы то ни было» (ЕН III BT, 3), а фрагмент В-52 соединяет раннего Ницше с поздним Ницше, включая его превращение в ребенка. Связь между превращением льва в ребенка и ранняя ницшевская интерпретация фрагмента В-52 с самого начала отмечалась в литературе, посвященной Ницше.<sup>14</sup>

На фрагмент В-52 Ницше ссылается семь раз в своем эссе «Философия в трагическую эпоху Греции» и шесть раз в лекциях о доплатоновских философах.<sup>15</sup> Он так комментирует гераклитовский образ дитяти:

\* Там же. Т. 12. С. 117.

\*\* В английском переводе этого места из Гераклита, использованном в данной книге, дитя играет в «board game» — настольную игру. В некоторых русских переводах дитя играет «в кости». Тогда смысл фразы изменяется. Ср. с афоризмом Эйнштейна: «Бог не играет в кости». — *Примеч. пер.*

«...ибо то, что он придумал, — редкость, даже в этом царстве мистических невероятностей и неожиданных космических метафор. Мир есть *игра* Зевса...»\* (РТАГ 6). Ницше называет ее «прекрасной невинной игрой Эона»\*\* (РТАГ 7)<sup>16</sup> и описывает мир согласно Гераклиту:

Становление и исчезновение, строение и разрушение без всякого нравственного осуждения, в вечно равной невинности составляют в этом мире игру художника и ребенка. И так, как играют дитя и художник, играет вечно живой огонь, строит и разрушает в невинности, — в эту игру сам с собой играет Эон\*\*\* (РТАГ 7).

Игровое космическое дитя можно интерпретировать как неантропоцентрическое видение жизни, в котором мир ощущается как космическое тело, не отделенное от самости, но заведомо включающее самость:

Это игровое космическое дитя постоянно строит и разрушает, но время от времени начинает свою игру заново: за мигмом удовлетворения следуют новые нужды. Его постоянное строительство и разрушение — это страсть, подобно тому как вынужден творить художник; он вынужден играть. <...> Отказ от какого-либо телеологического взгляда на мир здесь возведен в зенит: ребенок отбрасывает свою игрушку, но поскольку он возвращается к игре, у него появляется цель и порядок: необходимость и игра, война и справедливость (РРР 72 ff).<sup>17</sup>

В ранних работах Ницше о Гераклите мы обнаруживаем зародыши его более поздних формулировок воли к власти как символа космической мировой игры. Мир как игра видится «энергетическим чудовищем» со «сложнейшими формами, возникающими из простей-

\* Ницше Ф. ПСС. Т. 1. С. 327.

\*\* Там же. С. 330.

\*\*\* Там же. С. 329.

ших структур <...> и затем вновь возвращающимися к простоте, от игры противоречий — вновь к наслаждению гармонией (KSA 11, 38 [12]).

*Невинность становления:  
по ту сторону телеологии*

Невинность дитяти также нельзя интерпретировать в романтическом ключе. Она не означает отсутствия знания о прошлом, жизнь здесь и теперь или наивность. Она означает неэссенциалистскую точку зрения, которая не допускает какого-либо Бога или богоподобной сущности, являющейся истоком и основой всего остального.<sup>18</sup> Освобождение от таких представлений о богоподобной сущности составляет искупление мира как целого:

*Но нет ничего, кроме целого!* — Что никого больше не будут делать ответственным, что специфику бытия не смогут сводить к *causa prima*, что мир ни как сенсориум, ни как «дух» не есть единство, *только это и есть великое освобождение*, — только этим и восстанавливается вновь невинность становления. <...> Понятие «Бог» было до сих пор сильнейшим *возражением* против бытия. <...> Мы отрицаем Бога, мы отрицаем ответственность в Боге: *этим впервые спасаем мы мир*\* (ТГ 6, 8).

Для Ницше такое спасение подразумевает отход от всех телеологических понятий. В тетрадной записи от 1885 года он характеризует собственный философский проект как попытку обосновать невинность становления: «Я всегда пытался доказать сам себе совершенную невинность становления! <...> Я приобрел вкус от отрицанию всех целей [*Zwecke*] и ощущал непозна-

\* Там же. Т. 6. С. 48.

ваемость всех каузальных отношений» (KSA 11, 36 [10]). Ницше подчеркивает необходимость оставить все до одного представления о причинности: «Самая важная точка зрения: прийти к невинности становления посредством исключения целей. Необходимость, каузальность — с ними покончено» (KSA 10, 7 [21]).

Чтобы превратиться в ребенка, льву следует оставить все телеологические и антропоцентрические понятия, это поможет набраться смелости для «гибели». Он должен осознать освободительную перспективу невинности становления: «Крайне необходимо полностью избавиться от целей: в противном случае можно и не надеяться подняться и освободиться! Только невинность становления дает нам величайшую смелость и величайшую свободу (KSA 10, 8 [19]).

В «Перед восходом солнца» Заратустра говорит о невинности становления как о таком состоянии ума, когда все вещи воспринимаются не как репрезентации субъекта, а, как это называется в дзэн, в своей «такости» (*matxame*):

И вот мое благословение: над каждой вещью быть ее собственным небом, ее круглым куполом, ее лазурным колоколом и вечной уверенностью — и блажен, кто так благословляет!

Ибо все вещи крещены у источника вечности и по ту сторону добра и зла; а добро и зло суть только промельки теней, влажная скорбь и тянущиеся облака.

Поистине, это благословение, а не хула, когда я учу: «Над всеми вещами стоит небо-случай, небо-невинность, небо-нечаянность, небо-дерзновение».

«Нечаянность» — вот самая древняя аристократия мира, ее возвратил я вещам, я избавил их от кабалы цели\* (TSZ III, 4).

\* Там же. Т. 4. С. 170—171.

Понятие невинности становления восходит к Гераклиту. Ницше отмечает, что Гераклит «отрицает вообще бытие. Ибо этот единственный мир, который ему остается, — ограниченный вечными неписаными законами, совершающий свои приливы и отливы с железными ударами ритма, — нигде не выказывает себя чем-то стабильным, нерушимым, твердыней среди потока»\* (РТАГ 5).

Для Гераклита все существующие формы пребывают в вечном становлении, и все становление равнозначно оправданно. Борьба суть естественный закон, ответственный за бытие мира в целом, поэтому справедливый и добрый. Частные следствия жизни в таком случае есть либо непосредственное порождение более развитых форм, либо разрушение, которое косвенным образом создает возможность для образования новых форм. Но эта борьба не всегда вредна. В здоровой структуре овладевшая собой форма способствует сублимации агонального инстинкта. Все формы находятся в постоянной борьбе в поисках новых и более эффективных способов «ведения войны» за собственное бытие.

Согласно Ницше, Гераклит спорил с Анаксимандром, усматривая в природе всего становящегося скорее невинность, чем несправедливость. Если Анаксимандр считал *апейрон* [беспредельное] отдельным от мира времени, пространства и каузальных различий и полагал, что превращению вещей в свои противоположности свойственна несправедливость, то Гераклит возродил греческий агон и считал становление непрерывной борьбой.<sup>19</sup>

Если Анаксимандр полагал все становящееся несправедливым (и Парменид отреагировал на это суждение отрицанием возможности становления как тако-

\* Там же. Т. 1. С. 322.

вого), то Гераклит считал все становление достоверным и оправданным. По мнению Ницше, идея Гераклита исправляет систему двух миров Анаксимандра, заставившую его в дальнейшем уйти в метафизическую область, унылую концепцию жизни как несправедливости. Поэтому осознание невинности становления может служить преодолению морали. «Невинность становления: руководство по искуплению от морали» — так называется одна из ненаписанных книг Ницше (KSA 10, 8 [26]).

Поток становления для Ницше указывает на взаимосвязь всех вещей. Заратустра спрашивает карлика: «Не связаны ли все вещи так прочно, что это Мгновенье влечет за собою все грядущее?»\* (TSZ III, 2). А в конце четвертой части Заратустра поет: «Говорили вы Да какой-нибудь радости? О, друзья мои, тогда вы говорили Да и всякой скорби. Все сцеплено, нанизано, влюблено одно в другое»\*\* (TSZ IV, 19).

Томас Макивилли (McEvelley) сравнил гераклитовский мир становления с буддийским миром непостоянства: «Идеи Гераклита сильно напоминают не только раннебуддийскую философию непрерывного изменения, но и „срединный путь“ между „да“ и „нет“, сформулированный более поздней буддийской традицией в *Праджняпарамита*-сутрах и школе мадхьямака».<sup>20</sup>

Буддийская идея непостоянства часто выражается через доктрину *пратитья-самутпады* (взаимозависимого порождения), утверждающую, что не существует изолированных феноменов: их существование зависит от комплексной сети причин и условий. В философских системах абхидхармы на основе *пратитья-самутпады* была разработана каузальная модель, основанная

\* Там же. Т. 4. С. 163.

\*\* Там же. С. 326.

на конфигурациях и констелляциях дхарм. В раннем буддизме просветление рассматривается как осознание истинности *пратитья-самутпады* и взаимозависимого мира, который она открывает.

Согласно взглядам буддизма Махаяны, однако, *пратитья-самутпада* указывает как раз на отсутствие непрерывной каузальности. Формулирование в терминах *дхарм* чревато также тем, что эти *дхармы* понимаются как некая высшая реальность. Поэтому махаянские сутры интерпретируют *пратитья-самутпаду* в терминах пустоты. С перспективы пустоты любой дуализм сводится только к условным, концептуальным различиям, которые могут быть функционально пригодны в определенных ситуациях, но создают препятствия для открытости и пробуждения, если понимаются как высшая реальность. Поэтому сакральное не существует отдельно или вне обычной мирской сферы. Нирвана, безмятежное спасение от любой борьбы, пребывает в гуще сансары как мира непрерывных конфликтов и борьбы, мира-игры воли к власти, вовлеченной в бесконечное самопреодоление, подобно лотосу, расцветающему посреди болота. С этой перспективы махаянский взгляд является попыткой восстановить невинность становления: нирвана — это не какой-то идеал, которого требуется достичь, она уже здесь. Жизнь оправдана, как она есть и не нуждается в дополнительном оправдании. Однако возникает проблема: есть ли в таком случае необходимость в каком-то философском *аскезисе*?

### *Единство практики и просветления*

Прозрение в единство нирваны и сансары привело, в особенности в эзотерической буддийской традиции Ваджраяны и ее тантрических практиках, к развитию

практик трансцендентальной веры и ритуального обретения благодати Будды, основываясь не на посвящении жизненного времени трудной практике, но, скорее, на моментальной непосредственной и интуитивной реализации фундаментальной основы пробуждения.<sup>21</sup> Такая замена парадигмы духовного совершенствования парадигмой скачкообразной реализации врожденного просветления в более благочестивых буддийских традициях определяется как «скачок веры», а в традиции дзэн — как внезапное просветление, о чем говорилось в главе 8.

В контексте средневекового японского буддизма такая парадигма скачка была представлена чрезвычайно влиятельным дискурсом буддийской школы тэндай об «изначальном просветлении» (*хонгаку*): тем тезисом, что все существа изначально Будды.<sup>22</sup> Поскольку Догэн воспитывался в школе тэндай, дискурс *хонгаку* (несмотря на то что к нему он относился критически) послужил интеллектуальной матрицей, по которой формировалась его мысль.<sup>23</sup>

Согласно Догэну, просветление не является результатом или целью практики: это перспектива, с которой следует практиковать, — не для реализации просветления, но выражая просветление. Это отражено в тезисе Догэна о единстве практики и просветления:

Полагать, что практика и просветление не едины — это не буддийская точка зрения. В Будда-дхарме они суть одно целое. В таком случае если практика основана на просветлении, то практика новичка — это уже целиком изначальное просветление. Поэтому, наставляя в практике, учитель дзэн рекомендует своим ученикам не искать просветления отдельно от практики, так как практика имеет прямое отношение к изначальному просветлению. Поскольку это именно просветленная практика, то у просветления нет конца, а поскольку это именно практика просветления, то у практики нет начала.<sup>24</sup>

Дзадзэн не ведет к просветлению, сам дзадзэн есть просветление.<sup>25</sup> Как поясняет Касулис, «говорить, что кто-то практикует дзадзэн, чтобы стать просветленным, равносильно утверждению, что кто-то практикует медицину, чтобы стать доктором. Практиковать медицину — это и значит быть доктором. Практиковать дзадзэн — значит быть просветленным».<sup>26</sup>

Догэн использует термин практика-реализация (*сюсё*), указывая на переплетение этих понятий. Иероглиф *сё*, которым Догэн обозначает просветление, обычно имеет смысл «удостоверить», «доказать», «засвидетельствовать», «подтвердить», «заверить» что-либо.<sup>27</sup> Поэтому *сё* означает «удостоверить» («показать истинность», буквально — «сделать истинным») и, следовательно, реализовать (в обоих смыслах слова\*) подлинную суть человека как неотъемлемой части универсальной природы Будды. С такой точки зрения, цель практики не в совершенствовании или спасении; скорее, самопреодоление является естественным выражением самой жизни. Дзадзэн — это естественное выражение непрерывной просветляющей активности истинного тела человека. Догэн видит в практике-просветлении не достижение некоторого психического состояния, но освободительную деятельность, освободительное слияние со всеми вещами. Просветление заключается не в выходе за пределы превратностей обычной жизни, но в более глубоком погружении в нее с утвердительной перспективой.

Дзадзэн — это не столько психологический тренинг, направленный на достижение специфических состояний или ощущений, сколько ритуальное выражение, воплощение и осуществление благодати Будды.

\* Осуществить и осознать. — Примеч. пер.



В своем труде «Фукандзадзэнги» («Универсальные рекомендации по дзадзэн») Догэн подчеркивает, что дзадзэн, о котором он говорит, не следует понимать как практику медитации и предостерегает практиканта от попыток стать Буддой.<sup>28</sup> Дзадзэн не служит для достижения ментального состояния освобождения, но для постоянного преобразования, в котором участвует как физиология, так и психология. В ходе этого преобразования человек «реализует» свою благодать Будды в смысле полного участия в ней. Это не состояние, а деятельность.

Дзадзэн — это коммунальный ритуал и церемониальное действие, выражающее высшую реальность (*дхармакаю*). Догэн подчеркивает, что практиковать дзадзэн нужно совместно: «...нет никакого смысла выделяться; отличаться от других — не наш стиль поведения».<sup>29</sup> Таким образом, он решительно демифологизирует стандартные дзэнские взгляды на медитацию, в частности, как на освободительное проявление и деятельность природы Будды. Дзадзэн нельзя практиковать в терапевтических или религиозных целях. Для Догэна дзадзэн есть, скорее, прообраз высшей бессмысленности. Согласно учителю сото Кодо Саваки (1880—1965), практика дзадзэн требует отбросить рациональную схему цели и средства: «Дзадзэн — это деятельность, которая ни к чему не ведет. Нет ничего восхитительнее этой деятельности, не приносящей результата. Делать что-либо с определенной целью — поистине никчемно. <...> Его следует практиковать потому, что он уводит тебя из мира потерь и приобретений».<sup>30</sup>

Дзэнская практика проистекает из осознания, что все уже совершенно само по себе. Как говорит Норман Фишер, современный американский учитель дзэн по традиции Догэна,

Птицы поют, рыба плавает, а люди, преданные дзадзэн, все время преданно занимаются дзадзэн, хотя в этом нет необходимости. Наша жизнь и так прекрасна в том виде, как она есть. Все происходящее — это уже манифестация нашего изначального просветления, даже если мы об этом не подозреваем. Нам нет необходимости входить в другое состояние, улучшать или опровергать что-либо. Спокойный дождь дхармы, не прекращаясь, падает свободно и равномерно на все вещи, и каждая вещь получает этот дождь и использует по-своему, по-разному. Тогда целый мир разворачивается в прекрасной и совершенной взаимной игре сил.<sup>31</sup>

### *Возвращение на рыночную площадь*

Ницше, наверное, счел бы это великолепным описанием невинности становления и опыта *amor fati*. Однако, с точки зрения Ницше, есть другой аспект, связанный с осознанием невинности становления: это предполагает огромную ответственность. В главе 3 я упоминал рукописный фрагмент Ницше, озаглавленный «*Путь к мудрости — рекомендации по преодолению морали*» (KSA 11, 26 [47]). В этом тексте Ницше разделяет процесс преодоления морали на три стадии. Описание третьей стадии звучит следующим образом:

*Третья стадия.* Великое решение, способен ли ты занять позитивную, утвердительную позицию. Больше нет ни Бога, ни человека *превыше* меня! Инстинкт творца, который ведает, что он творит. Великая ответственность и целомудрие. Чтобы радоваться чему-то одному, следует приветствовать [*gutheißen*] все. Наделить себя правом действовать (KSA 11, 26 [47]).

Когда над человеком нет Бога, на которого можно было бы возложить ответственность, возвращается невинность становления. Однако это не пассивное со-

стояние забвения себя. Ницше говорит о великой ответственности и предоставлении себе права действовать. Это может быть причиной двойственного отношения Ницше к Гераклиту. Как все доплатоновские мыслители, Гераклит весьма односторонен (РТАГ 2). Ницше считает Гераклита, с его «ненавистью к дионисийскому элементу» (KSA 7, 19 [61]), слишком «аполлоническим продуктом» с аполлоническим идеалом: «Все — видимость и игра» (KSA 7, 23 [8]). В отличие от Гераклита, который жил в самодостаточном одиночестве и презирал своих ближних Заратустра хочет делиться своей мудростью. Гераклит — это «звезда без атмосферы», не имеющая «мощного чувства сострадательного волнения, жажды помочь, исцелить, спасти <...>. Среди людей Гераклит как человек — невероятен»\* (РТАГ 8).<sup>32</sup>

Как отмечает Ницше, в дионисийском восторге индивиды объединяются и ощущают себя одним целым (DW 1). Поэтому, чтобы воздать должное дионисийскому аспекту дитяти, ницшевский гераклитизм следует понимать в сочетании с его дионисийством — как два выражения одной и той же фундаментальной концепции.<sup>33</sup> Ремарки Ницше о Гераклите в «Ессе Ното» красноречивы:

До меня не существовало этого превращения дионисийского в философский пафос: не доставало *трагической мудрости* — тщетно искал я ее признаков даже у великих греков философии, живших за два столетия до Сократа. У меня, правда, остались сомнения насчет Гераклита, рядом с которым мне вообще теплее и приятнее, чем где-либо еще. Утверждение преходящести и уничтожения, отличительное для дионисической философии, согласие на противоположность и войну, становление, при радикальном отказе даже от самого понятия «бытие», — в этом я несмотря ни на что должен признать самые близ-

кие мне из всех до сих пор рожденных мыслей\* (ЕН III ВТ, 3).

Даже в такой говорящей «да» книге, как «Ессе Ното» Ницше дистанцируется от Гераклита на фоне общего восхищения им. Он просто «сохранял некоторое сомнение относительно Гераклита». Ницше любит философский пафос Гераклита и хочет игнорировать его отвращение к коммунитарному аспекту дионисийства. Однако понятие общины является интегральным аспектом фигуры ребенка у Ницше. Многие его интерпретаторы утверждают, что если ранний Ницше в «Рождении трагедии» рассматривал религиозные празднества греческих общин как источник вдохновения для современной европейской культуры, то в более поздних работах он оставил подобный религиозный коммунитаризм. Джулиан Янг, однако, утверждает, что Ницше никогда не отказывался от своих юношеских чаяний просвещенного общества. Поэтому зрелого Ницше нельзя понимать как индивидуалиста или экзистенциалиста, но как религиозного коммунитариста.<sup>34</sup>

Мастер дзэн также не является индивидуалистом-иконоборцем, каким его часто изображают в популярной литературе. С перспективы буддизма Махаяны просветление есть всегда универсальное, а не индивидуальное освобождение. Это яснее всего выражено в понятии *бодхисаттвы*, человека, достигшего благодати Будды, но давшего обет не довольствоваться личным спасением, пока не поможет всем остальным (*бодхи* здесь означает «просветление» или «пробуждение», *саттва* — «существо» или «воин»<sup>35</sup>). Поэтому он продолжает действовать в мире, помогая всем людям реализовать просветление. Бодхисаттва обладает непостижимым и благосклонным стремлением заботиться

\* Ницше Ф. ПСС. Т. 1. С. 267—268.

\* Там же. Т. 6. С. 235.

обо всех существах и пробуждать их (санскр.: *бодхи-читта*; яп.: *бодайсин*; буквально — «просветляющий ум»). Это выражается в четырех непостижимых обетах бодхисаттвы, которые олицетворяют предельный, универсальный уровень решимости:

Живые существа неисчислимы, я клянусь их освободить.  
Иллюзии неистощимы, я клянусь от них избавиться.  
Ворота Дхармы безграничны, я клянусь в них войти.  
Путь Будды никем не превзойден, я клянусь его пройти.<sup>36</sup>

Два главных качества бодхисаттвы — совершенномудрие и безграничное сострадание. Если мудрость ассоциируется с восхождением из мира неведения, то сострадание предполагает нисхождение обратно в мир для спасения всех живых существ. Обретение мудрости естественным образом ведет к неисчерпаемому благородству и возвращению в мир. Спасая все разумные существа, бодхисаттвы выполняют в мире работу будд.<sup>37</sup> Бодхисаттва постоянно спасает все живые существа не из жалости, но в силу естественного резонанса со всеми существами, поддерживаемого за счет прозрения во всеобщую взаимосвязанность. Как говорится в знаменитом дзэнском коане, бодхисаттва спасает все живые существа, как человек, который «ищет под лесом то, что у него под носом».<sup>38</sup>

Бодхисаттва преодолел различие себя-и-иного и достиг естественного созвучия с другими живыми существами. Их страдание — это его страдание. Учение об универсальной природе Будды и взаимосвязанности утверждает, что мы не существуем обособленно. Напротив, все живые существа тесно связаны, благодаря своему воздействию друг на друга. Когда эта глубинная взаимосвязь между всеми живыми существами осознается, тогда обнаруживается, что дихотомия между собой и другим есть условная фикция, конвенциональная истина. В предельном смысле все существа являются

отдельными выражениями единого целого, а не независимыми конкурирующими сущностями.<sup>39</sup> Понятие о космическом теле — условная контрфикция, помогающая преодолеть фикцию обособленности. Обладая такой мироориентированной перспективой, бодхисаттва живет и практикует, осознавая иллюзорность разделения на себя и другое, которое постоянно воспроизводится его обусловленной ментальностью.

Бодхисаттва как модель самопреодоления по-разному интерпретируется в буддийской традиции Махаяны. Некоторые махаянские школы, в которых принята концепция *марги*, различают несколько стадий приближения к благодати Будды. Как мы увидели, в дзэн отрицается *марга* как форма «постепенного просветления». Догэн отрицает также какое-либо различие между благодатью Будды и благодатью бодхисаттвы:

Все бодхисаттвы — это Будды. Будды и бодхисаттвы не являются разными типами существ. Не существует старых и юных, высших и низших. Даже если этот бодхисаттва и тот бодхисаттва — не два существа и они не различают себя и другое, а также прошлое, настоящее и будущее, — становление Буддой есть высший образец для следования путем бодхисаттвы. Стоит только человеку впервые захотеть просветления, как он становится Буддой; также и на последней стадии благодати Будды человек [по-прежнему] становится Буддой.<sup>40</sup>

В интерпретации Догэна восходящий и нисходящий аспекты пути бодхисаттвы становятся неотличимы. Одна из добродетелей бодхисаттвы — это его бесконечная щедрость: «Когда богатые являются теми, кто они поистине есть, они неизбежно становятся щедрыми. Самость отдает себя ради отдачи себя; другое отдает другое ради отдачи другого».<sup>41</sup>

Это напоминает одну из добродетелей Заратустры — дарящую. Грэм Паркс отмечает несколько других параллелей между бодхисаттвой и фигурой Заратустры

стры.<sup>42</sup> В первом разделе «Предисловия» Заратустра спускается с вершины горы, где он обрел мудрость, со словами: «Я пресытился своей мудростью, как пчела, собравшая слишком много меду, мне нужны руки, простертые ко мне»\* (TSZ Prologue, 1). Неограниченная щедрость Заратустры становится очевидной, когда он говорит:

Я люблю того, чья душа расточается, кто не хочет благодарности и не воздаёт за нее: ибо он постоянно одаривает и не хочет беречь себя.

<...> Я люблю того, чья душа переполнена, так что он забывает себя самого, и все вещи содержатся в нем: так становятся все вещи его гибелью\*\* (TSZ Prologue, 4).

Также в части II «Так говорил Заратустра» именно любовь побуждает Заратустру спуститься и отдать свою самость миру: «Моя нетерпеливая любовь течет потоком через край, вниз, к восходу и к закату. <...> Правда, есть озеро во мне, отшельническое, самодостаточное; но поток моей любви увлекает его с собою вниз — к морю!»\*\*\* (TSZ II, 1).

Таким образом, метафору ребенка в каком-то смысле можно интерпретировать в терминах Гераклита и его представлений о космическом дитяти и невинности становления. С такой мироориентированной перспективы философский *аскезис* Ницше состоит в постоянном усилии для поддержания веры и возрождения невинности становления (то есть сохранения его свободным от эссенциализма, телеологии и антропоцентризма). Такая же практика существует в традиции дзэн: просветление постоянно подвергается опасности овеществления (состояние просветления), понимания как цели (итоговый результат всей практики) и превращения в антропо-

\* Там же. Т. 4. С. 11.

\*\* Там же. С. 16.

\*\*\* Там же. С. 86.

центрическое личное достижение («мое просветление»). Вот почему Догэн пересматривает дзэнский *аскезис*, чтобы сохранить невинность становления: практика больше не отделена от просветления. На этой основе нам легче предположить, как может выглядеть ницшевская перспектива в отношении *аскезиса*. Однако интерпретировать ницшевскую метафору ребенка в терминах Гераклита недостаточно, поскольку тогда исключается дионисийский аспект. Важный аспект ребенка — это его «возвращение на рыночную площадь». В этом пункте нашего диалога между Ницше и Догэном, где обсуждается ницшевская метафора ребенка, можно обратиться к самому до сих пор влиятельному интерпретатору ницшевского образа ребенка в терминах дзэн — Кэйдзи Ниситани, представителю Киотской школы.

### Примечания

<sup>1</sup> KSA 11, 26 [193].

<sup>2</sup> Достиг ли Заратустра или сам Ницше стадии ребенка, — это вопрос, который здесь не обсуждается.

<sup>3</sup> Gooding-Williams R. Zarathustra's Dionysian Modernism. P. 41.

<sup>4</sup> Heller E. The Disinherited Mind. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975.

<sup>5</sup> Stern J. P. A Study of Nietzsche. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

<sup>6</sup> Löwith K. Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen.

<sup>7</sup> Stambough J. Thoughts on the Innocence of Becoming // Nietzsche-Studien 14. 1985. S. 174.

<sup>8</sup> Gooding-Williams R. Zarathustra's Dionysian Modernism. P. 41.

<sup>9</sup> Kim H.-J. Eihei Dōgen — Mystical Realist. P. 64.

<sup>10</sup> Dōgen K. Shōbōgenzō, Zazenshin // Kim H.-J. Eihei Dōgen — Mystical Realist. P. 61.

<sup>11</sup> Kim H.-J. Eihei Dōgen — Mystical Realist. P. 55.

<sup>12</sup> Dōgen K. Shōbōgenzō, Bendōwa // Kim H.-J. Eihei Dōgen — Mystical Realist. P. 55.

<sup>13</sup> Подробный комментарий о фрагменте В-52 из Гераклита и отношении Ницше к Гераклиту см.: Wohlfart G. Also sprach Herakleitos // Heraklits Fragment B52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption. Freiburg; München: Alber, 1991. S. 33—78.

<sup>14</sup> Wohlfart G. Nachwort. Wille zur Macht und ewige Wiederkunft: die zwei Gesichter des Aion // Friedrich Nietzsche: Die nachgelassenen Fragmente, eine Auswahl. Stuttgart: Reclam, 1996. S. 308—359. Автор делает полезный обзор, он также указывает, что довольно странно, что в комментариях к KSA (см.: KSA 14, 286) нет ссылки на фрагмент В-52. Нижеизложенное обсуждение большей частью основано на этой работе.

<sup>15</sup> Эти лекции редко используются в англосаксонских исследованиях по Ницше, потому что они не были переведены на английский и Кауфман не придавал им значения. Однако в 2001 г. английский перевод был опубликован: The Pre-Platonic Philosophers / Transl. G. Whitlock. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 2001. Ссылки на эту работу обозначены как PPP. D. Wilkerson в «Nietzsche and the Greeks» (London; New York: Continuum, 2005) в значительной степени опирается на PPP.

<sup>16</sup> Отметим ницшеовское дополнение о невинности, которого нет в оригинальном фрагменте из Гераклита.

<sup>17</sup> См. также «Рождение трагедии», 24: «Так темный Гераклит сравнивает силу, творящую мир, с играющим ребенком, который расставляет камни здесь или там и воздвигает песчаные замки только для того, чтобы снова их разрушить».

<sup>18</sup> Gooding-Williams R. Zarathustra's Dionysian Modernism. P. 43.

<sup>19</sup> Как полагает D. Wilkerson («Nietzsche and the Greeks». P. 138) состязание, которое Ницше организовал между Гераклитом и Анаксимандром, может рассматриваться как аналогия интеллектуальной борьбы, которую Ницше, по его мнению, вел с пессимизмом Шопенгауэра.

<sup>20</sup> McEvilley Th. The Shape of Ancient Thought... P. 38.

<sup>21</sup> Leighton T. D. Visions of Awakening Space and Time: Dōgen and the Lotus Sutra. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 7.

<sup>22</sup> Более подробное обсуждение идеи хонгаку в средневековом японском буддизме см.: Stone J. I. Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.

<sup>23</sup> Обзор отношения Догэна к хонгаку см.: Kim H.-J. Eihei Dōgen — Mystical Realist. P. XX.

<sup>24</sup> Dōgen K. Shōbōgenzō, Bendōwa // Kim H.-J. Eihei Dōgen — Mystical Realist. P. 63—64.

<sup>25</sup> Согласно Масао Абэ, можно интерпретировать это единство практики и просветления дуалистически и не дуалистически. Дуалистически можно говорить о двух перспективах, которые в буддизме назывались бы точкой зрения обретенного просветления (сикаку) и изначального просветления (хонгаку). Недуалистическая интерпретация говорила бы, что практика и просветление — не два, а одно, и составляют динамичное целое, в котором нераздельно связано горизонтальное измерение (практика) и вертикальное измерение (просветление). Как говорит Абэ, «оба [просветление] <...> и практика <...> незаменимы, но первое незаменимо в качестве основы, или базиса, тогда как второе незаменимо как условие, или причина (occasion)» (Abe M. A Study of Dōgen: His Philosophy and Religion. Albany: State University of New York Press, 1992. P. 26).

<sup>26</sup> Kasulis Th. P. Zen Action / Zen Person. P. 78.

<sup>27</sup> Davis B. W. The Presenting of Truth. P. 252. Как разъясняет Ким, «Три китайско-буддийских иероглифа, го, каку и сё, в соответствии с местными японскими правилами, читаются как сатори; слово сатори, переводимое как «просветление», стало привычным на Западе, благодаря Д. Т. Судзуки. <...> Сё (переводимое как «доказать», «предоставить свидетельство», «заверить») означает непосредственную, личную верификацию спасительной реальности/истины посредством тела-ума (синдзин), всем своим существом. <...> Говоря о просветлении (сё), Догэн всегда предполагает процесс верификации, в котором просветление влечет за собой практику, и наоборот» (Kim H.-J. Dōgen on Meditation and Thinking. P. 21—22).

<sup>28</sup> *Dōgen K. Fukanzazengi // Dōgen's extensive record: a translation of the Eihei Kōroku / Transl. T. D. Leighton, Sh. Okamura. Boston: Wisdom Publications, 2008. P. 533, 534.*

<sup>29</sup> *Leighton T. D. Zazen as an Enactment Ritual // Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice / Eds S. Heine, D. S. Wright. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 170.*

<sup>30</sup> *Braverman A. Living and Dying in Zazen: Five Zen Masters of Modern Japan. New York: Weatherhill, 2003. P. 58—59. Дейл Райт, однако, комментирует, что, несмотря на такие отговорки, некоторое чувство цели остается: «Если у вас отсутствует цель дзэн, то у вас не будет ничего другого, что касается дзэн, включая дзадзэн. Это так, потому что в экзальтированном состоянии не-ума цель отбросить все цели все-таки стоит за кулисами как цель, формирующая всю практику, наделяя ее таким смыслом и ценностью, чтобы заниматься ею от начала и до конца» (*Wright D. S. Introduction: Rethinking Ritual Practice in Zen Buddhism // Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice / Eds S. Heine, D. S. Wright. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 15.**

<sup>31</sup> *Fischer Z. N. A Coin Lost in the River Is Found in the River // The Art of Just Sitting: essential writings on the zen practice of shikantaza / Ed. J. D. Looi. Boston: Wisdom Publications, 2002. P. 149—150.*

<sup>32</sup> Более подробное обсуждение этой темы см.: *Skowron M. Nietzsches Weltliche Religiosität und ihre Paradoxien. S. 33.*

<sup>33</sup> *Sadler T. Nietzsche: Truth and Redemption: Critique of the Postmodern Nietzsche. London; Atlantic Highlands, NJ: Athlone Press, 1995. P. 134.*

<sup>34</sup> *Young J. Nietzsche's Philosophy of Religion.*

<sup>35</sup> См.: *Parkes G. Nature and the Human «Redivinized». P. 183.*

<sup>36</sup> Обеты бодхисаттвы встречаются во многих сутрах. Здесь цитируется: *Leighton T. D. Faces of Compassion: Classic Bodhisattva Archetypes and Their Modern Expression. Boston: Wisdom Publications, 2003. P. 33.*

<sup>37</sup> *Leighton T. D. Faces of Compassion... P. 41.*

<sup>38</sup> *Blue Cliff Record, Case 89. См.: Two Zen Classics: The Gateless Gate and the Blue Cliff Records / Transl. K. Sekida. Boston: Shambhala, 2005. P. 375 ff.*

<sup>39</sup> *Leighton T. D. Faces of Compassion... P. 37.*

<sup>40</sup> *Dōgen K. Shōbōgenzō, Shohō-jissō // Kim H.-J. Eihei Dōgen — Mystical Realist. P. 204—205.*

<sup>41</sup> *Dōgen K. Shōbōgenzō, Bodaisatta-shishōhō // Kim H.-J. Eihei Dōgen — Mystical Realist. P. 208.*

<sup>42</sup> *Parkes G. Nature and the Human «Redivinized». P. 183.*

## Глава 10

### НИСИТАНИ О НИЦШЕ: САМОПРЕОДОЛЕНИЕ ВОЛИ К ВЛАСТИ

*По иронии, ближе всего к буддизму, особенно к Махаяне, Ницше оказался не в силу своего отношения к буддизму как к нигилизму, но благодаря таким идеям, как атог fati и дионисийство как преодоление нигилизма.<sup>1</sup>*

К. Ниситани

Если основной вопрос главного западного онто-теологического направления звучал как «что есть бытие?»<sup>2</sup>, то встречный вопрос Киотской школы был «что есть ничто?»<sup>2</sup> В отличие от онтологии философию Киотской школы можно определить как меонтологию, философию небытия, или «ничто».<sup>3</sup> Однако «ничто» Киотской школы не есть относительное ничто, отсутствие бытия, но абсолютное ничто (*дзэттай-му*), охватывающее как бытие, так и небытие. Термин *дзэттай* буквально означает «разделение противоположностей», в том смысле, что «отсутствует противоположное другое». Абсолютное ничто должно включать относительное ничто, а не противопоставляться ему.<sup>4</sup> Этот концепт связан с дзэнским понятием пустоты во всех его коннотациях. Касулис упоминает два вида пустоты, встречающиеся в дзэнской литературе.

1. Лингвистические различия (и концепты, формулируемые с их помощью) не могут быть средством для адекватного описания реальности.

2. Опыт (или, как вариант, реальность) имеет источник, который нельзя описать ни как Бытие, ни как Небытие, как форму или не-форму.<sup>5</sup>

Первый тип пустоты, *шуньята* Нагарджуны, есть в первую очередь критика философских различий. Она указывает на тот факт, что все вещи обретают бытие в *пратитья-самутпаде* (взаимозависимом происхождении) и поэтому пусты от какой либо независимой собственной природы. Второй тип пустоты, даосское пре-онтологическое *у*, подчеркивает неопределенную, недифференцированную реальность, источник всех вещей. Этот невыразимый и недвойственный источник всего бытия и относительного небытия называется *дао* (Путь). Оба эти направления мысли комбинируются в дзэнском понятии «ничто».

*Шуньята* технически переводится как *ку* (*кун* по-китайски), а китайское *у* в японском только меняет произношение на *му*.<sup>6</sup> Мыслители Киотской школы предпочитают термин *му*, который встречается преимущественно в дзэн. Однако Ниситани в своих зрелых произведениях в отношении абсолютной пустоты пользуется махаянским термином *шуньята*.

#### «Дзэнская позиция» Ниситани

Подобно своему учителю Нисиде, Ниситани стремился создать синтез между японской дзэн-буддийской и западной философией, но подошел к этому с другого конца.<sup>7</sup> Нисида попытался интегрировать «ничто» в западную систему, чтобы интерпретировать дзэнский опыт в феноменологических и онтологических терминах. Со своей стороны, Ниситани попытался интегрировать в восточную систему «бытие». В своей работе он обращается к проблеме нигилизма и способам его преодоления у западных мыслителей и в буддизме.

Ниситани различает три перспективы: эгоцентрическую (egoity) позицию, позицию небытия (nihility) (относительное ничто) и позицию *шуньяты* (абсолютное ничто).<sup>8</sup> Позиция абсолютного ничто соответствует перспективе, отражающей спонтанный, безусловный способ естественного существования и в то же время — единство и различие всех сущностей. Абсолютное ничто — это позиция, с которой все, что есть и не есть, выступает так, как его схватывает неэгоцентричная самость. Следует прорваться сквозь эгоцентричную самость, чтобы актуализировать фундаментальную позицию «не-эго» или «не-самости». Абсолютное ничто означает фундаментальное единство, которое охватывает все различия. Ниситани утверждает, что

в сфере шуньяты *центр находится везде*. В своей самости каждая вещь бытийствует как центр всех вещей. Каждая вещь становится центром всех вещей и в этом смысле — абсолютным центром. Такова абсолютная уникальность вещей, их реальность. <...> Только в сфере *шуньяты* тотальность вещей, каждая из которых абсолютно уникальна и является абсолютным центром всех вещей, одновременно может быть собрана в единство.<sup>9</sup>

Реализовать не-эго, значит определить себя не в качестве фиксированной идентичности, но как частный процесс, участвующий в общем процессе бытия, как каплю в море, без которого не было бы капли. Поэтому не-эго не является ни онтологической, ни эпистемологической позицией; оно имеет смысл лишь в контексте движения к самореализации, возможной только с позиции абсолютного ничто. Так реализуемая самость есть самость, видимая через *шуньяту*, которая допускает свободную игру нигилизма и доводит его до конца.

В своей работе «Самопреодоление нигилизма», основанной главным образом на цикле лекций, прочитанных в 1949 году, но переведенных на английский только в 1990 году, Ниситани определяет три ницшевских превращения духа — три жизненные стадии — как нигилизм. Стадия верблюда подразумевает «как погружение в учения традиционной религии и метафизики, так и поворот к нигилизму, который сквозь них прорывается».<sup>10</sup> Стадия льва — это поворот от предварительной стадии скрытого нигилизма к подлинному нигилизму, «ставящему этот мир в проблематическое положение „X“ отрицанием потустороннего».<sup>11</sup> Лев включается в практику активного нигилизма, в ходе чего, согласно Ниситани, «самость, которая приобрела силу, пока носила на себе оковы из всего, что было изучено, в итоге „разбивает почтительное сердце“ и сбрасывает все приобретенное в результате почтительного изучения как внешнюю оболочку и отшвыривает ее прочь, чтобы дать дорогу истинной самости».<sup>12</sup> Согласно Ниситани, Ницше представлял эту истинную самость как «гранит духовного фатума» (BGE 231), то есть фатум, лежащий в самой нашей основе и неподвластный научению или образованию. Он сравнивает это с дзэнской передачей учения, независимой от текстов и обращенной прямо к человеческому сердцу.<sup>13</sup> На третьей стадии — ребенка — нигилизм себя преодолевает. Согласно Ниситани, в этом преодолении тело восстанавливает свои позиции творческого и волящего «я».<sup>14</sup> Это «я» есть «манifestация „воли к власти“, составляющей сущность жизни. Так называемое „я“, которое мы обычно принимаем за самость, есть только интерпретационный каркас, добавленный к этому жизненному процессу постфактум».<sup>15</sup>

После смерти Бога и замены метафизической истины перспективизмом больше не существует абсолют-



ного стандарта истины: остаются только перспективы. Однако эти перспективы не истинны, но, строго говоря, иллюзорны. Человек способен жить только благодаря иллюзии: жизнь действует в нас через волю к обману. Когда истина рассматривается как ценностная норма жизни, возникает воля к истине. Постоянное создание новых перспектив (фабрикация новой лжи) открывает следующие, более широкие горизонты. Это расширение перспектив по-новому освещает мир и потому усиливает и улучшает человечество. Только люди с сильной волей могут вынести жизнь без цели, единства или истины.<sup>16</sup> Поэтому человек должен беспощадно отслеживать и отвергать все идеалистические и основанные на потустороннем картины мира и мораль (*Hinterwelllerei*) в себе и других. Человек должен заглянуть в бездну нигилизма — постичь, до каких глубин жизнь проникнута ложью и фальшью. Этот выдуманный мир без смысла и цели есть единственная существующая реальность.

Если посмотреть на мир с такой перспективы (с которой, согласно Ниситани, мир есть воля к власти), то мировой процесс принимает необходимость *фатума*: он не может быть иным, чем таковым.<sup>17</sup> Этот мир был бы иным, нежели он есть в действительности, только если бы за ним находился другой. Человек должен поклониться этому фатуму и полностью принять и приветствовать необходимость мирового процесса: такова позиция *amor fati*. *Amor fati* означает понимание мира как игры множества перспектив воли к власти.

Ниситани называет ницшевский фатализм предельным, не оставляющим места для провидения, прогресса или эволюции. Обычный фатализм делает нас беспомощными жертвами пути, на который все мы поставлены чем-то или каким-то процессом, существующим вне нас. Такой взгляд исключает случайность и творчество. Но фатализм Ницше идентичен случайности

и творчеству. Случайность и необходимость суть одно и то же.<sup>18</sup>

Ниситани подчеркивает, что самость является активной стороной этого фатализма: каждый поступок оказывает радикальное влияние на все, что будет происходить. Он связывает это с буддийским понятием кармы. Каждый поступок самости зависит от всех вещей и, со своей стороны, влияет на все вещи.<sup>19</sup> Самость и мир едины: и то и другое есть воля к власти.<sup>20</sup> Творческая воля к власти утверждает мир и его необходимость. Для Ниситани перспектива *amor fati* означает видение с высоты птичьего полета. Любое несовершенство и связанное с ним страдание вместе составляют высшую целесообразность.

Ниситани описывает, каким образом человек прорывается к *amor fati*. Опустившись в самые глубины нигилизма, в бездну великого подозрения, он сталкивается с тем, что в дзэн называется Великим Сомнением, а у Ницше — великим подозрением, которому учит нас великая боль, этот освободитель духа:

Только великая боль есть последний освободитель духа, как наставник в великом подозрении <...>. Только великая боль <...> вынуждает нас, философов, погрузиться в нашу последнюю глубину и отбросить всякое доверие, все добродушное, заволакивающее, кроткое, среднее, во что мы, быть может, до этого вложили нашу человечность. <...> Из пропасти великого подозрения возвращаешься новорожденным\* (NCW Epilogue 1, 2).

Приносящее боль прозрение в функцию необходимости и случайности подобно острой кирке, разбивающей нашу вторую природу, чтобы нас выволить. Самая сокровенная природа человека (наша первая природа) прорывается наружу, как родник, очищенный от завалов мусора, как рождение новой жизни. Абсолютное

\* Ницше Ф. ПСС. Т. 6. С. 337—338.

утверждение любит неизбежное, оно утверждает даже обман, который ему препятствовал.

Как говорит Ниситани, «сам акт подчинения фатуму есть возврат к своей сокровенной природе. Это — становление самим собой, стряхивание всего, что таковым не является и мешает стать собой».<sup>21</sup> То, что мною не является, мною присваивается. Мир становится перспективой великой любви и воли, охватывающей все возможные горизонты. Фатум объединяется с моей собственной творческой волей. Это сопровождается радикальным преобразованием всего образа жизни.

Amor fati связана с усвоением идеи вечного возвращения. Ниситани интерпретирует вечное возвращение как интуитивный опыт прозрения в вечность из нашего мира становления, экстазис, опыт вечного настоящего (present).<sup>22</sup> Страдание трансформируется в радость, как свинец алхимически превращается в золото. В мире без Бога присутствует божественная жизнь в новом и дионисийском смысле. Чтобы воспарить над бездной, нужны крылья: это крылья эроса.

Осознание идеи вечного возвращения означает выход за пределы самости. Покорение духа тяготения означает победу над голосом скепсиса, который настаивает на том, что выйти из собственных границ невозможно. Стены самости, внутри которых все подброшенные вверх предметы падают обратно на самого человека, рушатся. Весь мировой процесс теперь становится деятельностью собственной (self's) воли: «мир мирит», — добавляет Ниситани в стиле Хайдеггера.<sup>23</sup> Кто не может выйти за свои пределы, тот остается инвалидом. Надо вывернуть бездну вверх дном, к свету.

Ниситани интерпретирует идею вечного возвращения (этот момент должен повториться, потому что все вещи переплетены воедино) как радикальный фатализм Ницше и противовес обыденному фатализму:

устранение концепции необходимости, воли, «истины».<sup>24</sup> Устранение воли не означает возврата в положение свидетеля, но возможность с полной решимостью сказать «еще раз». Устранение необходимости означает исчезновение привычной необходимости как чего-то сковывающего. Необходимость как фатум есть игра — игра дитяти. Устранение истины означает, что познание отрицается только для того, чтобы подтвердиться как составная часть иллюзии. Отрицание также отрицается, подобно тому как делатель вновь поглощается действием. Это, согласно Ниситани, и есть самопреодоление воли к власти: преодолеваются и препятствия, и борьба с ними. Радикальный фатализм Ницше означает абсолютную свободу; восстанавливается невинность становления.

Добраться до сути идеи вечного возвращения — это самая экстремальная форма нигилизма, европейский буддизм. Вот почему Ницше философствует молотом. Только тот, кто может вынести идею вечного возвращения смело и без самообмана, чтобы исчерпать свой нигилизм, получит возможность обрести волю к переоценке всех ценностей и к абсолютному утверждению.<sup>25</sup> Нигилизм — не только кризис, но и поворотный пункт. Прорыв к дионисийской установке на бытие (amor fati) можно было бы назвать искуплением в соответствии с ницшевской новой «религией». Ниситани подчеркивает, что эта новая религия, подобно дзэн, есть религия смеха.<sup>26</sup> Человек свободно погружается в игру сансарического мира: сансара есть нирвана (нирвана также сансара: последний человек будет бесконечно возвращаться). Это позиция абсолютной пустоты. Тем не менее Ниситани заключает, что ницшевское преодоление нигилизма не дотягивает до такой перспективы абсолютной пустоты: «Однако ясно, что Махаяне свойственна перспектива, недоступная даже для нигилизма, преодолевшего нигилизм, хотя он работает в этом направлении».<sup>27</sup>

В своей более поздней работе «Религия и Ничто» (на английском опубликована в 1982 году; японский оригинал вышел в 1955 году) Ниситани уже уверенно практикует сравнительную философию. Он опирается на философию дзэн — наряду с Хайдеггером, Экхартом и Ницше, — чтобы пролить свет на философскую проблематику «ничто». В этой работе Ниситани гораздо более критично подходит к творчеству Ницше. Даже несмотря на то что ницшевское понятие невинности становления вплотную приближается к «чистой активности, не улавливаемой телеологическим прибором», оно все еще привязано к «позиции воли»<sup>28</sup> по двум параметрам: воля к власти остается внешней по отношению к самости и потому не дотягивает до истинной не-самости; кроме того, сознательная попытка Ницше преодолеть нигилизм далека от позиции абсолютного «ничто».

Первое возражение, высказываемое Ниситани, состоит в том, что ницшевское понятие воли к власти продолжает оставаться метафизическим: оно сохраняет аспекты новой сущности, нового метафизического понимания бытия.<sup>29</sup> Несомненно, на Ниситани здесь оказало влияние хайдеггеровское отрицание воли к власти как скрытой метафизики. Самость по-прежнему определяется волей к власти и остается не вполне свободной. Поэтому позиция воли к власти далека от того, что Ниситани называет «самостью, которая не есть самость», — самости, находящейся в отношениях зависимо происхождения с другими.

Смысл его второго возражения в том, что воля к власти все равно остается антропоцентрической и сосредоточенной на самости. В «воле к власти» еще слишком много «воли». Она не может прорваться сквозь все трансмутации сосредоточенного на себе желания. Позиция *шуньяты* является полным противовесом воле любого рода. Как разъясняет Ниситани,

при переходе из <...> позиции сосредоточенной на себе воли в позицию неэгоистичного *самадхи* <...> делание становится истинным деланием, подлинно экстатическим. Это делание подразумевает ответственность перед всеми ближними и остальными <...>. Это делание с позиции не-эго, «недуализма самости и другого».<sup>30</sup>

Такая позиция — позиция *шуньяты* — достигается не произвольным преодолением нигилизма, но тем, что Ниситани называет «транс-десценденцией», отступлением назад через относительное ничто нигилистической сферы к абсолютному ничто сферы *шуньяты*. С точки зрения Ниситани, Ницше увяз в позиции «относительного абсолютного ничто».<sup>31</sup>

*Дэвис: самопреодоление  
воли к власти?*

Прочтение Ницше через призму дзэн, которое предпринял Ниситани, было подхвачено современными философами, в той или иной степени связанными с Киотской школой.<sup>32</sup> Например, в статье «Дзэн после Заратустры» Брет Дэвис обсуждает критику Ниситани в адрес Ницше. Дэвис фокусируется на отношении между нигилизмом и волей. Он сопоставляет ницшевское радикальное утверждение воли с ее радикальным отрицанием, свойственным буддизму. Как мы уже видели, буддийскую нирвану нельзя считать простым отрицанием воли, с которым было принято связывать буддизм в XIX веке. Но можно ли ее понимать как экзистенциальную смерть, дающую новую жизнь, как переход к способу бытия в мире, радикально отличающемуся от воли к власти? Можно ли ее рассматривать как превращение льва в ребенка по Ницше? Оставляет ли Ницше место для такой трансформации деятельности, после которой она перестает детерминироваться волей? Можно ли понимать нирвану как великое отрицание, создающее возможность для утверждения иного способа бытия в мире? Как пишет Дэвис, «слышится

ли в ней „львиный рык“ Будды, говорящий „нет“ (волящей) жизни и в один прекрасный момент пробуждающий детей, нежно говорящих „да“ (не волящей) жизни?»<sup>33</sup>

Затем Дэвис переходит к обсуждению роли, которую Ницше и дзэн отводят воле в нигилизме и его преодолении. Для Ницше преодоление нигилизма требует переоценки всех ценностей вследствие оживления силы воли. Но, как говорил Хайдеггер, преодоление нигилизма за счет выдвигания новых ценностей подобно тушению огня керосином. Вот почему, согласно и Хайдеггеру, и Ниситани, Ницше в итоге остается увязшим в нигилизме.

Разумеется, в творчестве Ницше есть моменты, когда кажется, что воля к власти превратилась в новую сущность и новую телеологию, новое «ты должен». Дэвис приводит примеры, где Ницше называет волю к власти «предельным основанием и признаком любого изменения» (KSA 13, 14 [133]), «самой глубокой сущностью бытия» (KSA 13, 14 [80]) и «последним фактом, до которого мы добираемся» (KSA 11, 40 [61]). Это выглядит далеким от буддийского понятия пустоты.

Более того, буддийская критика воли к власти могла бы утверждать, что она есть форма *танхи* (эгоцентрического желания). Воля к власти оказывается даже связанной с телеологическим императивом культивирования тела, приводящим к координации всех влечений под началом единственного доминантного импульса. «Если для Ницше не существует *данности* эго, тогда стоит задача по созиданию эго, организации плюрализма разрозненных импульсов за счет подчинения их руководящей воли к власти»,<sup>34</sup> — отмечает Дэвис. Ницше пишет об эго следующее: «Эго подавляет и убивает, оно работает, как органическая клетка: это жестокий разбойник. Оно хочет обновиться — беременность. Оно хочет родить своего бога и видеть все челове-

ство у своих ног» (KSA 10, 1 [20]). И все же: «Рискуя оскорбить невинный слух, я говорю: эгоизм свойствен сущности аристократической души; я подразумеваю непоколебимую веру в то, что существу, „подобному нам“, должны по природе своей подчиниться и принести себя в жертву другие существа»\* (BGE 265). Это также кажется весьма далеким от буддийского представления об устранении эго.

Дэвис заключает, что с буддийской перспективы «воля к власти как эгоистическая сила, расширяющая сферу эго, подчиняя остальных своему господству, есть корень, который следует подсесть, для того чтобы стала возможной фундаментальная конверсия жизни в смысле радикально иного способа бытия-в-мире»,<sup>35</sup> характеризующегося состраданием.

Однако на этом выводе Дэвис не останавливается. Он отмечает, что буддийская характеристика Ницше как «сознательного нигилиста» была бы столь же односторонней, как и ницшевская оценка буддизма как пассивного нигилизма. В качестве возможного выхода он предлагает соотнести волю к власти со стадией льва у Ницше. В ходе превращения льва в ребенка воля к власти была бы преодолена, что означало бы выход за пределы как простого аскетического отрицания воли к власти в стиле Шопенгауэра, так и простого утверждения ее на стадии льва:

В своем предельном варианте этот акт самопреодоления не просто вел бы к диалектическому *Aufhebung* воли к власти, но означал бы деконструкцию самой лингвистической системы воли в стиле Деррида, то есть внутреннее опрокидывание и дальнейший прорыв из бинарной оппозиции между утверждением и отрицанием воли. Можно было бы истолковать ницшевское отстаивание доктрины воли к власти как *инверсию* бинарной оппозиции, в которой в качестве идеала позиционируется безволие.<sup>36</sup>

\* Там же. Т. 5. С. 204.

С другой стороны, волю к власти можно интерпретировать как ницшевскую инверсию нигилистического искупительного понятия безволия, доминирующего в христианстве (и, по мнению Ницше, в буддизме): вместо устранения воля нуждается в максимизации. Но Дэвис полагает, что было бы непоследовательным для Ницше остановиться на одном лишь контрманевре, чистом «анти». Он допускает, что прав Хайдеггер, считавший, что ницшевский *Umdrehung* платонизма превратился в *Herausdrehung*,\* «поэтому он также вышел бы за пределы и простого отрицания, и простого утверждения воли к власти». <sup>37</sup> Это было бы прекрасным примером «динамической диалектики нового утверждения через двойное отрицание». Вначале воля к власти служит антитезисом для отрицания идеала безволия; затем понятие воли к власти само также должно быть преодолено. Верблюд, с его духовным аскетизмом и идеалом отсутствия желаний, отрицает реальность воли к власти. Лев, с его эмансипацией от аскетического идеала, утверждает волю к власти — доктрина воли к власти служит инструментом для освобождения от аскетического идеала верблюда. Второй этап освобождения предполагает выход за пределы и того и другого. Дэвис продолжает, что «возможно тогда, подобно тому как мысль Ницше освободилась бы в итоге от противоположностей между „истинным“ и „видимым“ миром, так он вышел бы за пределы простого отрицания и простого утверждения воли к власти». <sup>38</sup> Вопрос тогда в том,

оставляет ли Ницше открытой возможность перехода от субъективного к объективному родительному падежу в выражении „самопреодоление воли к власти“? Должна ли жизнь непрестанно преодолевать себя по той причине, что ее сущность — воля к власти; или, может

\* *Umdrehung* — нем.: поворот, отворот; *Herausdrehung* — нем. (здесь): высвобождение. — *Примеч. пер.*

быть, воля к власти сама в итоге должна быть преодолена, поскольку жизнь, в сущности, есть самопреодоление?»<sup>39</sup>

Дэвис делает три попытки ответить на этот вопрос. Во-первых, можно утверждать, что эгоцентризм и эксплуатация являются определениями только дегенеративных форм воли к власти. Существует также возвышенный эгоизм, себялюбие «здоровое и святое», которое является «дарящей добродетелью», притягивающей «все вещи к себе и в себя, чтобы обратно текли они из родника вашего как дары вашей любви»\* (TSZ I, 22). Возможно, такой возвышенный эгоизм является результатом превращения льва в дитя.

В творчестве Ницше определенно есть места, подразумевающие, что своеволие льва должно освободить место для безволия ребенка. Дэвис обсуждает раздел 13 в части II «Так говорил Заратустра» (раздел, следующий за разделом 12: «О самопреодолении», где Заратустра вводит волю к власти). Заратустра говорит о «кающемся духом»:

*И от своей воли героя должен он отучиться: вознесенным [ein Gehobener] должен он быть, а не только возвышенным [ein Erhabener]; сам эфир должен вознести его, лишенного воли [den Willenlosen]! <...> Стоять с расслабленными мускулами и распряженной волей — это и есть самое трудное для всех вас, вы, возвышенные! <...> Это и есть тайна души: только когда герой покинул ее, приближается к ней, в сновидении, — сверхгерой\*\* (TSZ II, 13).*

Такое отучивание от героической воли, судя по всему, соответствовало бы превращению в дитя. Герой покидает душу, и к ней является во сне сверхгерой. Ницше

\* Ницше Ф. ПСС. Т. 4. С. 78.

\*\* Там же. С. 123—124.

намекает здесь на миф об Ариадне, покинутой Тесеем, после чего ей во сне явился Дионис.

Однако Дэвис обращает внимание на фундаментальную амбивалентность в учении Заратустры. В силу чего возвышенный эгоизм сверхгероя смог бы терпеть плюрализм перспектив: по причине высвобожденной готовности допустить их неодолимую и бесполезную инаковость или благодаря силе господствующей воли, способной все их подчинить? Преодолена ли воля к власти актом превращения льва в дитя, или превращение льва в дитя осуществила сильная воля к власти, занятая преодолением? Для того чтобы стать сверхгероем, наверное, требуются взаимоисключающие качества силы и открытости.<sup>40</sup> Перспективизм требует бесконечной открытости к другим интерпретациям: мир может вместить их бесконечное множество. Хотя сама интерпретация служит средством для того, чтобы стать мастером чего-либо. Дэвис отмечает парадоксальную амбивалентность выражения «самопреодоление воли к власти»: ведь это воля к власти нуждается в силе для этого преодоления, хотя именно воля к власти растворяется в безграничной открытости.

Во второй попытке Дэвис пробует справиться с этой амбивалентностью, исследуя природу ницшевского *аскезиса* как тренировки воли к власти. Ницше предлагает «сделать аскетизм снова естественным: вместо цели отрицания — цель усиления: гимнастика воли» (KSA 12, 9 [93]). Гимнастика воли в итоге завершается усвоением мысли о вечном возвращении и трансформацией в *amor fati*.<sup>\*</sup> Однако здесь вновь та же

\* Амбивалентность присутствует также в переводе этого выражения с латыни: обычно оно переводится как «любовь к судьбе», однако в данном случае с учетом того, что речь идет об ипостаси ребенка, можно перевести это выражение как «баловень судьбы». Разве судьба не благосклонна к тем, кто ее не успел разлюбить или снова возлюбил? — *Примеч. пер.*

амбивалентность: оказалась ли воля способной усвоить идею вечного возвращения, потому что преодолела себя и трансформировалась, или потому что стала достаточно сильной, чтобы сказать обо всем прошлом: «так хотела я»? Означает ли усвоение вечного возвращения трансформацию или осуществление воли? Это напряжение ведет к

двум способам истолкования «безусловного Да» вечному возвращению прежнего. Означает ли это безусловное Да, эта *amor fati*, что мудрец научился благословлять каждый момент и все на свете *ради него самого*? Или это значит, что сильный человек преуспел в интерпретации всего существа, включая последнего изгиба, как чего-то неизбежного для последовательного восхождения к собственному «апофеозу», моменту своего собственного утверждения?<sup>41</sup>

Дэвис пытается найти третий способ выхода из этой дилеммы, предполагая, что Ницше сам признавал неразрешимое противоречие в своей мысли и выступил с проектом будущего Сверхчеловека. Однако в фигуре Сверхчеловека обнаруживается та же двусмысленность. Мюллер-Лаутер показал, что Сверхчеловек представлен в двух несовместимых образах: мудреца, допускающего существование множества перспектив, и сильного человека, способного подчинить множество перспектив своей воле. Мюллер-Лаутер утверждает, что только «непостижимый качественный скачок» может объяснить переход от сильного человека к мудрецу.<sup>42</sup>

Дэвис допускает, что такой качественный скачок можно обнаружить в дзэнском понятии «внезапного пробуждения» (*дунь-у*): «Мастера дзэн действительно полагают, что силу и мудрость можно примирить и что динамичный недуализм между автономным превосходством (*mastery*) и сострадательным рабством можно мыслить вне горизонта соперничающих волей».<sup>43</sup> Внезапное пробуждение — не скачок в пробужденное

состояние, но переход к новой перспективе, с которой человеку открывается, что он уже является и всегда был пробужденным. Это можно сравнить с мироориентированной перспективой, возвращающей к невинности становления, когда открывается, что, как говорит Бенсон, нет необходимости ничего править.

В традиции дзэн многие понятия выражают недуализм самости и мира: догэновское самозабвение, понятие природы Будды, понятие о взаимоинтерпретации всех феноменов. Дэвис задается вопросом: принял бы Ницше такое понимание освобождения, или он счел бы это очередной «песенкой безумия?»<sup>44</sup>

### Обсуждение

Своей интерпретацией Ницше, основанной на дзэн, Ниситани потряс все основы.<sup>45</sup> Его видение чрезвычайно пронизательно, особенно принимая во внимание состояние исследований по Ницше в то время, когда Ниситани читал свои лекции (1949 и 1955 годы, еще до знаменитых английских переводов Ницше, сделанных Кауфманом). Его трактовка ницшевских верблюда-льва-ребенка вдохновила многих исследователей Ницше. Тем не менее по поводу его трактовки были высказаны некоторые комментарии. Следует также помнить и о том, что интерпретация Ницше была только стартовой площадкой для главного проекта Ниситани: развить философию дзэн с учетом западных философских концепций. Как отмечает Дэвис, Ниситани имел обыкновение следовать в русле западной мысли до тех пор, пока это было для него возможно. Испытывая затруднения, он просто отмечал разногласия и двигался дальше.<sup>46</sup>

Томас Касулис отметил интересный контраст между двумя группами представителей Киотской школы. М. Абэ и Д. Т. Судзуки, которые пытались позна-

комить западную аудиторию с дзэн, были склонны подчеркивать непосредственный, мистический опыт *шуньяты*. Нисида и Ниситани, с другой стороны, не стремились основывать свою философию на *шуньяте*. Для них *шуньята* является чем-то таким, что требуется объяснить философски, а не тем, что само (исчерпывающе) объясняет проблемы философии. Без чистоты этого опыта философия сталкивается с неизбежными препятствиями.<sup>47</sup> Поскольку Нисида и Ниситани писали прежде всего для японцев, реальность опыта *шуньяты* не вызывала вопросов. Вопрос для них чаще состоял в том, как этот опыт мог бы обогатить западную философию новыми полезными категориями.

Поэтому подход Ниситани в целом сводится к тому, чтобы взять проблемы западной философии и попытаться презентовать наилучшие, дзэн-буддийские, решения этих проблем. В рамках такого подхода он склонен подчеркивать апофатические аспекты дзэн, сильнее всего отличающиеся от западных традиций и почти исключительно принадлежащие японцам: прозрение в *шуньяту*, недualность, абсолютное ничто. Ниситани меньше упоминает *маргу* и самосовершенствование. Поэтому по сравнению с Ницше он мало говорит о важности *практики* постоянного самопреодоления. И все же именно такая дзэнская концепция, как практика постоянного самопреодоления (которую мы находим в идеях Догэна), могла бы способствовать наиболее плодотворному диалогу между Ницше и дзэн. Дзэн тоже, причем в первую очередь, подразумевает практику самосовершенствования и самопреодоления, способствующую духовному развитию.<sup>48</sup>

Главное отличие между интерпретацией Ницше, принадлежащей Ниситани, и моей относится к статусу воли к власти. Ниситани в итоге заключает, что Ницше увяз в понятии воли к власти, не осознав дзэнской «позиции *шуньяты*». Фокусировка на воле к власти, которую Ниситани приписывает мысли Ницше, со-

впадает с содержанием исследований творчества Ницше, относящихся к периоду, когда с ним познакомился Ниситани. Однако за последние шестьдесят лет мы стали свидетелями огромного прогресса и прояснения всего, что касается филологии и интерпретации Ницше. Воля к власти уже не считается его «главной идеей». Колли и Монтинари доказали, что «Воля к власти» не является ницшевской *Hauptwerk*, что Ницше забросил эту работу, которую оживила и реконструировала его сестра.

Также (и вновь не исключено, что это объясняется временем, когда он впервые об этом заговорил), Ниситани склоняется к индивидуалистской, экзистенциалистской интерпретации Ницше. У Ниситани Ницше — радикальный индивидуалист, вовлеченный в героическую битву с нигилизмом. Ниситани интерпретирует amor fati как индивидуальное спасение, тогда как в некоторых местах Ницше говорит также о донисийском искуплении не индивида, а реальности в целом, что близко к дзэнскому утверждению изначальной «таковости» реальности. Признавая наличие подобных трансиндивидуалистических мотивов в философии Ницше, Ниситани не думает, что Ницше продвинулся здесь достаточно далеко. Последние интерпретаторы Ницше, однако, подчеркивают его критику «я» и пре-постмодернистские аспекты его идей, сближающие их с буддийской философией не-самости (см. главу 2).

Наконец, уделяя основное внимание «позиции *шуньяты*», Ниситани склонен к недооценке важности тела и земли. Согласно переводчику Яну ван Брагту (Jan van Bragt), в более позднем творчестве Ниситани ощущается расширение идей за пределы «Религии и Ничто», когда акцент делается не только на пустоте, но также на «земной трансценденции»: «Ниситани уже обращает особое внимание на аспекты реальности, которым он не уделял должного внимания в своей преды-

дущей системе: темным, непрозрачным сторонам человеческого бытия в его связи с телом и землей».<sup>49</sup> К сожалению, Ниситани не возвращался к Ницше в своем позднем творчестве, а было бы интересно посмотреть, какие параллели между Ницше и дзэн он выявил бы, приняв во внимание важность воплощения.

Нам остается ответить на вопрос о самопреодолении воли к власти. Важно не забывать о том, что понятие самопреодоления воли к власти является конструктом некоторых исследователей творчества Ницше,<sup>50</sup> сам же он такое выражение не употреблял. Поэтому утверждать, что ницшевского ребенка следует понимать как результат самопреодоления воли к власти, разумеется, допустимо, но это не та интерпретация, к которой, возможно, был бы склонен сам Ницше.

Возможно, что любое сравнение Ницше и дзэн, которое продолжает отводить центральное место в идеях Ницше воле к власти и понимает цель ницшевского *аскезиса* как самопреодоление воли к власти, неизбежно приведет к выводу, что между Ницше и дзэн остается непреодолимый разрыв. Однако каков онтологический статус воли к власти? Можно подойти к проблеме иначе и применить к ницшевскому понятию воли к власти герменевтику *упаи* буддизма Махаяны, то есть интерпретировать ее как род искусного средства. Этим мы займемся в следующей главе.

### Примечания

<sup>1</sup> Nishitani K. The Self-Overcoming of Nihilism. P. 180.

<sup>2</sup> Общие сведения о Киотской школе в этой главе приводятся по: Davis B. W. The Kyoto School.

<sup>3</sup> Ibid. P. 3.1.

<sup>4</sup> Ibid. P. 3.3.

<sup>5</sup> Kasulis Th. P. Zen Action / Zen Person. P. 14.

<sup>6</sup> Ibid. P. 39.



<sup>7</sup> *Bragt J., van.* Translator's Introduction // Religion and Nothingness. P. XXXII.

<sup>8</sup> Этот обзор основан на кратком изложении идей Ниситани в работе: *Schroeder B.* Dancing Through Nothing: Nietzsche, the Kyoto School, and Transcendence // Journal of Nietzsche Studies 37. 2009. P. 44—65.

<sup>9</sup> *Nishitani K.* Religion and Nothingness. P. 146.

<sup>10</sup> *Nishitani K.* The Self-Overcoming of Nihilism. P. 82.

<sup>11</sup> *Ibid.* P. 83.

<sup>12</sup> *Ibid.* P. 91.

<sup>13</sup> *Ibid.* P. 92.

<sup>14</sup> *Ibid.* P. 95.

<sup>15</sup> *Ibid.* P. 96—97.

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 47.

<sup>17</sup> *Ibid.* P. 48.

<sup>18</sup> *Ibid.* P. 49.

<sup>19</sup> Это близко к понятию взаимозависимости и интерпретации буддизма хуаянь.

<sup>20</sup> *Nishitani K.* The Self-Overcoming of Nihilism. P. 50.

<sup>21</sup> *Ibid.* P. 51.

<sup>22</sup> *Ibid.* P. 54.

<sup>23</sup> *Ibid.* P. 59.

<sup>24</sup> *Ibid.* P. 61.

<sup>25</sup> *Ibid.* P. 64.

<sup>26</sup> *Ibid.* P. 66.

<sup>27</sup> *Ibid.* P. 180.

<sup>28</sup> *Nishitani K.* Religion and Nothingness. P. 258, 265.

<sup>29</sup> *Ibid.* P. 216.

<sup>30</sup> *Ibid.* P. 255.

<sup>31</sup> *Ibid.* P. 66. См. также: *Schroeder B.* Dancing Through Nothing... P. 51.

<sup>32</sup> См., например: *Jones D.* Empty Soul, Empty World: Nietzsche and Nishitani // Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School / Eds B. W. Davis, B. Schroeder, J. M. Wirth. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2011. P. 102—119.

<sup>33</sup> *Davis B. W.* Zen After Zarathustra. P. 96.

<sup>34</sup> *Ibid.* P. 112.

<sup>35</sup> *Ibid.* P. 113.

<sup>36</sup> *Ibid.* P. 115.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.* P. 116.

<sup>40</sup> О попытке совмещения этих двух качеств см.: *Braak A. F. M., van der.* Hoe men wordt, wat men is.

<sup>41</sup> *Davis B. W.* Zen After Zarathustra. P. 124—125.

<sup>42</sup> *Müller-Lauter W.* Nietzsche...

<sup>43</sup> *Davis B. W.* Zen After Zarathustra. P. 125.

<sup>44</sup> В недавней публикации Дэвис приходит к выводу, что намеки на самопреодоление воли к власти в творчестве Ницше «остаются по крайней мере не разработанными и, возможно, непоправимо амбивалентными». *Davis B. W.* Nishitani after Nietzsche: From the Death of God to the Great Death of the Will // Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School / Eds B. W. Davis, B. Schroeder, J. M. Wirth. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2011. P. 96.

<sup>45</sup> См. публикации Грэма Паркса: *Parkes G.* 1) Nietzsche and Nishitani on the Self through Time // The Eastern Buddhist. N 17/2. 1984. P. 55—74; 2) Nietzsche and Nishitani on the Self-Overcoming of Nihilism // International Studies in Philosophy. N 25/2. 1993. P. 51—60; 3) Nietzsche and Nishitani on Nihilism and Tradition // Culture and Self: Philosophical and Religious Perspectives, East and West / Ed. D. Allen. Boulder: Westview Press, 1997. P. 131—144.

<sup>46</sup> *Davis B. W.* Zen After Zarathustra. P. 90.

<sup>47</sup> *Kasulis Th. P.* Masao Abe as D. T. Suzuki's Philosophical Successor // Masao Abe: A Zen Life of Dialogue / Ed. D. W. Mitchell. Boston; Rutland; VT/Tokyo: Charles E. Tuttle, 1998. P. 257.

<sup>48</sup> Как отмечает Брет Дэвис, для самого Ниситани (дзэнская) практика и философия в значительной степени шли вместе: «Он считал рациональный поиск истины философией и воплощенное дзэнское „исследование самости“ взаимодополняющими усилиями: жизнь как „сидение [в медитации], затем мышление; мышление, затем сидение“» (*Davis B. W.* Nishitani Keiji's 'The Standpoint of Zen': Directly Pointing to the Mind // Buddhist Philosophy: Essential Readings / Eds W. Edelglass, J. L. Garfield. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 93.

<sup>49</sup> *Bragt J., van.* Foreword // *On Buddhism*, Keiji Nishitani. Albany: State University of New York Press, 2006. P. VIII. Однако Брет Дэвис указывал, что это были лекции, прочитанные в университете Чистой Земли Отани, и потому могли быть адресованы конкретно аудитории буддистов Чистой Земли (Bret Davis, личное сообщение, 10.04.2010).

<sup>50</sup> См. главу 8, примеч. 31.

Часть IV  
САМОПРЕОДОЛЕНИЕ  
ФИЛОСОФИИ

## ЭКЗОТЕРИКА И ЭЗОТЕРИКА

Что делать философу, который хочет побудить своих читателей усвоить более правдивые точки зрения на жизнь? Как он может воспитать их так, чтобы они обрели способность реализовать мироориентированную перспективу? Он не может просто снабжать их более правильными идеями; его читатели не смогут их усвоить. Разные типы индивидов отличаются своей способностью усваивать определенные прозрения и перспективы. Некоторые книги могут быть полезны развитому человеку, тогда как для неразвитого станут отравой (BGE 30).

Сама по себе философская мысль является выражением многообразия влечений, воли к власти. Для Ницше философские системы прежних философов требуют оценки с симптоматической точки зрения: свидетельствуют ли они о здоровье или о болезни тела. Мораль философа демонстрирует, «в каком отношении по рангам состоят друг с другом сокровеннейшие инстинкты его природы»\* (BGE 6). До сих пор философия была «только интерпретацией тела и непониманием тела. За наиболее ценными суждениями, которые до сих пор составляли историю мысли, скрывается непонимание физической конституции — индивидов, классов или даже целых рас» (JS Preface 2).

---

\* Ницше Ф. ПСС. Т. 5. С. 18.

Для Ницше философия превращается теперь в практику, которая опирается на взаимодействие перспектив и интерпретаций, чтобы увеличить способность человека выносить истину как пустоту. Ее цель — дать возможность стать истинным и правдивым [*wahrhaft*]. Такая философия решительно сближается с буддийской философией, особенно как она понимается в дзэн.

В разделе 30 «По ту сторону добра и зла» Ницше обращается к терминам «экзотерика» и «эзотерика». Он объясняет, что в античные времена не только в западной философии, но также в разных формах западной философии делалось различие между экзотерическим и эзотерическим. Экзотерические учения предназначались для посторонних, для масс; эзотерические учения предназначались для своих — узкого круга избранных, посвященных.

У Ницше это античное философское различие приобретает новый смысл. Экзотерика в его понимании соответствует виду снизу, тогда как эзотерика — виду сверху. Чтобы достучаться до читателей, в разной степени способных усвоить его размышление, философу приходится писать на разных уровнях. То, что служит ядом для одних, будет лекарством для других. В основном термин «эзотерика» ассоциируется с некоторой формой мистицизма Нью Эйдж, тайным знанием, учением для посвященных, не предназначенным для профанов. Однако Ницше не вкладывает в этот термин подобного смысла. С его точки зрения, различие между экзотерикой и эзотерикой объясняется способами восприятия, мышления и письма. Ницшевский перспективизм допускает целый ряд перспектив, начиная с эзотерического взгляда сверху и заканчивая экзотерическим взглядом снизу. Однако здесь важно то, что как экзотерическая, так и эзотерическая перспективы являются правомерными.

В пропозициональной философии одни доктрины являются эзотерическими, другие — экзотерическими.

В непропозициональной ортопраксии Ницше, однако, дополнительно есть экзотерические и эзотерические стратегии и способы применения доктрин и перспектив. Задача философа состоит в том, чтобы развить у читателей способность занимать и усваивать больше эзотерических перспектив. Философ подобен повару, готовящему для читателей свое блюдо. Его доктрины — это ингредиенты, которые он использует.

### *Воля к власти как экзотерическое понятие*

В своем послесловии к поздним тетрадным записям Ницше<sup>1</sup> издатель Джорджио Колли (Giorgio Colli) особое внимание обращает на один интригующий фрагмент:

#### *Экзотерика—эзотерика*

1. — все есть воля против воли.
2. Никакой воли вообще нет.

1. Каузальность.
2. Нет такой вещи, как причина-действие.

(KSA 12, 5 [9])

Как отмечает Колли, судя по всему, здесь Ницше понимает различие между экзотерикой и эзотерикой в античном смысле, как различие между конвенциональными учениями, рассчитанными на общую аудиторию, и учениями для небольшого круга тех, кто в какой-то степени посвящен. Колли считает этот фрагмент ключевым для интерпретации поздней философии Ницше. Основываясь на концептуальной паре эзотерика/экзотерика, это высказывание дает важный ключ для дешифровки несовместимых и противоречивых элементов ницшевской мысли без помощи затейливых интерпретационных уловок. В целом Колли считает

антиметафизическую и антиэпистемологическую мысль эзотерической, а конструктивные усилия Ницше по созданию метафизики воли к власти и эпистемологии перспективизма — экзотерическими. Все критические, деконструктивные формулировки в тетрадных рукописях следует интерпретировать как подлинную, эзотерическую философию Ницше; все конструктивные и систематические формулировки в тетрадных фрагментах должны интерпретироваться как упражнения Ницше в создании системы, которая была бы убедительной для широкой аудитории.<sup>2</sup>

В первой строке данного фрагмента, «все есть воля против воли», Ницше подразумевает, что его доктрина воли к власти принадлежит к экзотерической категории. Поэтому, согласно Колли, данный фрагмент свидетельствует о том, что идея воли к власти являлась попыткой Ницше экзотерически донести свою мысль до более широкой аудитории, и ее философская слабость была совершенно ясна самому Ницше.<sup>3</sup> Но философ, который хочет убедить свою аудиторию, нуждается в системе: антиметафизик должен маскироваться под метафизика — по риторическим причинам. По мнению Колли, это ставит крест на всех спекуляциях относительно воли к власти как окончательного содержания философии Ницше. Воля к власти оказывается не чем иным, как народной сказкой, благонамеренной ложью в платоновском смысле, неистинность которой была ясна самому Ницше. Какая же тогда ирония в том, что на протяжении столетия ученые изо всех сил пытались придать смысл ницшевской магической формуле воли к власти, если это «не более чем экзотерическое выражение мыслей [Ницше]», отмечает Колли.<sup>4</sup>

Остальные исследователи Ницше тоже осознали важность этого фрагмента. Хольгер Шмид (Holger Schmid) согласен с Колли, что фрагмент об экзотерике — эзотерике очень важен для интерпретации ницшев-

ских идей. Шмид усматривает двуслойную структуру мысли в творчестве Ницше. По его мнению, Ницше сознательно проводил различие между двумя сферами мысли.<sup>5</sup> Получается, что экзотерический уровень его философии содержит понятия и доктрины, которые Ницше уже опроверг в другом месте как «метафизику для народа» [*Volksmetaphysik*]. Шмид полагает, что с высказывания «не существует никакой воли к власти» начинается реальный Ницше.<sup>6</sup> Согласно Шмиду, однако, отношение между эзотерикой и экзотерикой здесь обратное: именно эзотерика указывает на позитивную, утвердительную философию Ницше. Для Шмида эзотерика связана с дионисийским и трагическим в ницшевском творчестве.

Различение между экзотерикой и эзотерикой связано с философской самокритикой Ницше и постоянным самопреодолением, характерным для его философии. Даже самые ценные философские понятия нуждаются в преодолении, поскольку они не перестают быть интеллектуальными конструкциями. По Шмиду, эзотерика не означает никакой мистической неписаной доктрины, скрытой в глубинах, но указывает, скорее, на прямой телесный опыт.<sup>7</sup> В качестве экзотерического понятия воля к власти помогает критически преодолеть механистическую картину мира. «Все есть воля против воли» — это образ мысли, доводящий каузальность воли до предела (и значит до абсурда).<sup>8</sup> Однако после того как воля власти выполнит свою миссию, ее следует отложить в сторону как инструментальное, экзотерическое понятие.<sup>9</sup>

Таким образом, Колли и Шмид сходятся во взглядах на взаимоотношение между эзотерической и экзотерической мыслью Ницше, несмотря на то что под его эзотерикой они понимают разные вещи. Оба согласны в том, что воля к власти есть попытка Ницше в риторических целях занять позицию, шаткость которой он сознает.<sup>10</sup>

Хайдеггер превосходно подметил, что в опубликованных работах мы имеем дело с Ницше-художником, стремящимся покорить аудиторию, тогда как в тетрадных набросках мы видим Ницше-философа за работой в лаборатории, экспериментирующим с различными философскими подходами и позициями. С этой перспективы ницшевская воля к власти — это его основная мысль, которую он совершенствовал в своей лаборатории, но так и не довел до публикации. У Колли другая интерпретация: экзотерический Ницше пытается общаться с аудиторией также во время работы в своей лаборатории, составляя системы, убедительные для читающей публики, тогда как экзотерический Ницше записывает для себя те экзотерические истины, которые невозможно разъяснить. Колли утверждает, что Хайдеггер, Ниситани и другие неверно поместили волю к власти в центр ницшевской системы. Самопреодоление воли к власти не указывает ни на какую сущность, которая нуждалась бы в самопреодолении. Оно означает оставление воли к власти как точки зрения на жизнь. Рассуждать о том, может ли воля к власти себя преодолеть, значит по-прежнему мыслить в телеологических и эссенциалистских терминах. Воля к власти не является новой сущностью и не имеет конечной цели.

### *Эзотерическая передача дзэн*

Уже говорилось о том, что в буддизме придает большую важность различию между экзотерикой и эзотерикой. Когда в течение первых веков нашей эры множество индо-буддийских сутр попало в Китай, китайцы столкнулись с обилием противоречащих друг другу взглядов, которые невозможно было объединить в связную доктрину. Их решение состояло в применении герменевтики искусных средств (*упаи*) буддизма Махаяны, основанной на том, что Будда пользовался

разными перспективами (открывавшимися с разной высоты), когда общался с разными категориями последователей. Это привело к разработке китайской буддийской герменевтики доктринальной классификации (*паньцзяо*) — иерархической классификации буддийских перспектив. Одни перспективы считались «перспективами для начинающих», другие предназначались для более продвинутых практиков. Такое ранжирование разных перспектив считалось выражением искусных средств Будды (*упая*) для оказания помощи последователям с учетом их способностей к пониманию его учения. Высшая перспектива могла передаваться только непосредственно от учителя ученику опытным путем.

Для буддизма было важно считаться учением (*цзяо*) — связанной философской системой или доктриной; в противном случае он бы подвергся гонениям со стороны императора. Поэтому многие возникавшие школы китайского буддизма подчеркивали, что буддизм — это *цзяо*.<sup>11</sup> Против этого восстала школа дзэн, сделавшая акцент на *цзун*, личной интерпретации, или индивидуальной перспективе.<sup>12</sup> В дзэн отсутствуют сутры, но записываются рассказы о встречах и стычках (*агонах*) между личными позициями (*цзун*) разных мастеров дзэн. Не излагая определенных доктрин, дзэнские тексты представляют собой постоянную игру масок. Дзэнские коаны знамениты своим не поддающимся расшифровке содержанием. Они подкрепляются вступлениями и комментариями, которые еще более запутаны. Вместо четкого понятия о том, чем является Путь, традиция дзэн отдавала предпочтение плюрализму перспектив и даже поощряла агон между перспективами. Она подчеркивала важность личной реализации и согласилась бы с Ницше, который сказал: «Это мои истины, и не все имеют на них право». Джон Макрей (John McRae) утверждает, что стычки-диалоги между дзэнскими практиками можно считать их сотериологи-

ей. Вместо наставления в буддийских учениях они ощущают агон личных точек зрения.<sup>13</sup>

Ницше согласился бы с дзэнским протестом против любого ранжирования доктрин. Его способ философской практики тоже можно определить как агон между его личной позицией и позициями оппонентов. Однако Ницше, возможно, счел бы другую особенность дзэнской традиции неприемлемой. Некоторые последователи Линь-цзи заслуженно считали дзэн «специальной передачей вне учений (или текстов)». Они утверждали, что понятийный язык по своей природе дуалистичен, поэтому не пригоден для описания невыразимой недвойственной реальности. Все лингвистические и когнитивные перспективы играют только техническую роль — до тех пор, пока способствуют прямому опыту пустоты. В известной дзэнской метафоре говорится о пальце, указывающем на луну.

Что подумал бы Ницше о такой метафоре? Вероятно, он отверг бы ее как еще один случай аскетического идеала: установку на некоторое высшее состояние, которого можно достичь, только выйдя за пределы мышления и языка. Интересно, что Догэн также отвергает подобную интерпретацию дзэн. Догэн считает необходимым постоянное герменевтическое размышление над текстами. Поэтому его дзэн иногда называют «единством дзэн и учений (священных текстов)» (*кёдзэн итти*).<sup>14</sup> Для Догэна в дзэн речь не идет о реализации универсального мистического опыта или о выходе за пределы языка и мышления, но о продолжении практики по реализации природы Будды в пределах языка и мышления. Догэн следует *унае* — буддийской герменевтической традиции использования доктрин в практических целях. В своем сочинении «Катто» («Переплетенные лозы»), например, он говорит об использовании мышления и языка для деконструкции мышления и языка. Догэн отрицает метафору пальца, указывающего на луну, потому что она восстанавливает

определенный дуализм, при котором просветление снова получает статус высшего прозрения в реальность. Ким формулирует это так:

Под просветлением понимается видение вещей, как они есть, а не как они кажутся; это прямое прозрение и различение природы реальности, которая схватывается только мудростью, выходящей за пределы деятельности различающего мышления и приоритетной по сравнению с ним. С этой точки зрения, все, что противоречит просветлению, оказывается заблуждением.<sup>15</sup>

Как указывает Ким, подобная точка зрения подразумевает разные пары противоположностей: «вещи, как они есть» против «вещей, как они кажутся», «истинная мудрость» против «различающего мышления», «просветление» против «заблуждения». Просветление видится как преодоление заблуждения. Такой подход, однако, предполагает дуалистическую и телеологическую оппозицию между просветлением за пределами языка и мышления и нашим приземленным обыденным опытом, погруженным в язык и мышление.

Догэн не согласен с теми, кто отделяет просветление от мышления и языка. С его точки зрения, просветление не есть освобождение от мышления и языка, но их прояснение: «Просветление, с перспективы Догэна, состоит в прояснении замутненной различающей мысли и ее проникновении в язык для обретения ясности, глубины и точности самой различающей мысли. Это есть просветление, или видение».<sup>16</sup>

*Интерпретация согласно схеме,  
которую мы не можем отбросить*

Можно ли говорить о прямой эзотерической передаче, выходящей за эзотерические перспективы, всегда привязанные к мышлению и языку? Эта дискуссия

возвращает нас к проблеме двух истин Нагарджуны (см. главу 4). Следует ли считать конвенциональные истины экзотерическими перспективами, которые могут использоваться в конструктивной практике истины, готовящей место для прямой экзотерической реализации высшей истины? Или же нам доступны только конвенциональные истины, а любая претензия на высшую истину должна быть отвергнута? Ницше признавал ту же дилемму: если все мышление осуществляется с экзотерических позиций, можем ли мы вообще действительно избежать мышления и языка? Он исследовал эту дилемму в серии из десяти высказываний (5 [10—19]),<sup>17</sup> записанной сразу же после высказывания 5 [9] об экзотерике и эзотерике. Поэтому мы будем считать их комментарием к высказыванию 5 [9] и его дальнейшим развитием.<sup>18</sup>

Ницше начинает свое размышление, которое он характеризует как «холоднейшую разновидность рационального критицизма»,<sup>19</sup> с вопроса «что есть „познание“?». Это тема всего текста. Ницше отвечает: редуцирование чего-то незнакомого к чему-то уже известному. Поэтому первый инстинкт познающего заключается в том, чтобы найти правило, закономерность: это дает уверенность. Ницше поясняет, что интеллект неспособен критиковать сам себя. Во-первых, для этого нам следовало бы стать высшими существами, наделенными более высоким знанием. Но важнее то, что для этого надо допустить обнаружение некоей истинной реальности, независимой от любых перспектив, а эту возможность Ницше отвергает. Он задает главный вопрос: составляют ли перспективные суждения (различные воли к власти) сущность реальности, или они суть всего лишь способ видения вещей. Ницше приводит аргумент Юма, что когда мы неоднократно наблюдаем последовательность феноменов, это заставляет нас заключить, что эти феномены как-то связаны неким фундаментальным, закономерным образом

(например, каузально). Представляется, что наука открывает такие законы посредством эмпирического наблюдения. Однако наука, намереваясь свести неизвестное к известному, добывается совершенно противоположного:

Наука готовит нас к *суверенному неведению*, к тому ощущению, что никакого «познания» вообще нет, и было бы своего рода самообманом о нем мечтать, и более того, что у нас нет ни малейшего понимания, допускающего «познание» даже как *возможность* — что само «познание» есть весьма противоречивое понятие (5 [14]).

Ницше критикует попытку метафизиков выйти за пределы перспективного и обрести прозрение в реальность в себе: «„*Мудрость*“ как попытка выйти за пределы перспективных суждений (т. е. за пределы «воли к власти»), как принцип, враждебный жизни, разъединяющий, симптоматичный, как с индийцами и др. *Ослабление* способности к усвоению» (5 [14]). Поэтому мы по природе обречены на незнание. Наука может обнаружить только поверхностные закономерности, которые можно подсчитать и вычислить. Однако «логика и механика *никогда* не касаются каузальности» (5 [16]). Несмотря на это, люди принимают по тем или иным причинам определенные систематические концепции. Ницше выражает фундаментальную дилемму:

Мир, который значит что-либо для нас, есть только видимость, он нереален. — Но понятие «реального, действительно существующего» мы дистиллировали из формулы «значит что-либо для нас»: чем больше мы подчиняемся своим интересам, тем сильнее мы верим в «реальность» вещи или существа. «*Это существует*» следует понимать так: это заставляет меня чувствовать, что я существую. — Антиномия (5 [19]).

Тогда можно усомниться в самой идее «истинного мира». Мы только позволяем себе интерпретировать свой опыт испытанного воздействия. Следовательно,



«вещи, на нас воздействующие, воспринимаются и интерпретируются в соответствии с иллюзорной причинностью: одним словом, это значит, что мы определяем важность или неважность, полезность или бесполезность на основании заблуждений, а мир, который имеет для нас значение, есть иллюзия» (5 [19]). Для этой дилеммы Ницше предлагает «радикальное решение» [*Grundlösung*]:

Радикальное решение: мы верим в разум: это, однако, философия безрадостных понятий, язык построен на самых что ни на есть наивных предрассудках[. Т]еперь мы наговариваем дисгармонию и проблемы на вещи, поскольку мыслим исключительно в форме языка — и потому верим в «вечную истинность» «разума» (напр., субъект-предикат и т. п.)[. М]ы прекращаем мыслить, когда отказываемся делать это под принуждением языка. <...> Рационально мыслить — значит интерпретировать согласно схеме, которую мы не можем отбросить (5 [22]).

Здесь очевидна симметрия с 5 [9]. Мы думаем, что все есть воля против воли, но одновременно знаем, что на самом деле нет такой вещи, как воля. Мы думаем в терминах причин и следствий, но одновременно знаем, что на самом деле каузальность недоказуема. Наше мышление сводится к процессу интерпретации в соответствии со схемой, которая, как нам известно, недостаточна, но мы не можем от нее избавиться. Это наше фундаментальное эпистемологическое затруднение.

Что же тогда делать философу? Если мы интерпретируем согласно схеме, которую не можем отбросить, увязнем ли мы навеки в экзотерических перспективах? Как можно вырваться из экзотерических перспектив? Не происходит ли все наше мышление и письмо в экзотерической области — включая само различие между экзотерикой и эзотерикой? Не является ли сама пара эзотерика—эзотерика экзотерическим изобретением?

Одно возможное решение этой дилеммы мы встречали в главе 6: философ должен совершенствовать в своих читателях способность к усвоению. Один способ, как этого добиться — изобрести мыслительные упражнения для читателей, которые постепенно будут открывать им глаза на недостаточность любых интерпретационных схем. Глядя с этой перспективы, ницшевская эвокация концептуальной пары «эзотерика—экзотерика» вполне может быть истолкована как риторический жест, способ заклинания читателей к непрерывному самопреодолению, способ дать понять, что «то, что я говорю, на самом деле не есть истина, и существует более высокая точка зрения, до которой вы можете подняться». Если учитель пишет все только с мыслью о пользе для учеников (как это делает Ницше в KSA 11, 37 [7]), то Ницше-учитель мог бы призвать саму пару эзотерика—экзотерика в качестве обучающего средства для читателя (а не только полезного герменевтического орудия для специалиста, пытающегося интерпретировать творчество Ницше).<sup>20</sup>

В нескольких тетрадных фрагментах Ницше говорит об эзотерической философии как о выражении крайне возвышенного состояния души.<sup>21</sup> Однако, несмотря на то что Ницше лично испытал такую эзотерическую «перспективу с высоты», он обнаруживает свою неспособность поделиться увиденным кроме как переводя его в экзотерические перспективы, воспитывающие читателей. Это напоминает эпистемологическое затруднение Нагарджуны, с которым мы встретились в главе 4. Нагарджуна проводит различие между конвенциональной и высшей истиной. Все взгляды пусты, также буддийские. Они относятся к сфере конвенциональной истины. И все же, говорит Нагарджуна, высшую истину невозможно поведать иначе, как через конвенциональные истины. Мы увидели, что в качестве решения дилеммы Нагарджуны буддизм Махаяны развил герменевтическую стратегию *упаи*: все буддий-

ские учения предназначены для воспитания буддийских практиков и перспективно адаптированы к их уровню понимания.

Использование Ницше понятия воли к власти можно истолковать как своего рода *упаю*. Это самоориентированная перспектива, которая может быть полезна для практики активного нигилизма, чтобы заставить других отбросить перспективу, ориентированную на других. В «Человеческом, слишком человеческом» Ницше пишет о конструктивной практике создания «метафизических мнимостей»:

Как хотелось бы заменить лживые уверения священников, будто есть какой-то бог, который требует от нас добра, который является стражем и свидетелем каждого нашего поступка, каждого мгновения, каждой мысли, который нас любит и во всех бедах желает нам блага, — как хотелось бы заменить их истинами, которые были бы столь же целительными, успокоительными и благотворными, как и названные заблуждения! Но таких истин не существует; философия может противопоставить тем заблуждениям самое большее опять-таки метафизические мнимости (по сути дела, тоже лживые уверения)\* (НАН I, 109).

Как таковая воля к власти служит такой метафизической мнимостью, которая видит реальность нелогическим и неантропоцентрическим образом. Это интерпретация, помогающая преодолеть другие интерпретации. Вот почему Ницше может ответить на возражение, что воля к власти также есть только перспектива: «тем лучше» (BGE 22). В точности, как и буддийское понятие пустоты, воля к власти в конечном счете является конвенциональной истиной, с прагматической точки зрения более высокой, чем остальные конвенциональные истины. Так же как буддист, осознавший пустоту, философствует молотом пустоты, чтобы деконструировать закостеневшие понятия перманент-

\* Там же. Т. 2. С. 97—98.

ности и эссенциализма, Ницше философствует молотом воли к власти. Он использует ее как контрперспективу, которая помогает его читателям эмансипироваться от «ты должен», налагаемого их культурой. Однако хотя волей к власти можно пользоваться для сокрушения культурных идолов в ходе практики активного нигилизма, в итоге ее следует признать только экзотерической перспективой. С эзотерической перспективы (то есть при взгляде сверху, как уточняет Ницше в «По ту сторону добра и зла», 30) «нет такой вещи как воля». В итоге само понятие «воли» должно быть осознано как иллюзорное.

### *Мастер дзэн Ницше?*

Как уже говорилось, догэновское видение дзэн близко к перспективизму Ницше, и также сходен их философский аскезис. Дзэн Догэна — более ницшеанский дзэн, чем дзэнский мистицизм, ставший популярным на Западе. Можно ли в таком случае говорить о Ницше, как о мастере дзэн?

Одна из герменевтических стратегий при подходе к творчеству Ницше — поймать его на слове, когда он говорит о себе как об учителе и воспитателе. Особенно после своего открытия вечного возвращения Ницше видит себя учителем вечного возвращения, перед которым стоит задача воспитывать читателя. В «Ессе Номо», например, он говорит, что «Шопенгауэр как воспитатель» следует читать: «Ницше как воспитатель».

Иногда в тетрадных фрагментах Ницше предстает отчаявшимся в своей задаче, сдавшимся и философствующим для себя: «Тот, кто знает „читателя“, несомненно не пишет больше для читателей — но для себя, для писателя» (KSA 10, 4 [1]). «Я больше не уважаю читателя: как я могу писать для читателей? ...Но я записываю себя и для себя» (KSA 12, 9 [188]). Однако

в другом месте он относится к своей задаче учителя и воспитателя весьма серьезно, как в своей опубликованной работе («тот, кто учитель до мозга костей, рассматривает все вещи лишь применительно к своим ученикам, — в том числе и самого себя»\* ВГЕ 63), так и в тетрадных заметках:

Если мы думаем о философе как о великом воспитателе <...> воспитатель никогда не говорит того, что он действительно о чем-либо думает, но всегда только то, что он думает об этом в свете той пользы, которую можно принести тем, кого он воспитывает. Эта искусственность не должна его выдавать; от его мастерства зависит, чтобы в его искренность поверили (KSA 11, 37 [7]).

Чтобы понять, в каком смысле Ницше упоминает эзотерику и экзотику, следует подходить к этой концептуальной паре из контекста отношений учитель—ученик. Есть не только эзотерические и экзотерические учения, каждое со своим собственным специфическим содержанием, но есть также эзотерические и экзотерические способы обучения. Эти способы обучения являются риторическими в изначальном смысле слова. Они предназначены не для того, чтобы соблазнить ученика, но чтобы воспитать его, научить его мыслить, развить в нем способность к «более божественному способу мышления». Способность к нему развивается благодаря предварительным упражнениям. Как выражает это Ницше, прежде чем танцевать, надо сначала научиться ходить.

Данную интерпретацию подтверждает тот способ, которым Ницше представляет свою теорию в «По ту сторону добра и зла» (36). Как отмечает Паул ван Тонгерен,<sup>23</sup> этот афоризм начинается очень осторожно, с «предположения», а весь раздел представляет собой последовательность гипотез, и вывод его тоже только

\* Там же. Т. 5. С. 77.

гипотетический. Ницше не пытается страстно убедить читателя в жизнеспособности своей точки зрения на волю к власти. Наоборот, он подчеркивает, что воля к власти — это «мое убеждение».<sup>24</sup> «По ту сторону добра и зла» (36) есть, в сущности, не столько выдвижение новой интерпретации, сколько упражнение для мысли.

Ницше-учитель использует трехслойный способ общения со своей аудиторией. На первом, буквальном, уровне он пытается пробудить интерес читателей к своим учениям. Это видно, например, по его новым предисловиям 1886 года и «Ессе Ното». Ницше афиширует себя и свои работы так же, как Платон в своих диалогах афиширует себя и свой специфический взгляд на то, что значит философствовать (против софистов). На втором, экзотерическом уровне Ницше пытается воспитать своих читателей, представляя им новые перспективы, которые заставят их переосмыслить свои предубеждения и допущения. Примеры этого уровня можно найти в «По ту сторону добра и зла» и в «Антихристе».

На третьем, эзотерическом, уровне Ницше пытается передать опыт «с высоты», излагая его символическим языком, чтобы индуцировать его в читателе. В религиях Дионисовых мистерий такой символический язык можно найти в Дионисовых дифирамбах. Цель мистерий, как отмечал Аристотель, не в том, чтобы чему-то научить, но чтобы инициируемый прошел через опыт. Примеры этого уровня можно найти в «Так говорил Заратустра» — произведении, которое в «Ессе Ното» Ницше называет дифирамбом.

С эпистемологической перспективы движение от экзотики к эзотерике можно рассматривать как движение к более инклюзивному способу восприятия. С высоты все видно иначе и более всеохватно. Но с экзистенциалистской перспективы переход от экзотики к эзотерике можно видеть как движение к возрастающему своеобразию. Эзотерическая перспектива явля-

ется моей собственной уникальной, исключительной перспективой. Она скрыта от других не потому, что является «тайной» или мистически-непознаваемой, но потому, что она внутренне субъективна и персональна по своей природе. Эзотерический взгляд — это взгляд с «моей высоты». Чтобы обрести способность к эзотерическому видению, надо стать самим собой. Только мастер истины может позволить себе эзотерическое видение. Учитель всегда *Versucher*, искуситель и испытатель. Как искуситель, он искушает ученика встать на тропу мудрости. Как испытатель, он не опирается на конкретную философскую систему, его философия экспериментальная; у него нет учения как такового.

Один из многих способов прочтения «Так говорил Заратустра» — это размышление над тем, что значит учить самопреодолению. Например, таким способом читал Рихард Шахт (Richard Schacht).<sup>25</sup> В прологе, в трех речах к толпе Заратустра пытается искушить ее представителей, чтобы они встали на путь мудрости, соблазняя их Сверхчеловеком как высочайшей надеждой, стремясь пробудить в них тоску по Сверхчеловеку как цели человеческого существования. Он апеллирует также к их воле к истине. Мастер дзэн пытается искушить ученика буддийской практикой. Он может вызвать стремление к пробуждению (*бодхичитта*, или *бодайсин*), изобразив просветление целью человеческой жизни. С перспективы, ориентированной на других, практика заключается в почитании, уважении и любви (к Сверхчеловеку в случае Ницше, к Будде в дзэн) под руководством воспитателя (философа, как это изображает Ницше в «Шопенгауэре как воспитателе», или мастера дзэн).

С самоориентированной перспективы практика состоит в том, чтобы преодолеть истину и аскетический идеал и разбить почтительное сердце верблюда. Учитель помогает ученику разгадать собственную волю к истине. В дзэн реализация пустоты открывает, что

просветление — это не сущность и не цель. Мастер дзэн наставляет ученика убить Будду; он пытается разбить почтительное сердце дзэн-буддийского верблюда: нет ни просветления, ни реализации. В итоге учитель искушает ученика погибелью, забвением себя, разоблачением своего «я волен». Как эго, так и воля к власти признаются экзотерическими понятиями. Мастер дзэн искушает ученика оставить тело и ум, пройти через великую Смерть и реализовать пустоту пустоты. Так происходит преобразование к мироориентированной перспективе.

### Обсуждение

В данной главе утверждается, что Ницше использовал волю к власти как экзотерическое понятие, которое в итоге следует оставить позади. Говоря языком дзэн, воля к власти пуста. Возможно, нам следует поучиться у дзэнского *аскезиса*: в определенный момент необходимо «убить волю к власти». Исследователям Ницше нужно убить волю к власти и освободиться от цепей влиятельной хайдеггеровской интерпретации, которая сосредоточена на воле к власти.

В главе 7 мы истолковали волю к власти как космическое тело. Это можно считать катафатической формулировкой цели ницшевского *аскезиса*, тогда как воля к власти как пустая может считаться апофатической формулировкой. Традиция дзэн способна научить нас принимать и уважать напряжение между катафатическими и апофатическими формулировками в качестве ключевого аспекта любого философского *аскезиса*. Можно было бы интерпретировать работу Ницше над своим главным произведением под названием «Воля к власти» как попытку катафатического изложения его дионисийской философии. Ницше оставил эту идею в 1888 году. По его поздним тетрадным записям можно проследить, как застопорились его усилия по созданию

неантропоморфной, неэссенциалистской, нетелеологической картины мира. В итоге он оставил свой проект развития понятия воли к власти как «дегуманизации природы» и «натурализации человечества». Он так и не выработал неморальной, натуралистической перспективы искупления.

Возможно, однако, что Ницше признал не только невозможность, но и недостатки такого упражнения в пропозициональной философии. Смысл оказывается не в том, чтобы выдвинуть очередную правдоподобную экзотерическую доктрину, но в новом способе делания философии. Ницше назвал этот проект «переоценкой всех ценностей». В 1888 году он перекрестил «Волю к власти» в «Переоценку всех ценностей». В этой работе предполагались четыре части, из которых только первую часть, «Антихрист», ему удалось завершить. В «Ессе Ното», автобиографии Ницше, которую он написал как предисловие к «Антихристу», он даже утверждает, что «Антихрист» осуществляет полную переоценку всех ценностей. Поэтому давайте рассмотрим это важное понятие в следующей главе.

### Примечания

<sup>1</sup> Colli G. Nachwort (zu Band 12 und 13) // KSA 13. S. 651—668.

<sup>2</sup> Ibid. S. 651.

<sup>3</sup> Colli (Nachwort. S. 653) указывает, что использование Ницше ярлыка «экзотерика» не приурочено к окончанию теоретического пассажа ради апологии слабых мест в линии рассуждения: нет, еще прежде, чем Ницше разработает свою «систему» воли к власти, он знает, что это не более чем экзотерическое изложение его мысли.

<sup>4</sup> Colli G. Nachwort. S. 653.

<sup>5</sup> Schmid H. Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1984. S. 55.

<sup>6</sup> Ibid. S. 56.

<sup>7</sup> Ibid. S. 2—3.

<sup>8</sup> Ibid. S. 62.

<sup>9</sup> Аристотель восемь раз в своих работах ссылается на *exoterikoi logoi* (Caiser K. Exoterisch/esoterisch // Historisches Wörterbuch der Philosophie II / Ed. J. Ritter. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, 1972. S. 866). В научной литературе доказана противоречивость интерпретации статуса таких «внешних учений», «учений внешнего происхождения» или «учений, предназначенных для внешнего использования». В целом под «экзотерикой» понималась литературная продукция школы Аристотеля (как и диалоги Платона), а под «эзотерикой» — то, что преподавалось в самой школе. Еще одна недавняя интерпретация различает три уровня философских учений Аристотеля (а также Платона): литературные работы (диалоги), экзотерические пропедевтические упражнения для начинающих учеников школы и эзотерические, строго научно-философские учения для членов самой школы (Caiser K. Exoterisch/esoterisch. S. 866). Если следовать этой интерпретационной схеме, воля к власти может считаться пропедевтическим упражнением для воспитания читателя.

<sup>10</sup> Ламперт интерпретирует практику Ницше как новый эзотеризм, который отличается от эзотеризмов прошлого. Эзотеризм Платона основывался на *pia fraud*,\* чтобы ввести в заблуждение публику относительно его подлинных интенций. Эзотеризм Бэкона и Декарта был направлен на получение «тайного знания». Эзотеризм Ницше выходит на простор. «Так говорил Заратустра» — «книга для всех и ни для кого», — в принципе доступная всем, но на практике для всех крайне эзотерическая (Lampert L. Nietzsche's Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil. New Haven; London: Yale University Press, 2001. P. 74—75).

<sup>11</sup> Yoshizu Y. The Relation between Chinese Buddhist History and Soteriology. P. 311.

<sup>12</sup> Термин *цзун* имеет многогранный смысл; он также означает «родословную» или «школу». См.: Jia Jinhua. The Hongzhou School of Chan Buddhism in Eighth- through Tenth-

\* Благочестивый обман (лат.). — Примеч. пер.

Century China. Albany: State University of New York Press, 2006. P. 1—2.

<sup>13</sup> *Yoshizu Y.* The Relation between Chinese Buddhist History and Soteriology. P. 335—339.

<sup>14</sup> *Heine S.* Dōgen and the Kōan Tradition: A Tale of Two Shōbōgenzō Texts. Albany: State University of New York Press, 1994. P. 8. Однако, как отмечает Хейне, такое различие более сложно, чем простая стереотипная поляризация.

<sup>15</sup> *Kim H.-J.* Dōgen on Meditation and Thinking. P. 1.

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 63.

<sup>17</sup> Часто бывает трудно неопровержимо доказать, что пассажи в тетрадах Ницше составляют один текст. Однако просмотр оригинала тетради VII 3 вроде бы подтверждает эту гипотезу. У Ницше была привычка писать в своих тетрадях от конца к началу, каждый раз начиная с левой страницы. Высказывание об «эзотерике—экзотерике» расположено полностью на странице 179. Противоположная страница 180 почти пустая. Текст на страницах 177—178 соответствует 5 [10—12]. На страницах 175—176 находится 5 [13—14]. На страницах 173—174 находится 5 [15—17]. На странице 171 находится 5 [18]. Противоположная страница 172 пустая. На страницах 169—170 находится 5 [19]. На странице 167 находится стихотворный набросок (5 [20]). На странице 168 находится 5 [21], но, как представляется, написанное другим почерком, чем 5 [10]—[19]. На странице 165 находится 5 [22]. Колли и Монтинали, издатели KSA, разделили этот фрагмент на десять отдельных афоризмов (KSA 12, 5 [10—19]). Критерии, по которым они приняли это решение, неизвестны. См.: KGW IX III, 165—180.

<sup>18</sup> Более часто Ницше использовал эту процедуру, например, в третьем очерке «К генеалогии морали», где первый раздел, согласно известным интерпретациям, состоит из афоризма, который, соответственно, раскрывается и трактуется в остальных разделах очерка.

<sup>19</sup> В письме Петеру Гасту (Peter Gast), относящемся примерно к тому же периоду, что и эти афоризмы (21 января 1887), Ницше пишет: «Сейчас я наслаждаюсь и освежаюсь рациональной критикой холоднейшего толка, отчего синют пальцы (и соответственно пропадает желание писать).

Результатом ее будет полномасштабный шторм всей идеи „причинности“ в философии до настоящего времени, а также кое-что похуже» (KSB 8:93).

<sup>20</sup> Кстати, одним из таких учебных инструментов может быть столкновение читателя с перспективами незападных философских традиций. Как известно, в BGE 20 Ницше предполагает, что в других культурах и языковых семьях может оказаться возможным создать хоть немного свободного пространства в схемах, согласно которым мы интерпретируем и мыслим.

<sup>21</sup> Например, в KSA 11, 26 [239] и [241].

<sup>22</sup> Аргументацию в пользу того, что вечное возвращение — это молот, которым философствует Ницше, см.: *Brobjer Th.* Götzen-Hammer: The Meaning of the Expression 'To Philosophize with a Hammer' // *Nietzsche-Studien* 28. 1999. P. 38—41.

<sup>23</sup> *Tongeren P. J. M., van.* Reinterpreting Modern Culture. P. 157—158.

<sup>24</sup> См. также BGE 8: «В каждой философии есть пункт, где на сцену выступает „убеждение“ философа, или, говоря языком одной старинной мистерии: *adventavit asinus / pulcher et fortissimus* (явился осел, прекрасный и сильнейший (лат.))».\*

<sup>25</sup> *Schacht R.* Zarathustra/Zarathustra as Educator // *Nietzsche: A Critical Reader* / Ed. P. R. Sedgwick. Oxford: Blackwell, 1995. P. 222—249.

---

\* *Ницше Ф.* ПСС. Т. 5. С. 19.

## ПЕРЕОЦЕНКА ВСЕХ ЦЕННОСТЕЙ

Согласно Ницше, после смерти Бога все актуальные ценности перестанут быть таковыми в течение нескольких следующих столетий. Актуальные ценности пребывают в необратимом процессе потери собственного достоинства, а Ницше только диагностирует этот процесс. Так же как в случае смерти Бога, Ницше — всего лишь вестник, возвещающий приход нигилизма. Что будет потом, зависит от числа людей, желающих и способных сознательно пережить эту девальвацию актуальных ценностей и осуществить болезненный и трудный процесс их переоценки. Ницше описывает этот процесс как внутриспсихическую перестройку перспектив, индивидуальное обретение Великого Здоровья, *Einverleibung*\* суждений, говорящих «да», и утвердительного отношения к жизни.

Ницшевская переоценка ценностей в рамках его задачи устанавливает решающую связь между стороной, говорящей «нет», и стороной, говорящей «да», между его критикой в отношении морали и его постморализмом. Две последние работы Ницше, «Антихрист» и «Ессе Ното», превосходно сочетают два этих комплементарных аспекта любой переоценки всех ценностей. Кроме того, Ницше специально поставил их вместе:

\* Усвоение, включение, аннексию (нем.). — Примеч. пер.

«Ессе Ното» задумана как анонс контекста, в котором следует читать «Антихриста».

«Антихрист» представляет собой радикально-скептический опыт. Здесь философ работает молотом. Это произведение, *par excellence* говорящее «нет». В предисловии Ницше начинает с того, что подчеркивает эзотерический характер книги: «Это книга для совсем немногих. Возможно, ни одного из них еще вовсе нет на свете»\* (АС Preface). Для того чтобы читать «Антихриста», нужны «новые уши для новой музыки. И новые глаза — способные разглядеть наиотдаленнейшее»\*\* (АС Preface). В разделе 1 Ницше подчеркивает, что «Антихрист» написан кем-то «с высоты»: «Мы гиперборейцы <...> мы вышли из лабиринта тысячелетий»\*\*\* (АС 1). Автор поднялся на такую высоту, потому что воплотил переоценку всех ценностей: «...мы сами, мы, вольные умы, — мы воплощенное объявление войны всем прежним понятиям „истинного“ и „ложного“; в нас самих — „переоценка всех ценностей“» (АС 13).

«Ессе Ното» олицетворяет ницшевское отношение к жизни, говорящее «да». Оно исполнено радости, изобилия, *amor fati* и любви к жизни. Ницше благословляет всю свою жизнь, всю свою историю, ничего не исключая. Если «Антихрист» демонстрирует, что значит осуществить переоценку всех ценностей, то «Ессе Ното» описывает внутреннюю историю собственного развития Ницше, которое сделало из него человека, говорящего исключительно «да», освободившегося от ressentimentа и способного произвести переоценку всех ценностей: «Мне легко дается обращение перспектив: главная причина, почему, наверное, только мне одному и доступна

\* Ницше Ф. ПСС. Т. 6. С. 109.

\*\* Там же.

\*\*\* Там же.

„переоценка ценностей“» (ЕН I, 1). Для такой переоценки требуется редкий набор способностей:

Для задачи переоценки ценностей потребовалось бы, пожалуй, больше способностей, чем когда-либо соединилось в одном человеке, прежде всего — противоположность способностей, без того, чтобы они мешали друг другу, разрушали друг друга. Иерархия способностей, дистанция, искусство разделять, не создавая вражды; ничего не смешивать, ничего не «примирять»; невероятное разнообразие, которое, несмотря на это, есть противоположность хаоса\* (ЕН II, 9).

Такие способности Ницше обнаружил только в себе, поэтому считает себя единственным способным к переоценке. Делая обзор своих ранних произведений, Ницше утверждает, что он уже осуществил переоценку ценностей в «Человеческом, слишком человеческом», «Утренней заре», «По ту сторону добра и зла», «К генеалогии морали» и в «Антихристе».

#### *Интерпретации, существующие на сегодняшний день*

В «Ессе Номо» Ницше утверждает, что переоценка всех ценностей была главным смыслом (*purpose*) всей его жизни. С учетом такой кардинальной важности этого проекта для позднего Ницше ему до сих пор уделялось на удивление мало внимания в литературе, посвященной его творчеству. В единственной из существующих на сегодняшний день монографий, посвященных этому вопросу, философ-аналитик Е. Слейнис (E. Sleinis) неубедительно попытался определить абстрактные принципы, лежащие в основе ницшевской переоценки.<sup>1</sup> В отношении ницшевского понятия переоценки ценностей возникают некоторые трудности.

\* Там же. С. 219—220.

Очень сложно установить, что именно Ницше подразумевает под «переоценкой». Аарон Ридли (Aaron Ridley) обнаружил не менее шести различных толкований смысла переоценки ценностей.<sup>2</sup> Среди исследователей Ницше отмечено четыре разных типа интерпретаций относительно того, что такое «переоценка», что и во что переоценивается, и как это должно происходить. Томас Бробджер излагает это так:<sup>3</sup>

1. Переоценка означает переоценку старых ценностей в соответствии с чем-то новым, подобно тому как античные ценности были переоценены в соответствии с христианскими ценностями (первая переоценка всех ценностей, инициированная Павлом). Бробджер называет эту интерпретацию *утопической*: трудно сказать, каковы будут эти новые ценности, кроме того, что они будут отличаться от прежних. Это самая известная из интерпретаций среди исследователей Ницше.

2. Вторая интерпретация — критическая: она подчеркивает генеалогическую, диагностическую и скептическую стороны творчества Ницше (с этой точки зрения он действительно выглядит, прежде всего, как «мастер подозрения»). Здесь еще менее ясно, как должны выглядеть новые ценности.

3. Третья интерпретация видит переоценку как обращение популярных в данный момент ценностей в их противоположность. Что почитается сейчас, будет презираться завтра. Что подавляется сейчас, будет возноситься завтра. Примеры таких противоположностей, конечно же, можно найти в творчестве Ницше. Отрицание жизни оборачивается утверждением жизни. Отсутствие самости преобразуется в здоровый эгоизм.

4. Четвертая интерпретация видит переоценку всех ценностей буквально как ревальвацию, возврат к здоровым дохристианским античным ценностям. Бробджер называет это дихотомической интерпретацией. Существуют две фундаментальные ценностные системы: здоровые античные ценности и нездоровые хри-



стианские ценности. Если первая переоценка всех ценностей была переходом от античных ценностей к христианским, то Ницше теперь стремится восстановить античные ценности.

Стоит ли говорить, что эти четыре интерпретации являются идеальными типами, а их сочетание, наверное, лучше всего помогает осмыслить природу ницшевского проекта. Бробджер заключает после исследования текстов, в которых говорится о переоценке всех ценностей, что наиболее уместна четвертая интерпретация.<sup>4</sup> Но ее не обязательно следует понимать как возвращение к античным ценностям. Бробджер утверждает, что для Ницше существуют две системы ценностей — жизнеутверждающие и жизнеотрицающие, и на протяжении истории получает преимущество то одна, то другая. Переоценка ценностей подразумевает возвращение назад, к жизнеутверждающей системе ценностей, не обязательно в той форме, которую придали ей древние греки, но, скорее всего, в новой форме, полностью соответствующей нашему времени.<sup>5</sup>

Даниэль Конуэй различает активную трансвалюацию ценностей (сотворение новых ценностей *ex nihilo*) и пассивную ревальвацию ценностей (возврат к прежнему способу оценки). Он утверждает, что в связи с преобладающим в Европе времен Ницше декадансом (декаданс, который был свойствен также самому Ницше) ему была доступна только пассивная переоценка. Поэтому в отличие от его пресловутых «философов будущего», законодателей новых ценностей, Ницше в лучшем случае мог надеяться обернуть вспять господствующие ценности своего времени. Поэтому ревальвация ценностей, предпринятая Ницше, Конуэю представляется только предварительным условием для будущей трансвалюации ценностей, очистки от завалов прошлых тысячелетий, чтобы можно было возводить новые замки. Ницшевская переоценка ценностей не открывает новой эры, а только создает для нее верные

условия. «Антихрист» лишь откапывает выход из лабиринта христианства, но в силу собственного декаданса сам Ницше не может этим выходом воспользоваться. Только философы будущего смогут действительно воспользоваться им для выхода из лабиринта.

По интерпретации Конуэя Ницше остановился на практике активного нигилизма с самоориентированной перспективой. Однако, как показывают в данном исследовании разные диалоги с дзэн, в его творчестве слишком много мест, открывающих мироориентированную перспективу, чтобы их можно было так легко отбросить.<sup>6</sup>

### *Переоценка всех ценностей как философский аскезис*

На первый взгляд, могло бы показаться, что диалог с дзэн мало что говорит о ницшевской переоценке всех ценностей: в традиции дзэн нет ничего похожего, и это неудивительно, поскольку ницшевская переоценка тесно связана с кризисом нигилизма, который он диагностирует в западной культуре. Однако в данном исследовании мы увидели, что, например, Догэна можно считать занятым непрерывной переоценкой буддийских ценностей: понятия природы Будды, противоположности заблуждения и просветления, практики и реализации, дзадзэн и повседневной жизни.

Основываясь на диалоге Ницше и дзэн, который уже состоялся, можно судить, в чем ницшевская переоценка ценностей соответствует трем перспективам, используемым в данном исследовании: ориентированной на других, самоориентированной и мироориентированной. С этих перспектив ницшевская практика переоценки выглядит следующим образом.

1. С перспективы, ориентированной на других, самопреодоление происходит в пределах существующих

ценностей своей культуры. Изначально нет никакого ощущения, что необходима переоценка ценностей. Однако в ходе первой фазы самопреодоления растет скептическое подозрение, что общепринятые ценности могут быть не только философски несостоятельными, но также психологически укорененными в чувстве resentment. После этого вызов становится достаточно сильным для того, чтобы состоялась переоценка. Идея вечного возвращения выполняет богатырскую функцию самой безысходной мысли, как последний соперник и прецедент для верблюда.

2. Говорящая «нет» сторона переоценки всех ценностей: «философствование молотом» для еще большей девальвации существующих ценностей и дальнейшего неизбежного наступления нигилизма. Ницше называет это «активным нигилизмом». Ницше «Антихриста» можно соотнести с этой стадией. Как результат, все существующие ценности лишаются своего достоинства, и нигилизм подчиняет себе все. Радикального скепсиса, однако, недостаточно: за ним должно последовать развязывание войны против всех страшных угроз для психологического благополучия (таких, как христианство), чтобы обеспечить здоровую среду для немногих потенциально свободных душ.

3. Говорящая «да» сторона переоценки всех ценностей: создание новых ценностей, новых норм, возникающих из утвердительного отношения к жизни в противоположность resentimentу. Ницше планировал посвятить часть IV своего сочинения «Переоценка всех ценностей» дионисийской философии, но поскольку эта работа так и не была написана, следует обратиться к последней главе «Ессе Номо», «Почему я судьба», за указаниями на то, как поздний Ницше понимал говорящую «да» сторону своей переоценки всех ценностей. Ницше начинает с характеристики себя как того человека, в ком претворилась переоценка всех ценностей: «...моими устами глаголет истина. — Но

моя истина страшна: потому что до сих пор истиной называлась ложь. — *Переоценка всех ценностей* — вот моя формула для акта наивысшего самоосмысления человечества, который стал во мне плотью и гением»\* (EH IV, 1). Он продолжает говорить о своем альтер эго, Заратустре, и о том, что имя Заратустра значит в его устах:

...Заратустра правдивее любого другого мыслителя. Его и только его учение почитает правдивость за высшую добродетель — это значит, за противоположность *трусости* «идеалиста», который обращается в бегство перед реальностью; в Заратустре воплощено больше мужества, чем у всех мыслителей, вместе взятых\*\* (EH IV, 3).

Идеалист говорит реальности «нет» из трусости и слабости. Сторона переоценки, говорящая «да», подразумевает силу и смелость говорить «да» там, где остальные до сих пор говорили «нет»:

...Тот род людей, который он [Заратустра] конципирует, конципирует реальность, как она есть: он достаточно силен для этого — он не отчужден, не отдален от нее, он и есть сама реальность, и он несет в себе все, что есть в ней страшного и загадочного, только при этом условии в человеке может быть величие...\*\*\* (EH IV, 5).

Все три стороны переоценки ценностей тесно связаны с идеей вечного возвращения. В тетрадных записях лета 1884 года мы находим уже предполагаемое заглавие книги «Философия вечного возвращения/попытка переоценки всех ценностей» (KSA 11, 26 [259]). Если ницшевской философии вечного возвращения суждено сдвинуться с места, ей не обойтись без переоценки ценностей. Ницше описывает переоценку всех ценностей

\* Там же. С. 276.

\*\* Там же. С. 278.

\*\*\* Там же. С. 280.

как средство для того, чтобы вынести идею вечного возвращения (KSA 11, 26 [284]). Переоценка ценностей — это внутренний процесс трансформации. Переоценка ценностей безальтернативна: если этого не сделать, человек погибнет, увязнув либо в пассивном, либо в активном нигилизме.

Могучая идея вечного возвращения служит личным орудием, помогающим в переоценке всех ценностей. Философствовать идеей вечного возвращения, как молотом, значит сокрушить все культурные идеалы, основанные на некотором утопическом будущем. Вечное возвращение здесь выступает публичной, *экзотерической* истиной, предназначенной для ослабления веры в остальные истины. Идею вечного возвращения как *эзотерическую* истину может постичь только тот, кто стал самим собой. Только тот, кто осуществил переоценку всех ценностей в себе, способен полностью постичь идею вечного возвращения

Переоценка всех ценностей означает не столько внедрение новой системы ценностей, сколько новый путь определения ценности, новую нормативность. Ницше все настойчивее подчеркивает в своем творчестве, что моральные критерии определения ценности отойдут в прошлое. В «По ту сторону добра и зла» (32) он дает краткую генеалогию морали, выделяя три периода: доморальный, моральный и неморальный [*außermoralisch*]. В доморальный период ценность поступка определялась по его последствиям. При переходе в моральный период не последствия поступка, а его происхождение приобрели руководящее значение для оценки его достоинства. Такое обращение перспективы произошло по причине первой переоценки ценностей, произведенной христианскими жрецами, прежде всего Павлом.

Однако здесь вкрался роковой предрассудок: ценность поступка стала определяться его интенцией. Но в наши дни, благодаря «саморефлексии и углублению

человека», мы стоим на краю нового, неморального периода: ценность действия определяется как раз его неинтенциональностью. Здесь Ницше работает над подачей воли к власти в «По ту сторону добра и зла» (36). Вступление в этот новый период будет вызвано второй переоценкой всех ценностей, подобной первой переоценке, которая возвестила второй, моральный период. Ницше считает такое развитие неизбежным.<sup>7</sup>

Как постморалист Ницше описывает и отстаивает самопреодоление морали. Уже в своем предисловии к «Утренней заре» он объявляет: «В нас совершилось — если вам нужна формула — самопреодоление морали» (D Preface 4), а в «Ессе Номо» пишет, что в Заратустре воплотилось преодоление морали: «Самопреодоление морали из правдивости, самопреодоление моралиста в его противоположность — в меня — вот, что означает в моих устах имя Заратустры»\* (EH IV, 3). За этим самопреодолением морали, которая говорит жизни «нет», последует неморальный период.

### *По ту сторону добра и зла?*

Самопровозглашенный имморализм Ницше вторит самопровозглашенному моральному иконоборчеству дзэн. Ницше и дзэн объединяет интересное заблуждение, связанное с общепринятым отношением к ним, как к философиям «по ту сторону добра и зла». Согласно некоторым интерпретациям дзэн, недуалистический опыт просветления не только оставляет позади оппозиции рабства и освобождения, но также добро и зло. В 60-е годы это обеспечило популярность дзэнскому иконоборчеству. Вошел в моду дзэнский вариант «по ту сторону добра и зла». И точно так же, как Ницше порицали за имморализм «по ту сторону добра

\* Там же. С. 278.

и зла», дзэн критиковали за недуалистические взгляды, дававшие повод считать, что эта религиозная традиция игнорирует мораль.

Согласно представителю Киотской школы Масао Абэ, поскольку в чистом, просветленном опыте реальности различающая мысль трансцендируется, то аннулируется также различие добра и зла. Абэ утверждает, что просветление освобождает человека от сетей причинности, которые обуславливают повседневную жизнь человека. Он говорит о религиозном измерении жизни, лежащем гораздо глубже уровня этики. Поэтому просветление есть не только освобождение от зла, но и вообще от дилеммы добра и зла. Различие между добром и злом в моральном измерении является относительным, а не абсолютным. Поэтому Абэ приходит к заключению, что даже Холокост является относительным злом.<sup>8</sup> За подобные взгляды Киотская школа подверглась жесткой критике, особенно в связи с тем, что некоторые ее представители поддерживали японские военные кампании. Как говорилось во Введении, в 1995 году вышел сборник критических очерков о Киотской школе под метким названием *Rude Awakenings*.<sup>9</sup>

Достаточно интересно, что в своей работе «*Redeeming Nietzsche*» очень похожие аргументы для опровержения ницшевской сотериологии использует Фрэзер. По его мнению, перспектива Ницше на страдание недостаточна. Комментируя антихристианскую сотериологию Ницше, он в итоге заключает, что такой вариант искупления терпит неудачу, поскольку Ницше не смог представить весь ужас человеческого страдания и зла, открывшийся только позже, в нацистских лагерях смерти.<sup>10</sup> В качестве альтернативы ницшевской сотериологии, — которая, по его мнению, не учитывает жесткую реальность страдания и зла, — Фрэзер защищает христианскую сотериологию, построенную на понятии прощения.<sup>11</sup>

Следует ли из этого, что проект самопреодоления морали, осуществляющийся и Ницше, и дзэн, приводит их к предвзвешенным взглядам на добро и зло? Вернемся снова к Догэну. Для Догэна просветление не является недвойственным состоянием ума, в котором отсутствуют добро и зло; наоборот, это недуалистичная перспектива, полностью проясняющая и прозревающая добро и зло. Просветление не освобождает нас от добра и зла; оно обостряет наше отношение к ним.

Во всех буддийских традициях заповеди (санскр.: *шила*; яп.: *кай*) являются принципами, которыми должны руководствоваться все буддисты. Их нарушение не приветствуется. С другой стороны, внешними правилами, регулирующими поведение буддийских монахов, служат монастырские уставы (санскр.: *виная*; яп.: *рицу*). Их нарушение влечет последствия. Поэтому существует мнение, что монастырские правила играют роль «ты должен», что может легко приводить к конформизму и гетерономии, тогда как моральные принципы апеллируют к моральной автономии и свободе индивида.<sup>12</sup> Можно было бы интерпретировать монастырские правила как форму буддийской морали, ориентированной на других, а моральные предписания — как несколько более самоориентированную форму морали. Догэн интерпретирует буддийские заповеди не как «ты должен», но как обеты, которые воплощают путь бодхисаттвы. Для Догэна мораль и просветление нераздельны. Как отмечает Ким,

неподдельная духовная свобода, засвидетельствованная самадхи самоудовлетворяющей деятельности, парадоксальным образом требовала столь же твердого морального выбора от тех, кто интерпретировал дзэн как пребывание по ту сторону добра и зла. Одним словом, духовная свобода и моральный долг слиты в дзэн воедино, как был убежден Догэн.<sup>13</sup>

Для всей традиции дзэн характерны попытки спасти мораль от конформизма и морализма. Одна из са-

мых известных попыток — это следующий дзэнский коан:

Нансэн Осё [кит.: Нань-юэ] увидел, как монахи из восточного и западного залов спорят по поводу котенка. Он поднял котенка и сказал: «Если дадите ответ, спасете котенка. Если нет, я его убью». Никто не смог ничего ответить, и Нансэн разрубил котенка пополам. Тем вечером вернулся Дзёсю, и Нансэн рассказал ему об инциденте. Дзёсю снял сандалию, поставил себе на голову и вышел. «Если бы ты там был, то спас бы котенка», — промолвил Нансэн.<sup>14</sup>

Нансэн выглядит здесь ницшеанско-дзэнским «им-моралистом», который нарушает буддийскую заповедь «не убий». В своем комментарии к этому коану Догэн отмечает, что убийство Нансэном котенка — это одновременно и греховный поступок, и поступок Будды.<sup>15</sup> Однако он утверждает, что поступок Будды и греховный поступок могут сочетаться в одном и том же поступке. Поэтому поступки, нарушающие буддийские заповеди, могут использоваться внеморально, как средство обучения, теми, кто уже осознал «неделание зла»:

Даже если подобные люди таковости, истинно просветленные, живут или время от времени бывают в окружении, где царит зло, или сталкиваются с обстоятельствами, которые порождают зло, или связаны с теми, кто совершает зло, то сами они больше не совершают зла. Так как реализуется действительная возможность «не делать [какого-либо зла]», то лишенное своей почвы зло перестает быть злом.<sup>16</sup>

Однако Догэн решительно противостоит интерпретации буддийской этики как находящейся «по ту сторону добра и зла». Для Догэна ценности добра и зла сами по себе не существуют, но являются временными конфигурациями, результатом постоянно меняющихся обстоятельств. Поэтому соответствие этим ценностям не зависит от следования правилам (с перспективы, ориентированной на других) и даже от моральной осмот-

рительности (с самоориентированной перспективы). В «Дхаммападе» есть знаменитая строфа о добре и зле:

Не делай зла (*сёаку-макуса*),  
Делай добро,  
Сохраняй чистоту своих намерений,  
Таково учение всех Будд.<sup>17</sup>

Догэн комментирует эту строфу в своем очерке «Сёаку-макуса». По мнению Томаса Касулиса, Догэн интерпретирует *сёаку-макуса* не как этический императив, ориентированный на других: «не делай зла», но как описание мироориентированного просветленного опыта «неделания зла». Комментарии Догэна к *сёаку-макуса* Касулис переводит так:

Обычные люди вначале истолковывают это как «не делай зла», но смысл здесь в другом. Человек это слышит, когда ему объясняют просветление, чтобы его изобразить. Так звучит словесное выражение непревзойденного просветления. Поскольку речь идет о просветлении, то просветлению уже положено начало. Когда это разъяснение непревзойденного просветления услышано, все переворачивается: решение не делать зла преобразуется в акт неделания зла. Не делая зла, человек уже действительно идет путем самосовершенствования.<sup>18</sup>

Согласно переводу данного пассажа, сделанному Касулисом, этическая норма «не делай зла» может быть преподана вставшему на буддийский путь как моральное предписание, которому должен следовать практик, но когда *сёаку-макуса* для него становится именно «неделанием зла», тогда это уже внеморальная характеристика зрелости человека, практикующего самосовершенствование.<sup>19</sup>

На протяжении всего своего исследования я стремился показать, что ориентированная на других, самоориентированная и мироориентированная перспективы, с которых видится философский *аскезис*, означают не просто стадии развития, ведущего к состоянию искуп-

ления, выходящего за пределы всех перспектив. Напротив, они указывают на возрастающую способность охватывать все более широкий спектр разных точек зрения на реальность. Перспектива, ориентированная на других, — это этическая перспектива, накрепко привязанная к добру и злу. Самоориентированная перспектива соответствует эмансипации от «ты должен», исходящего от моральных и религиозных культурных авторитетов, но остается связанной с кантианской автономией и суверенитетом, а также с иллюзорной способностью самостоятельно определять добро и зло. С недуалистической, мироориентированной перспективы самозабвения любое представление о личной детерминации признается абсурдным, и сама реальность выглядит как единственный детерминант поведения человека.

Когда исчезают все следы просветления, мы снова оказываемся лицом к лицу с повседневным существованием, включая все его моральные дилеммы. Нам приходится применять различающее мышление и язык, чтобы пробиваться сквозь дуализм и справляться с реальностью зла. И все же это не оставляющее следа просветление продолжается без конца: освободившись от ограниченных точек зрения, этических и прочих, мы получаем в свое распоряжение широкий спектр перспектив, с которых можно ответствовать реальности самым что ни на есть инклюзивным способом. Догэна можно называть «постморалистом» в том же смысле, что и Ницше: преодоление более ограниченных этических взглядов ведет не к аморальности, но к более строгой морали.

Для Ницше, как и для Догэна, самопреодоление морали не равносильно бегству от земного существования или его релятивизации (включая самые ужасные аспекты), но означает более инклюзивную, утвердительную перспективу видения дуальности. Потенциально это ведет к большей открытости и восприимчи-

вости к злу во всех его жутких аспектах, чем свойственно любой устоявшейся этической перспективе, которая отводит злу должное место и положение. Именно потому, что зло решительно выходит за пределы нашего понимания, никакая этическая перспектива не может его ухватить.

### *Хранить верность земле*

На Западе дзэн приобрел популярность благодаря своему радикальному взгляду, согласно которому, чтобы реализовать пробуждение, человеку не нужно предпринимать ничего особенного. Знаменитое дзэнское изречение гласит, что практикующему дзэн следует есть, когда он голоден, спать, когда он устал, следовать своим естественным склонностям и не метаться в поисках просветления. Однако Догэн критически настроен по отношению к подобной риторике, которую он называет «дзэнским натурализмом». Для него практика дзэн есть «практика благодати Будды» (*буцугё*): активное признание собственной буддийской благодатности и включенность в нее. Практика буддийской благодати для Догэна состоит не в том, чтобы просто делать, что хочешь, но подразумевает весьма специфическую деятельность, образцом для которой служит Будда Шакьямуни. Такая деятельность включает сидение в дзадзэн, но также распространяется и на повседневную активность. Как объясняет специалист по Догэну Дэн Лейтон (Dan Leighton),

смысл в том, чтобы задействовать содержание учений в актуальной практике. В таком случае весь праксис, включая медитацию, можно рассматривать как ритуал, церемониальное выражение учения, а не как средство для разъяснения и достижения его определенного понимания. Поэтому при таком подходе к дзэнскому обучению сильный акцент делается на целомудренном (*mindful*) и решительном

проявлении медитативной осознанности в повседневной деятельности.<sup>20</sup>

Догэн стремится переосмыслить дуалистическую оппозицию между обычной жизнью и просветлением. С его точки зрения, недвойственность не означает преодоления двойственности, но полное ее осознание. Это подразумевает непрерывное раскрытие и манифестацию просветления, которое уже есть. «Усилие по преодолению Пути, как я учу этому теперь, состоит в различении всех вещей в свете просветления и претворении такой всеохватной осознанности в практику посреди прошедшего переоценку мира».<sup>21</sup>

В дзэн практика и реализация в гуще повседневной деятельности представляет собой освобождение, о чем говорится в дзэнском высказывании «обыкновенный ум есть Путь». Однако обыкновенное достигается только через необыкновенное. Поэтому просветление дзэн подразумевает определенную непрерывную деятельность в мире, которая остается прежней, но в то же время отличается от обычной непрерывной деятельности. Она более не сосредоточена на эго и не создает кармическую задолженность. Вся работа приобретает характер игры или, как называет это Догэн, игривого самадхи. Высказывание Догэна о самозабвении, уже приводившееся ранее, в то же время означает радикальное утверждение повседневной жизни как необходимого (и единственного) местопребывания, в котором мы живем и достигаем просветления:

Забить себя — это значит быть удостоверенным мирадами вещей [мира]. Быть удостоверенным мирадами вещей — значит стряхнуть тело-ум самости и тело-ум других. В них еще остаются следы просветления, и человек должен вновь и вновь избавляться от состояния удовлетворения этими следами.<sup>22</sup>

Все следы просветления стираются, когда исчезает дихотомия между «повседневной жизнью» и «просвет-

лением». Тогда освящается сама повседневная жизнь, и дзэн теперь понимается не как путь к чистому опыту просветления, но, как назвал его современный японский учитель дзэн Тайдзан Маэдзуми (1931—1995), способом «приятия вашей жизни».<sup>23</sup>

Таким образом, интерпретацию дзэн как философии «по ту сторону добра и зла» можно считать самоориентированной. В мироориентированной интерпретации обет бодхисаттвы возвращает мастера дзэн в повседневную жизнь, назад на рыночную площадь. Экзистенциалистская интерпретация и Ницше, и дзэн игнорирует этот аспект «возвращения на рыночную площадь». Иными словами, философский *аскезис* и дзэн, и Ницше направлен на то, чтобы хранить верность земле.

### Примечания

<sup>1</sup> *Sleinis E. E. Nietzsche's Revaluation of Values: a Study in Strategies.* Urbana: University of Illinois Press, 1994.

<sup>2</sup> *Ridley A. Nietzsche and the Re-Evaluation of Values // Proceedings of the Aristotelian Society.* N 105/2. 2005. P. 171—191. Ридли предпочитает переводить ницшевское *Umwertung* как «ре-валюация» (re-evaluation).

<sup>3</sup> *Brobjer Th. H. On the Revaluation of Values // Nietzsche-Studien* 25. 1996. P. 342—348.

<sup>4</sup> Выражение «переоценка ценностей» встречается в следующих текстах: BGE 46; BGE 203; GM I, 7; GM I, 8; GM III, 27; TI Предисловие (дважды), TI 6, 2; TI 7, 4; TI 10, 5; AC 13; AC 61; AC 62; EH Предисловие; EH I, 1; EH II, 9; EH III HAN, 6; EH III D, 1; EH III BGE, 1; EH III GM; EH III TI, 3; EH III CW, 4; EH IV, 1; EH IV, 7.

<sup>5</sup> Поэтому проект переоценки также ассоциируется с ницшевскими неудачными политическими планами широкого масштаба, его *Grosse Politik* от 1888 г. Переоценка всех ценностей предназначалась для философов будущего, которые в качестве законодателей могли бы презентовать

умирающей и дегенеративной цивилизации новые ценности, в которых она так отчаянно нуждалась. Ницшевскую переоценку можно было бы понимать как политический проект, для осуществления которого Ницше как самопровозглашенный целитель культуры считал себя незаменимым. В своей интерпретации я фокусируюсь на переоценке как личном проекте самопреодоления.

<sup>6</sup> Conway D. W. *Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the Twilight of the Idols*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. По моему мнению, Конуэй заходит слишком далеко со своим провокационным аргументом, когда утверждает, что ницшевский проект переоценки на деле является продуктом ressentimentа и поэтому обречен на неудачу.

<sup>7</sup> См.: White R. *Nietzsche and the Problem of Sovereignty*. P. 150—173.

<sup>8</sup> См.: Vroom H. *Boven goed en kwaad uit? Ethiek in het denken van de boeddhistische Kyoto-filosofie* // Tijdschrift voor Theologie. N 42. 2002. P. 35—49.

<sup>9</sup> Heisig J., Maraldo J., eds. *Rude Awakenings...*

<sup>10</sup> Fraser G. *Redeeming Nietzsche...* P. 122.

<sup>11</sup> Ibid. P. 155.

<sup>12</sup> Обсуждение см.: Kim H.-J. *Eihei Dōgen — Mystical Realist*. P. 213.

<sup>13</sup> Ibid. P. 217.

<sup>14</sup> Sekida K. *Two Zen Classics...* P. 58—59.

<sup>15</sup> См.: Mikkelson D. *Who Is Arguing About the Cat? Moral Action and Enlightenment According to Dōgen* // *Philosophy East and West*. N 47/3. 1997. P. 383—397.

<sup>16</sup> Dōgen K. *Zuimonki II:4* // Kim H.-J. *Eihei Dōgen — Mystical Realist*. P. 226.

<sup>17</sup> *Dhammapada IV:183* // Kasulis Th. P. *Zen Action / Zen Person*. P. 94.

<sup>18</sup> Dōgen K. *Shōbōgenzō, Shoaku-makusa* // Kasulis Th. P. *Zen Action / Zen Person*. P. 94—95.

<sup>19</sup> Несколько иной перевод этого пассажа см.: Kim H.-J. *Eihei Dōgen — Mystical Realist*. P. 225. [Можно также сравнить с недавно опубликованным в «Вопросах философии» русским переводом (автор перевода на сайте не указан) этого места из Догэна: «Нужно понять: когда слышишь: „Не

делай никакого зла“, — это истинный Закон Будды. Это значит: не совершай никакого зла. Здесь — не то, что тебе велено было делать с самого начала, еще пока ты был глупцом-мирянином. Когда слушаешь учение, оно же — проповедь о просветлении, — вот тут уже слышишь это. И когда ты слышишь это, ты — человек Пути, про кого сказаны слова о наивысшем просветлении. Это уже слово просветления, стало быть, — словесное просветление. Проповедь наивысшего просветления обращается в его слушание, стремление не делать никакого зла становится обычаем не делать никакого зла. Привыкаешь не делать никакого зла — и вдруг у тебя проявляется сила подвижничества» ([http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1207](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1207)). — *Примеч. пер.*]

<sup>20</sup> Leighton T. D. *Zazen as an Enactment Ritual*. P. 169.

<sup>21</sup> Dōgen K. *Shōbōgenzō, Bendōwa* // Kim H.-J. *Dōgen on Meditation and Thinking*. P. 21.

<sup>22</sup> Dōgen K. *Shōbōgenzō, Genjōkōan* // Davis B. W. *The Presencing of Truth*. P. 257.

<sup>23</sup> Maezumi T. *Appreciate Your Life: The Essence of Zen Practice*. Boulder: Shambhala, 2001.



## Эпilog

### ПО НАПРАВЛЕНИЮ К ФИЛОСОФИИ БУДУЩЕГО

Диалоги, организованные в данном исследовании между Ницше и разными дзэнскими мыслителями, способны открыть новые перспективы на то, как может выглядеть *аскезис* философии будущего. Диалог между Ницше и Нагарджуной обнаружил скептицизм обоих мыслителей. Из этого следует, что скептицизм Ницше должен интерпретироваться в свете его дионисийской философии, а скептицизм Нагарджуны должен изучаться не только сквозь призму пирронизма, но также и через Ницше. Дзэнская деконструкция Линь-цзи вполне соответствует активному нигилизму Ницше. Однако когда последователи Линь-цзи овеществляют дзэн как «прямую передачу за пределами слов и текстов», тогда они с Ницше расходятся. Возникает соблазн понимать просветление как искупительное состояние по ту сторону мышления и языка, освобождение от неведения и иллюзий.

Догэновская буддийская переоценка ценностей делает дзэн снова ближе к Ницше. *Аскезис* Догэна основан на непрерывном самопреодолении и не нацелен на достижение некоего статичного и окончательного состояния искупления. Как Догэн, так и Ницше, пользуясь сотериологическим термином, принятым в их родной религиозной традиции (для Ницше это христианское искупление, для Догэна — буддийское просветление), критикуют его ортодоксальное понимание как некоторого конечного состояния за пределами страдания, очищают его от метафизических и трансцендентальных

коннотаций и переоценивают его смысл, исходя из последовательной ориентации на этот мир. Не выдвигая новой версии «опыта дзэн» как новой попытки радикальной трансценденции или новой концепции религиозного опыта, имманентная трансценденция Догэна и его радикальный феноменализм могут способствовать преодолению свойственных западному образу мысли дихотомий между внутренним и внешним, умом и телом, размышлением (*meditation*) и ритуалом, индивидом и обществом, духовным и светским, «религиозной жизнью» и «повседневной жизнью».

Многое сделал для диалога между Ницше и дзэн Ниситани. Однако то, что он следовал хайдеггеровской интерпретации воли к власти, привело к преждевременному завершению диалога. Интерпретируя волю к власти как *упаю*, мы можем продолжить этот диалог. Оценка Ницше, данная Ниситани в соответствии с дзэнским стандартом пустоты, может быть также дополнена применением к дзэн стандарта ницшевских идей. В таком случае диалог с философом, вооруженным молотом, может внести вклад в реализацию Западом другого, более «ницшеанского» дзэн, что будет содействовать ницшевскому проекту переоценки всех ценностей.

Для Ницше преодоление европейской философской традиции было не самоцелью; стояла задача убрать барьеры для более инклюзивной мировой философии:

Я представляю себе мыслителей будущего, в которых европейско-американская неутомимость будет сочетаться с врожденной стократной созерцательностью азиатов: такая комбинация приведет к разгадке мироздания. В то же время у духов рефлексии своя миссия: они должны убрать все барьеры, стоящие на пути объединения людей (KSA 8, 17 [55]).

Пусть диалог между Ницше и дзэн продолжится — не столько для того, чтобы прийти к разгадке мироздания, сколько для того, чтобы развивать философию поиска Пути и объединения людей.

## БИБЛИОГРАФИЯ

*Abe M.* Zen and Western Thought. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1985.

*Abe M.* A Study of Dōgen: His Philosophy and Religion. Albany: State University of New York Press, 1992.

*Addiss S., Lombardo S., Roitman J., eds.* Zen Sourcebook: Traditional Documents from China, Korea, and Japan. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2008.

*Alderman H.* Nietzsche's Gift. Athens: Ohio University Press, 1977.

*Ames R. T.* Nietzsche's 'Will to Power' and Chinese 'Virtuality' (*De*): A Comparative Study // Nietzsche and Asian Thought / Ed. G. Parkes. Chicago: University of Chicago Press, 1991. P. 130—150.

*Arifuku K.* The Problem of the Body in Nietzsche and Dōgen / Transl. G. Parkes // Nietzsche and Asian Thought / Ed. G. Parkes. Chicago: Chicago University Press, 1991. P. 214—225.

*Aschheim S. E.* The Nietzsche Legacy in Germany: 1890—1990. Berkeley: University of California Press, 1990.

*Bazzano M.* Buddha is Dead: Nietzsche and the Dawn of European Zen. Brighton; Portland: Sussex Academic Press, 2006.

*Bell C.* Ritual: Perspectives and Dimensions. Oxford; New York: Oxford University Press, 1997.

*Benson B. E.* Pious Nietzsche: Decadence and Dionysian Faith. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2008.

*Bourget P.* Théorie de la décadence // Essais de psychologie contemporaine. Paris: Plon, 1926. Vol. I. P. 3—33.

*Braak A. F. M., van der.* Hoe men wordt, wat men is. Zelfvervolmaking, zelfoverwinning en zelfvergetelheid bij Nietzsche. Budel: Damon, 2004.

*Braak A. F. M., van der.* Buddhismus // Nietzsche-wörterbuch: Abbiatur-einfach / Eds P. van Tongeren, G. Schank, H. Siemens. Berlin; New York: De Gruyter, 2004. P. 419—433.

*Braak A. F. M., van der.* Nietzsche's transcultural hermeneutics: proliferation versus fusion of horizons // Nietzsche y la Hermenéutica / Eds F. Arenas-Dolz, L. Giancristofaro, P. Stellini. Valencia: Nau Llibres, 2007. P. 79—88.

*Braak A. F. M., van der.* Enlightenment revisited: Romantic, historicist, hermeneutic and comparative perspectives on Zen // Acta Comparanda. N 19. 2008. P. 87—97.

*Braak A. F. M., van der.* Nietzsche, Christianity, and Zen on Redemption // Studies in Interreligious Dialogue. N 18/1. 2008. P. 5—18.

*Braak A. F. M., van der.* Nietzsche on Redemption. A Māhāyāna Buddhist Perspective // Nietzsche — Philosoph der Kultur(en)? / Ed. A. U. Sommer. Berlin; New York: De Gruyter, 2008. P. 519—527.

*Braak A. F. M., van der.* Nietzsche and Japanese Buddhism on the Cultivation of the Body: To What Extent Does Truth Bear Incorporation? // Comparative and Continental Philosophy. N 1/2. 2009. P. 223—251.

*Braak A. F. M., van der.* Toward a Philosophy of Chan Enlightenment: Linji's Anti-Enlightenment Rhetoric // Journal of Chinese Philosophy. N 37/2 (June). 2010. P. 231—247.

*Bragt J., van.* Translator's Introduction // Religion and Nothingness, Keiji Nishitani. Berkeley: University of California Press, 1982. P. XXIII—XLIX.

*Bragt J., van.* Foreword // On Buddhism, Keiji Nishitani. Albany: State University of New York Press, 2006. P. VI—IX.

*Braverman A.* Living and Dying in Zazen: Five Zen Masters of Modern Japan. New York: Weatherhill, 2003.

*Brobjer Th. H.* On the Revaluation of Values // Nietzsche-Studien 25. 1996. P. 342—348.

*Brobjer Th. H.* Götzen-Hammer: The Meaning of the Expression 'To Philosophize with a Hammer' // Nietzsche-Studien 28. 1999. P. 38—41.

Brobjer Th. H. Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy // *Journal of Nietzsche Studies* 28. 2004. P. 3—27.

Brobjer Th. H. Nietzsche's Reading About China and Japan // *Nietzsche-Studien* 34. 2005. P. 329—336.

Bronkhorst J. *Buddhist Teaching in India*. Boston: Wisdom Publications, 2009.

Brusotti M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Berlin; New York: De Gruyter, 1997.

Buswell R. E. Jr., Gimello R. M., eds. *Paths to Liberation: The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1992.

Chen G. *Zhuang Zi and Nietzsche: Plays of Perspectives* / Transl. J. Sellman // *Nietzsche and Asian Thought* / Ed. G. Parkes. Chicago; London: University of Chicago Press, 1991. P. 115—129.

Clarke J. J. *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*. London; New York: Routledge, 1997.

Cole A. *Fathering Your Father: The Zen of Fabrication in Tang Buddhism*. Berkeley: University of California Press, 2009.

Colli G. *Nachwort (zu Band 12 und 13) // Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe (KSA)* / Eds G. Colli, M. Montinari. Berlin; New York: De Gruyter, 1967—1977. Bd. 13. S. 651—668.

Constantinidès Y., MacDonald D. *Nietzsche l'Éveillé*. Paris: Ollendorff & Dessesins, 2009.

Conway D. W., Ward J. K. *Physicians of the Soul: Peritrope in Sextus Empiricus and Nietzsche* // *Nietzsche und die antike Philosophie* / Eds D. W. Conway, R. Rehn. Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 1992. S. 193—223.

Conway D. W. *Nietzsche & the Political*. London; New York: Routledge, 1997.

Conway D. W. *Nietzsche's Dangerous Game. Philosophy in the Twilight of the Idols*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Conway D. W. *Beyond Truth and Appearance: Nietzsche's Emergent Realism* // *Nietzsche, Epistemology, and Philoso-*

*phy of Science, Part II* / Eds B. Babich, R. Cohen. Dordrecht: Kluwer, 1999. P. 109—122.

Conway D. W. *Life and Self-Overcoming* // *A Companion to Nietzsche* / Ed. K. A. Pearson. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. P. 532—547.

Coomaraswamy S. M. *Sutta Nipāta, or Dialogues and Discourses of Gotama Buddha*. London: Trübner, 1874.

Cowherds, the. *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Cox Ch. *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. Berkeley: University of California Press, 1999.

Dallmayr F. *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*. Albany: State University of New York Press, 1995.

Davis B. W., Schroeder B., Wirth J. M., eds. *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2011.

Davis B. W. *Zen After Zarathustra: The Problem of the Will in the Confrontation Between Nietzsche and Buddhism* // *Journal of Nietzsche Studies* 28. 2004. P. 89—138.

Davis B. W. *Nishitani Keiji's 'The Standpoint of Zen': Directly Pointing to the Mind* // *Buddhist Philosophy: Essential Readings* / Eds W. Edelglass, J. L. Garfield. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 93—102.

Davis B. W. *The Presenting of Truth: Dōgen's Genjōkōan* // *Buddhist Philosophy: Essential Readings* / Eds W. Edelglass, J. L. Garfield. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 251—259.

Davis B. W. *The Kyoto School* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2010 Edition)* / Ed. E. N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/kyoto-school> (accessed 15.09.2010).

Davis B. W. *Nishitani after Nietzsche: From the Death of God to the Great Death of the Will* // *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School* / Eds B. W. Davis, B. Schroeder, J. M. Wirth. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2011. P. 82—101.

Dōgen K. *Shōbōgenzō* / Ed. M. Yaoko. Tokyo: Iwanami, 1990.

Dreyfus G., Garfield J. L. Madhyamaka and classical Greek Skepticism // Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy / Ed. The Cowherds. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 115—130.

Dreyfus G. Can a Mādhyamika Be a Skeptic? The Case of Patsab Nyimadrak // Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy / Ed. The Cowherds. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 89—113.

Droit R.-P. The Cult of Nothingness: The Philosophers and the Buddha. North Carolina: University of North Carolina Press, 2003.

Edelglass W., Garfield J. L., eds. Buddhist Philosophy: Essential Readings. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Elberfeld R. The Middle Voice of Emptiness: Nishida and Nishitani // Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School / Eds B. W. Davis, B. Schroeder, J. M. Wirth. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2011. P. 269—285.

Figl J. Nietzsche's Early Encounters with Asian Thought / Transl. G. Parkes // Nietzsche and Asian Thought / Ed. G. Parkes. Chicago: University of Chicago Press, 1991. P. 51—63.

Figl J. Nietzsche's Encounter with Buddhism // Void and Fullness in the Buddhist, Hindu, and Christian Traditions: Sūnya-Pūrṇa-Pleroma / Eds B. Baumer, J. Dupuch. New Delhi: D. K. Printworld, 2005. P. 225—237.

Figl J. Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges. Berlin; New York: De Gruyter, 2007.

Fischer Z. N. A Coin Lost in the River Is Found in the River // The Art of Just Sitting: Essential Writings on the Zen Practice of Shikantaza / Ed. J. D. Looi. Boston: Wisdom Publications, 2002. P. 149—154.

Foucault M. Friendship as a Way of Life // Foucault Live: Collected Interviews, 1961—1984 / Ed. S. Lotringer. Transl. L. Hochroth, J. Johnston. New York: Semiotext[e], 1989. P. 308—312.

Fraser G. Redeeming Nietzsche: On the Piety of Unbelief. London: Routledge, 2002.

Freeman T. J. Zarathustra's Lucid Dream and Asian Philosophy. Unpublished manuscript.

Froese K. Nietzsche, Heidegger, and Daoist Thought: Crossing Paths In- Between. Albany: State University of New York Press, 2004.

Gaiser K. Exoterisch/esoterisch // Historisches Wörterbuch der Philosophie II / Ed. J. Ritter. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, 1972. S. 866—867.

Garfield J. L. Epoche and *Sūnyatā*: Skepticism East and West // Philosophy East and West. N 40/3. 1990. P. 285—307.

Garfield J. L. The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Garfield J. L. Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.

Garfield J. L. Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā (Fundamental Verses of the Middle Way): Chapter 24: Examination of the Four Noble Truths // Buddhist Philosophy: Essential Readings / Eds W. Edelglass, J. L. Garfield. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 26—34.

Garfield J. L., Priest G. Mountains Are Just Mountains // Pointing at the Moon: Buddhism, Logic, Analytic Philosophy / Eds M. d'Amato, J. L. Garfield, T. J. F. Tillemans. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 71—82.

Gooding-Williams R. Zarathustra's Dionysian Modernism. Palo Alto: Stanford University Press, 2001.

Hadot P. Philosophy As a Way of Life. Oxford: Wiley-Blackwell, 1995.

Hall D. L., Ames R. T. Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture. Albany: State University of New York Press, 1998.

Han B. Nietzsche and the 'Masters of Truth': the pre-Socratics and Christ // Nietzsche and the Divine / Eds J. Lip-pitt, J. Urpeth. Manchester: Clinamen Press, 2000. P. 115—136.

Heidegger M. Nietzsche I. Pfullingen: Neske, 1961.

Heidegger M. Was heisst Denken? Tübingen: Niemeyer, 1984.

Heidegger M. *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* // Vorträge und Aufsätze. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000 (Original edition 1954). S. 99—124.

Heine S. *Dōgen and the Kōan Tradition: A Tale of Two Shōbōgenzō Texts*. Albany: State University of New York Press, 1994.

Heine S. *Zen Skin, Zen Marrow: Will the Real Zen Buddhism Please Stand Up?* Oxford: Oxford University Press, 2008.

Heine S., Wright D. S., eds. *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Heisig J. W. *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

Heisig J., Maraldo J., eds. *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995.

Heller E. *The Disinherited Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975.

Herrigel E. *Zen in the Art of Archery*. London: Routledge, 1953.

Hershock P. D. *Liberating Intimacy. Enlightenment and Social Virtuosity in Ch'an Buddhism*. Albany: State University of New York Press, 1995.

Hershock P. D. *Chan Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

Hodge Ch. D. D. *Systematic Theology II*. London: Thomas Nelson and Sons, 1871.

Hoffman J. N. *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*. Berlin; New York: De Gruyter, 1994.

Hutter H. *Shaping the Future: Nietzsche's New Regime of the Soul and Its Ascetic Practices*. Lanham, MD: Lexington Books, 2006.

Jia Jinhua. *The Hongzhou School of Chan Buddhism in Eighth- through Tenth- Century China*. Albany: State University of New York Press, 2006.

Jones D. *Empty Soul, Empty World: Nietzsche and Nishitani* // *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School* / Eds B. W. Davis, B. Schroeder,

J. M. Wirth. *Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2011. P. 102—119.*

Jullien F. *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece*. New York: Zone Books, 2000.

Jung C. G. *Nietzsche's Zarathustra Vol I and II: Notes of the Seminar Given in 1934—1939*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Kasulis Th. P. *Zen Action / Zen Person*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1981.

Kasulis Th. P. *Editor's Introduction* // Yasuo Yuasa. *The Body: Towards an Eastern Mind-Body Theory*. Albany: State University of New York Press, 1987. P. 1—15.

Kasulis Th. P. *Masao Abe as D. T. Suzuki's Philosophical Successor* // Abe M. *A Zen Life of Dialogue* / Ed. D. W. Mitchell. Boston; Rutland; VT; Tokyo: Charles E. Tuttle, 1998. P. 251—259.

Kee A. *Nietzsche Against the Crucified*. London: Trinity Press International, 1999.

Keown D. «*trikāya*» // *Encyclopedia.com: A Dictionary of Buddhism*. [www.encyclopedia.com/doc/1O108-trikya.html](http://www.encyclopedia.com/doc/1O108-trikya.html) (accessed 06.09.2010).

Kim H.-J. *Eihei Dōgen — Mystical Realist*. Tucson: University of Arizona Press, 2004 (original edition 1975).

Kim H.-J. *Dōgen on Meditation and Thinking: A Reflection on His View of Zen*. Albany: State University of New York Press, 2007.

Koestler A. *The Lotus and the Robot*. New York: Macmillan, 1961.

Köppen C. F. *Die Religion des Buddha. Vol. 1. Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*. Berlin: F. Schneider, 1857.

Kuzminski A. *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*. Lanham, MD: Lexington, 2008.

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

Lampert L. *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*. New Haven; London: Yale University Press, 1986.

Lampert L. *Nietzsche's Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil*. New Haven; London: Yale University Press, 2001.

*Large D.* Introduction // Nietzsche F. *Ecce Homo: How To Become What You Are*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

*Leighton T. D., Okamura Sh., trans.* Dōgen's Extensive Record: a Translation of the Eihei Kōroku. Boston: Wisdom Publications, 2008.

*Leighton T. D.* Faces of Compassion: Classic Bodhisattva Archetypes and Their Modern Expression. Boston: Wisdom Publications, 2003.

*Leighton T. D.* Visions of Awakening Space and Time: Dōgen and the Lotus Sutra. Oxford: Oxford University Press, 2007.

*Leighton T. D.* Zazen as an Enactment Ritual // Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice / Eds S. Heine, D. S. Wright. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 167—184.

*Leiter B.* The Paradox of Fatalism and Self-Creation in Nietzsche // Nietzsche / Eds J. Richardson, B. Leiter. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 281—321.

*Loori J. D.* Nanyue Polishes a Tile // The Art of Just Sitting: Essential Writings on the Zen Practice of Shikantaza / Ed. J. D. Loori. Boston: Wisdom Publications, 2002. P. 127—134.

*Löwith K.* Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Stuttgart: Kohlhammer, 1956.

*Magliola R.* Derrida on the Mend. West Lafayette: Purdue University Press, 1984.

*Mall R. A.* Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie, eine neue Orientierung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

*Maezumi T.* Appreciate Your Life: The Essence of Zen Practice. Boulder: Shambhala, 2001.

*Maraldo J. C.* The Practice of Body-Mind: Dōgen's Shinjingakudō and Comparative Philosophy // Dōgen Studies / Ed. W. R. LaFleur. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1985. P. 112—130.

*Martin G. T.* Deconstruction and Breakthrough in Nietzsche and Nāgārjuna // Nietzsche and Asian Thought / Ed. G. Parkes. Chicago: University of Chicago Press, 1991. P. 91—111.

*McEvilley Th.* The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies. New York: Allworth Press, 2002.

*Mikkelsen D. K.* Who Is Arguing About the Cat? Moral Action and Enlightenment According to Dōgen // Philosophy East and West. N 47/3. 1997. P. 383—397.

*Mishima Y.* The Temple of the Golden Pavilion. New York: Knopf, 1959.

*Mistry F.* Nietzsche and Buddhism: Prolegomenon to a Comparative Study. Berlin; New York: De Gruyter, 1981.

*Moeller H.-G.* The 'Exotic' Nietzsche — East and West // Journal of Nietzsche Studies 28. 2004. P. 57—69.

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

*Morrison R. G.* Response to Graham Parkes' Review // Philosophy East and West. N 50/2. 2000. P. 267—279.

*Müller M.* Über den Buddhismus // Essays. Bd. 1: Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft. Leipzig: Engelmann, 1869. S. 162—204.

*Müller-Lauter W.* Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy / Transl. D. J. Parent. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1999.

*Müller-Lauter W.* Heidegger und Nietzsche, Nietzsche-Interpretationen III. Berlin; New York: De Gruyter, 2000.

*Nagatomo Sh.* Attunement through the Body. Albany: State University of New York Press, 1992.

*Nietzsche F.* Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe (KSA) / Eds G. Colli, M. Montinari. Berlin; New York: De Gruyter, 1967—1977.

*Nietzsche F.* Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe (KSB) / Eds G. Colli, M. Montinari. Berlin; New York: De Gruyter, 1986.

*Nietzsche F.* Werke, Kritische Gesamtausgabe (KGW) / Eds G. Colli, M. Montinari. Berlin; New York: De Gruyter, 1967—.

*Nietzsche F.* Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and Nobody / Transl. G. Parkes. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Nietzsche F. *Ecce Homo: How To Become What You Are* / Transl. D. Large. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Nietzsche F. *The Pre-Platonic Philosophers* / Transl. G. Whitlock. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 2001.

Nishitani K. *Religion and Nothingness*. Berkeley: University of California Press, 1982.

Nishitani K. *The Self-Overcoming of Nihilism*. Albany: State University of New York Press, 1990.

Ökōchi R. Nietzsche's amor fati im Lichte von Karma des Buddhismus // Nietzsche-Studien 1. 1972. S. 36—94.

Ökōchi R. Wie man wird, was man ist. Gedanken zu Nietzsche aus östlicher Sicht. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.

Ökōchi R. Nietzsche's Conception of Nature from an East-Asian Point of View / Transl. G. Parkes // Nietzsche and Asian Thought / Ed. G. Parkes. Chicago: Chicago University Press, 1991. P. 200—213.

Oldenberg H. *Buddha; Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Berlin: W. Hertz, 1881.

Osthöfener C.-D. *Erlösung: Transformationen einer Idee im 19. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Parkes G. The Wandering Dance: Chuang-Tzu and Zarathustra // Philosophy East and West. N 29/3. 1983. P. 235—250.

Parkes G. Nietzsche and Nishitani on the Self through Time // The Eastern Buddhist. N 17/2. 1984. P. 55—74.

Parkes G., ed. *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Parkes G. Nietzsche and Nishitani on the Self-Overcoming of Nihilism // International Studies in Philosophy. N 25/2. 1993. P. 51—60.

Parkes G. *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Parkes G. Nietzsche and East Asian Thought: Influences, Impacts, and Resonances // The Cambridge Companion to Nietzsche / Eds B. Magnus, K. M. Higgins. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 356—383.

Parkes G. Nietzsche and Nishitani on Nihilism and Tradition // Culture and Self: Philosophical and Religious Perspectives, East and West / Ed. D. Allen. Boulder: Westview Press, 1997. P. 131—144.

Parkes G. Nietzsche and Early Buddhism // Philosophy East and West. N 50/2. 2000. P. 254—267.

Parkes G. Reply to Robert Morrison // Philosophy East and West. N 50/2. 2000. P. 279—284.

Parkes G. Nature and the Human 'Redivivized': Māhāyāna Buddhist themes in *Thus Spoke Zarathustra* // Nietzsche and the Divine / Eds J. Lippitt, J. Urpeth. Manchester: Clinamen Press, 2000. P. 181—199.

Redemption. Believe. [mb-soft.com/believe/txw/redempti.htm](http://mb-soft.com/believe/txw/redempti.htm) (accessed 20.09.2010).

Rethy R. The Tragic Affirmation of The Birth of Tragedy // Nietzsche-Studien 17. 1988. P. 1—44.

Ridley A. Nietzsche and the Re-Evaluation of Values // Proceedings of the Aristotelian Society. N 105/2. 2005. P. 171—191.

Roberts T. *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Sadler T. *Nietzsche: Truth and Redemption — Critique of the Postmodern Nietzsche*. London; Atlantic Highlands, NJ: Athlone Press, 1995.

Salome L. *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*. Vienna: Carl Konegen, 1894.

Salvation, Soteriology. Believe. [mb-soft.com/believe/text/salvatio.htm](http://mb-soft.com/believe/text/salvatio.htm) (accessed 20.09.2010).

Santaniello W. *Nietzsche and the Gods*. Albany: State University of New York Press, 2001.

Schacht R. *Zarathustra as Educator* // Nietzsche: A Critical Reader / Ed. P. R. Sedgwick. Oxford: Blackwell, 1995. P. 222—249.

Schacht R., ed. *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Schank G. *Dionysos gegen den Gekreuzigten: eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches «Ecce Homo»*. Bern: Peter Lang, 1993.

*Scheiffele E.* Questioning One's 'Own' from the Perspective of the Foreign / Transl. G. Parkes // Nietzsche and Asian Thought / Ed. G. Parkes. Chicago: University of Chicago Press, 1991. P. 31—47.

*Schipperges H.* Am Leitfaden des Leibes: Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1975.

*Schmid H.* Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1984.

*Schott E.* Erlösung // Historisches Wörterbuch der Philosophie II / Eds J. Ritter a. o. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, 1972. S. 717—718.

*Schroeder B.* Dancing Through Nothing: Nietzsche, the Kyoto School, and Transcendence // Journal of Nietzsche Studies 37. 2009. P. 44—65.

*Scott J., Franklin A. T., eds.* Critical Affinities: Nietzsche and African American Thought. Albany: State University of New York Press, 2006.

*Sekida K., transl.* Two Zen Classics: The Gateless Gate and the Blue Cliff Records. Boston: Shambhala, 2005.

*Shaner D. E.* The Bodymind Experience in Japanese Buddhism: A Phenomenological Study of Kūkai and Dōgen. Albany: State University of New York Press, 1985.

*Shang Ge Ling.* Liberation as Affirmation: The Religiosity of Zhuangzi and Nietzsche. Albany: State University of New York Press, 2006.

*Skowron M.* Nietzsches weltliche Religiosität und ihre Paradoxien // Nietzsche-Studien 31. 2002. P. 1—39.

*Skowron M.* Nietzsche, Buddha, Zarathustra: Eine West-Ost Konfiguration. Daegu: Kyungpook National University Press, 2006.

*Skowron M.* Rezensionen: Neuerscheinungen zu Nietzsches Philosophie der Religion und der Religion seiner Philosophie // Nietzsche-Studien 36. 2007. P. 425—439.

*Sleinis E. E.* Nietzsche's Revaluation of Values: a Study in Strategies. Urbana: University of Illinois Press, 1994.

*Soll I.* Schopenhauer, Nietzsche, and the Redemption of Life through Art // Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator / Ed. Ch. Janaway. Oxford: Clarendon Press, 1998. P. 79—115.

*Sommer A. U.* Friedrich Nietzsches 'Der Antichrist'. Ein philosophisch-historischer Kommentar. Basel: Schwabe, 2000.

*Sprung M.* Nietzsche's Trans-European Eye // Nietzsche and Asian Thought / Ed. G. Parkes. Chicago: University of Chicago Press, 1991. P. 76—90.

*Stambough J.* Thoughts on the Innocence of Becoming // Nietzsche-Studien 14. 1985. P. 164—178.

*Stern J. P.* A Study of Nietzsche. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

*Stone J. I.* Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.

*Suzuki D. T.* An Introduction to Zen Buddhism. Kyoto: Eastern Buddhist Society, 1934.

Taishō shinshū daizōkyō / Ed. J. Takakusu, K. Watanabe. 100 vols. Tokyo: Taishō issaikyō kankōkai, 1924—1932.

*Tanahashi K., ed.* Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dōgen. New York: North Point Press, 1985.

*Taylor Ch.* A Secular Age. Cambridge: The Belknap Press, 2007.

*Theierl H.* Nietzsche: der Verkünder einer Erlösungslehre. Unpublished Dissertation. Ruprecht Universität (Heidelberg). 1949.

*Theierl H.* Nietzsche: Mystik als Selbstversuch. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000.

*Tongeren P. J. M., von.* Nietzsche-Wörterbuch Band 1: Abbiatur-einfach / Eds G. Schank, H. Siemens. Berlin; New York: De Gruyter, 2004.

*Tongeren P. J. M., von.* Nietzsche's Symptomatology of Skepticism // Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science / Eds B. Babich, R. S. Cohen. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. P. 61—71.

*Tongeren P. J. M., von.* Reinterpreting Modern Culture: An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy. Lafayette: Purdue University Press, 2000.

*Tönnies F.* Der Nietzsche-Kultus. Leipzig: O. R. Reisland, 1897.

*Tuck A.* Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. Oxford; New York: Oxford University Press, 1990.



*Urpeth J., Lippitt J., eds.* Nietzsche and the Divine. Manchester: Clinamen Press, 2000.

*Victoria B. D.* Zen At War. New York: Weatherhill, 1997.

*Vroom H.* Boven goed en kwaad uit? Ethiek in het denken van de boeddhistische Kyoto-filosofie // Tijdschrift voor Theologie. N 42. 2002. P. 35—49.

*Waddell N., Abe M., trans.* The Heart of Dōgen's Shōbōgenzō. Albany: State University of New York Press, 2002.

*Walser J.* Nāgārjuna in Context: Māhāyana Buddhism and Early Indian Culture. New York: Columbia University Press, 2005.

*Wang Y.* Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism: The Other Way of Speaking. London: Routledge, 2003.

*Watson B., trans.* The Zen Teachings of Master Lin-Chi: A Translation of the Lin-chi lu. New York: Columbia University Press, 1993—1999.

*Welbon G. R.* The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

*Welter A.* Monks, Rulers, and Literati: The Political Ascendancy of Chan Buddhism. Oxford: Oxford University Press, 2006.

*Welter A.* The Linji lu and the Creation of Chan Orthodoxy: The Development of Chan's Records of Sayings Literature. Oxford: Oxford University Press, 2008.

*Westerhoff J.* Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2009.

*White R. J.* Nietzsche and the Problem of Sovereignty. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1997.

*Wilkerson D.* Nietzsche and the Greeks. London; New York: Continuum, 2005.

*Willers U.* Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion. Wien: Tyrolia Verlag, 1988.

*Wohlfart G.* Also sprach Herakleitos // Heraklits Fragment B52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption. Freiburg; München: Alber, 1991.

*Wohlfart G.* Nachwort. Wille zur Macht und ewige Wiederkehr: die zwei Gesichter des Aion // Friedrich Nietzsche:

Die nachgelassenen Fragmente, eine Auswahl. Stuttgart: Reclam, 1996. S. 295—314.

*Wohlfart G.* The Death of the Ego: An Analysis of the 'I' in Nietzsche's Unpublished Fragments // Journal of Chinese Philosophy 26:3. September. 1999. P. 323—341.

*Wright D. S.* Philosophical Meditations on Zen Buddhism. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

*Wright D. S.* Introduction: Rethinking Ritual Practice in Zen Buddhism // Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice / Eds S. Heine, D. S. Wright. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 3—19.

*Yamada Sh.* The Myth of Zen in the Art of Archery // Journal of Japanese Religious Studies. N 28/1—2. 2001. P. 1—30.

*Yamada Sh.* Shots in the Dark: Japan, Zen, and the West. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

*Yampolsky P. B.* The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. New York: Columbia University Press, 1967.

*Yoshizu Y.* The Relation between Chinese Buddhist History and Soteriology // Paths to Liberation: The Mārga and its Transformations in Buddhist Thought / Eds R. Buswell, R. Gimello. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1992. P. 309—338.

*Young J.* Nietzsche's Philosophy of Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

*Yuasa Y.* The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory. Albany: State University of New York Press, 1987.

*Zotz V.* Auf den glückseligen Inseln: Buddhismus in der deutschen Kultur. Berlin: Theseus, 2000.

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абэ Масао 66, 249, 268, 310  
 Адо Пьер 10, 12  
 Анаксимандр 235, 236, 248  
 Арифуку Когаку 62, 63, 66, 68, 128, 158, 159
- Басвелл Роберт 13, 14  
 Бенсон Брюс 13, 17, 31, 175, 217, 218, 227, 268  
 Бодхидхарма 27, 39, 114, 184  
 Бробджер Томас 45, 303, 304  
 Брузотти Марко 161, 211  
 Будда 32, 46—48, 55, 59, 74, 79, 84, 85, 93, 115, 135, 141, 168, 183, 189, 207, 223, 240, 262, 282, 294, 315  
 его природа 183, 184, 192, 214—216, 219, 239, 240, 284, 305  
 его Путь 97, 153, 177, 219, 244, 268  
 его тело 153, 160, 167, 168  
 исторический 27, 93  
 становление или нестановление им 45, 133, 196, 197, 206, 240, 245  
 убить его 29, 33, 80, 84, 115, 123, 125, 295
- Бурже Поль 175
- Вагнер Рихард 31, 46, 60, 83, 185, 199, 200, 203  
 Ван Ю-жу 115, 215, 216, 224, 225  
 Вестерхофф Ян 95, 100  
 Вольфарт Понтер 64, 65, 229
- Гадамер Ганс-Георг 6, 11, 15  
 Гарфилд Джей 8, 9, 95, 97, 101, 106  
 Гераклит 227, 231, 232, 235, 236, 242, 243, 246—248  
 Гудинг-Вильямс Роберт 227, 228
- Декарт Рене 129, 134, 135, 137, 157, 163, 164, 297  
 Деррида Жак 25, 81, 106, 263  
 Джимелло Роберт 13, 14  
 Дионис 13, 32, 56, 172, 208, 212, 213, 224, 226, 266, 293  
 против Распятого 217, 223

- Догэн 10, 28, 33, 37, 42, 63, 156, 157, 160, 189, 230, 247, 269, 284, 291, 305, 321  
 о бодхисаттвах 245  
 о (само)воспитании [тела] 85, 158  
 о дзадзэн 35, 36, 129, 153, 154, 156, 158, 230, 239, 240, 315  
 о морали 311—314  
 о природе Будды 184  
 о просветлении 33, 133, 157, 178, 218, 219, 229, 238, 239, 249, 285, 311, 313, 316, 320  
 о самозабвении 36, 177, 179, 268  
 о теле 62, 128, 133—135, 154, 155, 158, 168
- Дойссен Пауль 51  
 Друа Роже-Поль 23, 46  
 Дэвис Брет 67, 69, 177, 202, 218, 261—268, 273, 274
- Жюльен Франсуа 8, 121
- Заратустра 63, 76, 89, 102, 119, 130, 131, 146, 147, 155, 161, 165, 169, 171—173, 197, 202, 208—212, 223, 227, 234, 236, 242, 245—247, 265, 266, 294, 307, 309
- Касулис Томас 18, 30, 239, 252, 268, 313  
 Кёппен К. Ф. 45, 54, 61  
 Ки Алистер 12  
 Ким (Нее-Jin Kim) 133, 156, 189, 230, 249, 285, 311
- Колли Джорджио 270, 279—282, 298  
 Конуэй Даниэль 107, 119, 126, 159, 179, 304, 305, 318  
 Кукай 133, 135, 160
- Лейтон Дэн 315  
 Линь-цзи 21, 32, 33, 42, 85, 114, 115, 123—125, 127, 128, 206, 284, 320  
 Лютер Мартин 199
- Мартин Глен 62, 68, 102, 109  
 Ма-цзу 206, 216, 225  
 Маэдзуми Тайдзан 317  
 Мёллер Ханс-Георг 63—66  
 Мистри Френи 58—61, 68, 132, 150  
 Моррисон Роберт 38, 58, 61, 62, 132, 150, 152, 153, 173  
 Мюллер Макс 45, 48  
 Мюллер-Лаутер Вольфганг 182, 183, 190, 223, 267
- Нагарджуна 27, 32, 34, 35, 62, 84, 93—107, 109, 111, 114, 122, 123, 197, 206, 214, 253, 286, 289, 320  
 Нансэн 312  
 Нисида Китаро 29, 62, 66, 253, 269  
 Ниситани Кэйдзи 33, 37, 62, 66, 67, 69, 228, 247, 261, 252—262, 268—273, 282, 321  
 Ницше Фридрих:  
 его практика истины 85, 91, 99, 105, 111—113, 114, 116—121, 125, 140

его скепсис 25, 89, 90, 97,  
102—105, 116  
как сотериологический мыс-  
литель 5, 12—14, 17, 36,  
42, 198, 200, 204, 205,  
217—218, 310  
как транскультурный мыс-  
литель 23, 26, 34, 45—  
55, 321  
как учитель 78, 79, 289—294

Овербек Франц 17, 227  
Окоти Рёги 62, 66, 68, 172  
Ольденберг Герман 46, 48, 189  
Остхёвенер Клаус-Дитер 199,  
213

Паркс Грэм 19, 23, 24, 54, 62,  
65, 68, 148, 152, 153, 159,  
169, 170, 172—174, 245, 273  
Платон 7, 11, 81, 94, 97, 129,  
130, 135, 159, 182, 293, 297

Робертс Тайлер 12, 32, 72,  
80, 225, 226  
Роде Эрвин 187  
Рорти Ричард 11, 78, 104

Саломе Лу 12, 76, 202  
Сковрон Михаэль 19, 63  
Сократ 27, 80, 81, 182, 242  
Судзуки Д. Т. 28, 29, 42,  
249, 268

Так Эндрю 106  
Тонгерен Паул, ван 18, 292

Фигл Йоханн 45, 50—53  
Фрээр Жиль 13, 217, 310  
Фуко Мишель 10

Хайдеггер Мартин 33, 161,  
211, 223, 258, 260, 262,  
264, 282, 295, 321  
Хан Беатриса 117, 124  
Хейне Стивен 40, 41, 298  
Хейсиг Джим 18, 67  
Хершок Питер 124, 207  
Холл Дэвид 120, 126  
Хутгер Хорст 31, 85  
Хуэй-нэн 215, 216, 224

Чжуан-цзы 27, 63—65, 121,  
122  
Чжэнь Гун 64

Шайфеле Эберхард 49, 50,  
55  
Шлейермахер Фридрих 199  
Шмид Хольгер 280, 281  
Шопенгауэр Артур 6, 46, 58,  
60, 61, 83, 98, 185, 199,  
203, 204, 248, 263  
Шэнь-сю 215, 216  
Шэнь-хуэй 216

Эймс Роджер 25, 62—64, 68,  
120, 126

Юаса Ясуо 134, 152, 154

Янг Джулиан 12

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

абхидхарма 27, 93—96, 101,  
105, 123, 236  
агон 80, 151, 201, 235, 283,  
284  
агрегаты *см.*: *скандхи*  
*анатман* 32, 65, 78, 93, 109,  
163  
«Антихрист» (Ницше) 17, 47,  
48, 102, 119, 161, 293, 296,  
300—302, 305, 306  
антропоцентризм 65, 85, 166,  
170, 197, 221, 231, 234,  
246, 260  
неантропоцентризм 36, 67,  
159, 166, 167, 169, 171,  
181, 188, 198, 232, 290  
аполлонизм 208, 224, 242  
апофатика 37, 189, 214—216,  
220, 224, 269, 295; *см.*  
*также*: катафатика  
*аскезис* 5, 10, 12, 72, 116,  
124, 125, 195, 247, 320  
дзэнский 71, 72, 84, 115,  
184, 188, 247, 295, 320  
ницшевский 12, 31, 32, 71,  
72, 189, 220, 246, 266,  
271, 295  
философский 5, 10, 14, 19,  
30, 31, 37, 71, 80, 84,  
85, 105, 108, 117, 118,  
173, 237, 246, 291, 295,  
313, 317, 320  
аскетизм 10, 31, 72, 73, 85,  
133, 151, 185, 188, 199,  
202, 204, 266  
аскетический идеал 34, 72,  
82, 84, 90—92, 97, 103,  
107, 111, 120, 124, 163,  
166, 195, 197, 201, 264,  
284, 294  
бездна 113, 119, 256—258  
беременность 36, 83, 173, 182,  
191, 262  
*бодайсин* 154, 244, 294  
бодхисаттва 192, 243—245,  
250, 311, 317  
буддизм 6, 9, 10, 13, 19, 41,  
42, 45, 54, 58, 60, 79—  
81, 93—95, 108, 133, 167,  
204, 249, 253, 261, 272,  
283  
ваджраяны 237  
европейский 46, 47, 62, 259  
исследования о Ницше и  
буддизме 23, 57—63,  
173, 252

китайский 27, 122, 215, 283  
Махаяны 24, 27, 32, 34,  
39, 46, 57, 62, 102, 105,  
153, 167, 169, 183, 197,  
237, 243, 249, 252, 271,  
282, 289  
ранний 14, 23, 27, 38, 39,  
46, 60, 78, 84, 96, 98,  
99, 114, 150, 153, 167,  
197, 203, 237  
точка зрения Ницше на  
него 34, 45, 46, 47, 48,  
50, 60, 98, 205, 224,  
263, 264  
тхеравады 27, 39, 59, 133  
японский 42, 134, 150, 202,  
238

верблюд, его перспектива 34,  
74—76, 89, 121, 123, 125,  
185, 229, 255, 264, 294,  
295, 306  
«Веселая наука» (Ницше)  
141, 144, 157, 170, 171,  
187, 196  
вечное возвращение 36, 47,  
61, 102, 143, 146, 161,  
170, 211, 212, 222, 258,  
259, 266, 267, 291, 299,  
306—308  
вина 203, 205, 206; *см. также*:  
грех  
влечения 35, 36, 62, 82, 83,  
135, 138—142, 144, 146—  
152, 154, 155, 158, 163,  
164, 169, 170, 171, 173—  
176, 179, 213, 262, 277  
субъект как их многообра-  
зие 36, 59, 117, 132, 155,  
164, 165, 171, 176, 191

воля 11, 74, 75, 82, 84, 89—  
94, 98, 139, 149, 177,  
217, 227, 256, 260—262,  
265—267, 279, 280, 288,  
291  
воля к власти 37, 59, 61, 62,  
78, 80, 135—137, 140, 145,  
148, 158, 159, 161, 164,  
172, 211, 212, 223, 260—  
266, 271, 290, 291, 293,  
295—297, 309  
в работе Ниситани 255,  
259—261, 269, 270,  
321  
как космическое тело 63,  
169—171, 232, 295  
как точка зрения на при-  
роду 135, 138  
как экзотерическая док-  
трина 37, 279—282,  
295  
«Воля к власти» (Ницше) 270,  
295, 296  
воплощение 29, 35, 82, 85,  
92, 115, 117, 119, 121,  
123—125, 128, 168, 177,  
178, 189, 209, 239, 271,  
301

генеалогия 51, 90, 200  
герменевтика 5—8, 11, 15,  
29, 30, 49—52, 55, 56,  
75, 80, 105, 117, 201, 271,  
282—284, 289, 291  
горы и реки 75, 76, 84, 220,  
225  
грех 48, 198, 199, 203—206,  
212, 221, 312; *см. также*:  
вина  
«Гэндзэкоан» 177

дао 121, 122, 189, 253  
даосизм 24, 27, 57, 62—65,  
122, 170, 207  
декаданс 25, 31, 36, 46, 49,  
67, 118, 119, 174, 175, 191,  
205, 217, 218, 304, 305  
деконструкция 7, 14, 15, 19,  
30, 33, 36, 51, 71, 77, 95,  
96, 98, 102, 105, 114, 115,  
127, 128, 196, 197, 200,  
214, 215, 224, 225, 263,  
284, 290, 320  
«Дело Вагнера» (Ницше) 175,  
205  
дзадзэн 25, 36, 40, 71, 129,  
153, 154, 156, 158, 177,  
178, 206, 239—241, 250,  
305; *см. также*: практика  
дзэн 10, 14, 24—30, 32,  
33—35, 38—41, 57, 60,  
63—72, 75—77, 85, 114,  
115, 122—125, 128, 134,  
184, 200, 201, 206, 207,  
215, 217, 221, 224, 246,  
250, 259—262, 268—  
271, 283—284, 291, 295,  
305, 309—311, 315—317,  
320, 321  
его сотериология 195, 196,  
201, 202, 214, 218, 283  
его эзотерическая переда-  
ча 123, 255, 282—284,  
320  
как философия самопре-  
одоления 34, 37, 71,  
78—80, 82, 84  
мастер 10, 32, 114, 123, 243,  
267, 291, 294, 295  
динамическая диалектика че-  
рез двойное отрицание 202,  
203, 264

дионисийство 31, 32, 61, 270,  
119, 169, 188, 208—210,  
213, 242, 247, 252, 258,  
259, 281  
его искупление 210—212,  
217, 224  
его философия 12, 13, 37,  
46, 61, 80, 202, 242,  
243, 306, 320  
«Доплатоновские философы»  
(Ницше) 232, 248  
досократики 117, 123, 124  
дуализм (и недуализм) 97,  
100, 130, 131, 151, 157,  
177, 202, 230, 237, 249,  
261, 267—269, 284, 285,  
309—311, 314  
заблуждения и просветле-  
ния 218, 220, 305, 316  
субъекта и объекта 136,  
139  
ума и тела 129, 134, 135,  
150—156, 158  
дукха *см.*: страдание  
дух 84, 118, 130, 131, 142,  
143, 147, 150, 179, 182,  
233, 257  
его аскетизм 73, 188, 264  
мищения/тяготения 209—  
211, 223, 258  
преображения 34, 74, 227,  
255  
свободный 73, 104, 187,  
206, 207, 213, 311  
*см. также*: ум  
душа 36, 59, 81, 84, 89,  
130—132, 136, 137, 147,  
148, 152, 159, 215, 246,  
265  
Дхаммапада 48, 313  
дхармакая 167, 168, 230, 240

*дхармы* 94, 95, 99, 115, 123, 132, 135, 155, 219, 241, 244

заблуждение 91, 92, 93, 142—145, 155—157, 165, 218—220, 285, 288, 290, 297, 309  
и просветление 218—220, 285

зависимое происхождение *см.*:  
*пратитья-самутпада*

заповеди, буддийские 153, 311, 312

здоровье 47, 53, 62, 92, 116—119, 135, 136, 140, 163, 176, 191, 198, 277, 300

зло 37, 234, 310—315, 319  
по ту сторону добра и зла 27, 29, 37, 73, 227, 234, 309—312, 317

знание 98, 112, 113, 120, 152, 216, 286  
его усвоение 143, 146  
репрезентативная модель 35, 89, 92, 194, 107, 141

игра 25, 75, 80, 99, 106, 109, 128, 149, 170, 172, 178, 227—233, 242, 256, 259, 283, 316, 360, 362

иконоборчество 14, 29, 33, 71, 114, 115, 309

иллюзия 74, 92, 101, 103, 116, 121, 139, 142, 144, 154, 165, 166, 177, 178, 204, 218, 219, 244, 256, 259, 288, 305; *см. также*:  
ошибка

иммориализм 37, 145, 196, 309

инстинкт(ы) 71, 82, 136, 139, 144, 151, 159, 174, 185, 277; *см. также*: влечения

искупитель 47, 198, 199, 201, 206, 209—212

искупление 36, 42, 61, 83, 97, 195—214, 217, 218, 222, 223, 233, 296, 310, 313, 320

в «Так говорил Заратустра» 83, 146, 209—212, 223

дионисийское 208, 210—212, 217, 224, 259, 270

его ницшевская критика 189, 196, 201, 203, 204, 206, 213, 214

его самопреодоление 83

шопенгауэровское 199, 203, 204

истина 30, 58, 59, 76, 84, 89, 91, 98, 99, 104—108, 111—121, 124—126, 143, 156, 163, 255, 256, 259, 278, 289, 290, 306—308

воля к ней 6, 11, 34, 74, 82, 84, 89—94, 107, 111—113, 118, 143, 157, 163, 173, 256, 294

высшая 35, 99—101, 106, 114, 115, 122, 220, 286, 289

ее магистральная концепция 35, 117, 123, 124

ее поиск 9—12, 76, 90, 107, 120, 173, 273

ее практика 35, 85, 104, 111, 116, 120, 140, 286

ее усвоение 19, 35, 140—142, 145, 146, 157, 163

как воплощение 35, 82, 115, 117, 119, 122, 123

конвенциональная 99—101, 104, 106, 111, 122, 220, 244, 286, 289, 290

стремление к ней 11, 141, 142, 144

истинный мир 89—92, 201, 209, 287

«К генеалогии морали» (Ницше) 72, 143, 204, 209, 298, 302

катафатика 37, 214, 215, 220, 224, 295; *см. также*: апофатика

Книотская школа 28, 29, 66, 67, 247, 252, 253, 261, 268, 271, 310

китайская мысль 7, 57, 63, 65, 120, 121

коан 40, 77, 82, 124, 206, 244, 283, 312

конфуцианство 5, 121, 122

кэнсё 28, 184

льва, перспектива 74—76, 159, 197, 229, 255

*марга* 13, 14, 115, 245, 269

месть 205, 211

метафизика 54, 79, 90, 92, 93, 96—98, 103, 104, 106, 118, 141, 169, 209, 212, 214, 223, 236, 260, 281, 287, 290

антиметафизика 136, 280

ее преодоление 58, 255, 320

мироориентированная перспектива 34, 74—77, 83, 84, 166, 167, 172, 173, 177, 185, 201, 208, 218, 220, 231, 245, 246, 268, 277, 295, 305, 313, 314, 375

мораль 51, 92, 118, 170, 185, 196, 277, 300, 308, 310, 311, 314

ее преодоление 37, 78, 185, 196, 210, 236, 241, 256, 309, 311, 314

жизнеотрицающая 60

христианская 81, 203, 206, 207

*му* (ничто) 253; *см. также*:  
ничто

мудрость 14, 121, 152, 153, 160, 242, 244, 246, 267, 285

путь к ней 74—77, 82, 107, 185, 186, 197, 207, 294

«Муламадхьямака-карика» (Нагарджуна) 95—98

невинность 75, 76, 143, 227, 228, 232, 233, 248

становления 37, 233—237, 241, 246, 247, 259, 260, 268

непостоянство 96, 172, 223, 236

нигилизм 34, 47, 61, 99, 205, 210, 254, 256, 300, 308

активный 60, 98, 102, 103, 105, 111, 114, 116, 197,

201, 255, 290, 305, 306, 320  
его преодоление 196, 209, 252, 253, 259, 262  
и буддизм 23, 46, 58, 81, 223, 224, 263  
Ниситани о нем 33, 67, 255—259, 261, 270  
пассивный 38, 46, 47, 60, 98, 103  
нирвана 33, 60, 61, 96—99, 114, 115, 124, 189, 199, 202, 214, 237  
как сансара 35, 97, 102, 197, 201, 206, 237, 259, 261  
ничто 205, 260  
абсолютное 252, 254, 260, 261, 269  
буддизм как его культ 23  
в Киотской школе 252—254  
воля к нему 91

общество 53, 149, 185, 243, 321, 349  
ориентализм 8  
наоборот 41, 67  
ориентированная на других, перспектива 34, 73, 75, 76, 82—84, 89, 163, 185, 186, 197, 201, 206, 207, 214, 220, 290, 294, 305, 313, 314, 354, 355  
ортодоксия 9, 10, 16  
ошибка 92, 141—145, 180

первая и вторая природа 151, 184—188, 257

«Переоценка всех ценностей» (Ницше) 296, 306  
переоценка:  
истины 92, 108, 111, 121  
ценностей 12, 14, 26, 37, 68, 81, 102, 104, 105, 107, 191, 259, 262, 296, 300—308, 317, 318, 320, 321  
перспективизм 49, 59, 65, 66, 80, 90, 112, 140, 177, 255, 266, 278, 280, 291  
пессимизм 47, 204, 248  
«Пир» (Платон) 182  
пирронизм 106, 107, 320  
«По ту сторону добра и зла» (Ницше) 53, 54, 107, 136, 137, 142, 180, 278, 291—293, 302, 308, 309  
поиска Пути, парадигма 9, 10, 120, 121, 125, 321  
правдивость 92, 116, 200, 278, 307, 309  
*Праджняпарамита-сутры* 27, 95, 236  
практика 10—15, 24, 25, 31—37, 72, 79, 85, 104, 112, 116, 120, 128, 134, 140, 147, 152, 153, 156, 158, 166, 167, 174, 204, 208, 278, 284, 286, 290, 294, 297, 305  
активного нигилизма 60, 98, 111, 114, 197, 255, 291  
буддийская 19, 72, 76, 115, 150, 160, 184, 192, 196, 197, 219, 237, 238, 250, 273, 283, 294, 315, 316  
дзадзэн 25, 36, 71, 129, 153, 154, 156, 158, 178,

239, 240, 246, 247, 249  
ее единство с просветлением (сюсэ) 177, 218, 238, 239  
самопреодоления 34, 71, 84, 121, 125, 157, 177—179, 195, 201, 269  
*пратитья-самутпада* (зависимое происхождение) 59, 132, 167, 236, 237, 253  
просветление 33, 36, 76—78, 84, 96, 114, 115, 124, 133, 153, 154, 157, 167, 177—179, 183—185, 189, 196—202, 206, 208, 214—216, 218—221, 229, 237, 241, 243, 246, 285, 295, 305, 316, 317, 320  
его опыт 28—30  
единство с практикой 177, 238, 239, 247, 249  
и мораль 309—314, 319  
и природа Будды 183, 184  
постепенное и внезапное 207, 245  
см. также: заблуждение; практика  
пустота см.: шуньята

разум 90, 132, 137, 150, 159, 180, 288  
малый 131, 153  
большой 131, 136, 153, 177, 190  
Распятый 212, 217, 218, 223  
ребенка, перспектива (зрелая) 37, 75, 76, 228, 229, 234, 243, 246, 247, 255, 261, 263, 265, 268, 271

ребенка, перспектива (незрелая) 130, 131, 155  
религия 5, 12, 28, 46—48, 52, 53, 55, 56, 196, 199, 203, 207, 255, 259, 293  
«Религия и Ничто» (Ниситани) 260, 270  
ресентимент 36, 48, 55, 204, 205, 210, 211, 217, 301, 306, 318  
«Рождение трагедии» (Ницше) 12, 45, 118, 208, 212, 224, 243, 248

самадхи (*дхаммай*) 155, 229, 261  
самоудовлетворяющей деятельности (*двидзю*) 229, 230, 311, 316  
самоориентированная перспектива 73—76, 159, 163, 174, 176, 177, 185, 187, 197, 201, 202, 212, 214, 218, 220, 231, 290, 294, 305, 311, 313, 314, 317  
«Самопреодоление нигилизма» (Ниситани) 255  
самопреодоление 10, 14, 25, 30, 31, 34—37, 59, 61, 67, 68, 71, 76, 78—80, 82—84, 97, 121, 125, 128, 152, 157, 158, 163, 164, 168, 171—174, 176—181, 201, 220, 237, 245, 269, 289, 294, 305, 306, 318, 320  
без самости 32, 78, 163, 173, 177, 188  
воли к власти 170, 212, 223, 252, 259, 261, 263, 264, 266, 271, 273, 282

воли к истине 82, 89, 92  
его философия 34, 71, 78—80, 179—181, 184  
жизни 78, 171, 188, 201, 237, 265  
искупления 83, 195, 200, 202, 203  
морали 37, 78, 309, 311, 314  
нигилизма 98, 255  
философии 37, 281  
эго 36, 163  
сансара 35, 96, 97, 102, 114, 197, 201, 202, 206, 237, 259  
сатори 28, 249  
свабхава 95  
Сверхчеловек (*Übermensch*) 179, 267, 294  
сёакү-макүса 313  
«Сёбогэндзо» (Догэн):  
*Bendōwa* 10, 135, 230, 238, 316  
*Bodaisatta-shishoho* 245  
*Bussō* 184  
*Genjōkōan* 177, 218—220, 316  
*Juki* 134  
*Shinjingakudō* 153, 168  
*Shoaku-makusa* 313  
*Shohō-jissō* 245  
*Yuibutsu Yobutsu* 168  
*Zazen* 230  
синдзин итинё (единство тела и ума) 134, 152, 158  
синдзин тоцураку (отбрасывание тела-ума) 154  
скандхи (агрегаты) 59, 132, 150, 154  
скепсис 25, 34, 58, 89, 90, 93, 102—104, 114, 139, 196, 208, 209, 258, 303, 320  
греческий 106  
сильный 35, 102—104, 105, 107, 116, 128, 201, 301, 306  
слабый 35, 103, 104  
сознание 94, 96, 100, 114, 124, 132, 151, 153, 155, 161, 164, 168, 180, 181, 190, 229, 360, 366  
сострадание 242, 244, 263, 267  
сотериология 156, 167, 195, 310, 320  
антисотериология 13, 14, 17, 83, 195  
антихристианская 13, 217, 310  
буддийская 13, 14, 39, 79, 96, 105, 115, 157, 196, 197, 201, 214, 221  
дзэнская 195, 218, 220, 283  
ницшевская 5, 12—14, 25, 196, 218, 220, 310  
см. также: искупление; спасение  
спасение 14, 42, 175, 189, 198, 200, 217, 218, 221, 233, 237, 239, 242—244, 270  
спонтанность 122, 123, 139, 145, 146, 149, 151, 172, 174, 178, 254  
становление самим собой 83, 176, 179—183, 191, 195, 258, 294, 308  
страдание (*дукха*) 46—48, 60—62, 94, 124, 203—205, 208, 212, 217, 225, 244, 257, 310, 320  
его прекращение 60, 95, 114, 185, 197, 204, 217

его преобразование 60, 61, 150, 258  
«Сумерки идолов» (Ницше) 119, 147, 209, 213  
«Сутра помоста» (Хуэй-нэн) 215  
сюсё см.: практика  
«Так говорил Заратустра» (Ницше) 20, 36, 74, 75, 79, 83, 130, 131, 146, 169, 171, 190, 209, 227, 246, 265, 293, 294, 297  
танха (желание) 60, 62, 94, 99, 262  
татхагатагарбха 183, 214  
телеология 83—85, 98, 105, 114, 124, 172, 190, 197, 206, 207, 219, 221, 232, 233, 234, 246, 262, 282, 285  
нетелеология 67, 105, 115, 166, 188, 195, 197, 198, 290, 296  
тело 33, 35, 62, 128, 130, 137, 138, 152, 153, 156, 159, 160, 164, 167, 183, 255, 262, 270, 271  
буддийские взгляды на него 33, 132—135, 150, 153, 167, 215, 262, 295  
Будды 153, 167, 168  
взгляды Ницше на него 130, 131, 135, 137, 142, 147, 148, 156, 158, 179, 190, 277, 375  
достижение просветления в нем 153, 160  
его (само)совершенствование 35, 85, 136, 142, 147, 148, 150, 151, 155, 157, 158, 163, 168, 176, 177  
и ум 128—136, 139, 140, 150—156, 158, 164, 168, 169, 178, 295, 321  
истинное человеческое 167, 168, 239  
космическое 63, 167, 169, 170, 232, 295  
см. также: воплощение; ум; дух; большой разум  
тело-ум (*синдзин*) 134, 135, 150—155, 160, 168, 178, 249, 316  
его самосовершенствование 133, 150—168  
как недуалистическое единство (*итинё*) 134, 152, 158  
отбрасывание (*тоцураку*) 154, 155  
ти (сущность) 215, 216, 225  
у (ничто) 252, 253; см. также: ничто  
ум 41, 62, 128—136, 138—140, 142, 147, 150—156, 158, 164, 168, 169, 178, 180, 184, 215—217, 225, 230, 234, 244, 295, 311, 316, 321  
упая (искусное средство) 34, 37, 102, 103, 105, 207, 214, 271, 282—284, 289, 290, 321  
усвоение 19, 35, 36, 49, 51, 79, 82, 113, 115, 133, 137—146, 149, 151, 155—158, 163—165, 170, 177, 178,

222, 258, 266, 267, 277—  
279, 287, 289, 300

«Успокоение души» (Compro-  
sing the Soul) (Паркс) 148

утверждение 27, 35, 46, 47,  
60, 72—74, 76, 102, 103,  
117—119, 140, 178, 200—  
203, 208, 210—214, 218,  
220, 225, 239, 257—259,  
261, 263, 264, 267, 270,  
300, 303, 304, 314, 316

«Утренняя заря» (Ницше) 31,  
47, 148, 182, 188, 302,  
309

фатум 143, 255, 256, 258,  
259

«Философия в трагическую  
эпоху греков» (Ницше) 231

философия:

дионисийская 12, 13, 37,  
46, 61, 80, 83, 242,  
295, 306, 320

ее самопреодоление 37, 79

как *аскезис* 5, 10, 31, 108,  
320

как переоценка ценностей  
14, 37

незападная 5—9, 23, 26,  
29, 34, 299

сравнительная 5, 8, 9, 18,  
128, 260

экспериментальная 170,  
294

*am Leitfaden des Leibes* 85,  
129, 147, 156

философы:

будущего 47, 79, 104, 108,  
114, 304, 305, 317, 321

доплатоновские 231

китайские 65

японские 23, 33, 41, 66,  
134

«Фукандзадзэнги» (Догэн)  
240

христианство 6, 10, 13, 17,  
28, 47, 48, 50, 55, 78, 83,  
97, 129, 148, 198, 200,  
203, 205, 224, 225, 264,  
305, 306

хунчжоу, школа 216, 224,  
225

ценность(и) 12, 14, 26, 37,  
46, 68, 74, 81, 90—93,  
98, 102—105, 107, 111,  
116, 118, 124, 136, 143,  
180, 191, 250, 259, 262,  
296, 300—309, 312, 317,  
318, 320, 321

*цзун* (личная позиция) 123,  
283, 297

«Человеческое, слишком че-  
ловеческое» (Ницше) 31,  
51, 185, 204, 290, 302

четыре благородные истины  
60, 99

*читта-бхавана* 62, 150, 173

чужое 7, 8, 49, 53

«Шопенгауэр как воспита-  
тель» (Ницше) 32, 82, 160,  
165, 291, 294

*шуньята* (пустота) 27, 35,  
76, 77, 86, 93, 95, 98, 99,

102, 105, 106, 113—115,  
122, 206, 214—216, 252—  
254, 262, 269, 270, 284,  
290, 321

ее воплощение 124, 125

ее осознание (реализация)  
75—77, 84, 100, 101,  
122, 197, 207, 220,  
284, 290, 294, 295

ее позиция 201, 237, 254,  
259—261, 269, 270

ее пустота 76, 77, 84, 101,  
197, 202, 220, 295

истина как пустота 113,  
278

эго («я») 36, 52, 64, 129, 149,  
151, 154, 155, 159, 163—  
166, 173, 174, 176—178,  
188, 229, 255, 262, 263,  
265, 266, 270, 295, 303

эго забвение 65, 177, 316

эго позиция 219, 254, 261

прозрение в его ошибоч-  
ность 75, 82, 145, 163,  
165, 167

экзотерика и эзотерика 37,  
133, 277—282, 285, 286,  
288, 289, 291—293, 295—  
298, 308

эссенциализм (и неэссенциа-  
лизм) 7, 59, 67, 83—85,  
98, 105, 114, 115, 136, 166,  
188, 197, 198, 206, 207,  
219, 221, 233, 246, 282,  
291, 296

*юн* (функция) 215, 216, 225

«я», концепт см.: эго

*amor fati* 27, 69, 83, 202, 203,  
210, 212, 218, 223, 228,  
241, 252, 256—259, 266,  
267, 270, 301

«Ессе Номо» (Ницше) 20,  
31, 49, 83, 118, 119, 147,  
179, 183, 187, 188, 191,  
209, 223, 231, 242, 243,  
291, 293, 296, 300—302,  
306, 309

*Einverleibung* см.: усвоение

*Erlösung* см.: искупление

*Selbsterlösung* 47, 206, 207



## ОБ АВТОРЕ

Андре ван дер Брак является научным сотрудником (associate researcher) отделения философии Университета им. Св. Радбода Утрехтского в Неймегене. Он состоит в Группе исследований Ницше в Неймегене с 1998 года и участвует в проекте «Словарь Ницше» (Nietzsche Dictionary Project). Является автором книг «Блюз Просветления» (Enlightenment Blues. Monkfish Publishing, 2003), «Как стать самим собой: самосовершенствование, самопреодоление и самозабвение у Ницше» («Ное men wordt, wat men is: Zelfvervolmaking, zelfover-winning en zelfvergetelheid bij Nietzsche». Damon, 2004), «Гуру и харизма» («Goeroes en charisma». Altamira, 2006) и различных статей о западной и буддийской философии. С 2007 по 2009 год был директором Голландского фонда философии Восток—Запад (Dutch Philosophy East West Foundation).

## К СЛОВУ ОБ ИСТИНЕ

*Послесловие переводчика*

В последнее время часто приходится слышать о кризисе и даже конце науки. Философия как ее часть находится в такой же ситуации. Смысл кризиса философии в том, что с тех пор как функция источника истины, дающего ответы на вопросы о мироздании, перешла от религии к ней, эта истина таинственным образом стала ускользать, и поиск до сих пор не приносит результата. Зачастую объяснения, предлагаемые философией, не усваиваются и никак не отражаются на человеке, даже на том, кто действительно ищет в ней ответы на какие-либо вопросы. Если это вопросы не к себе, а к миру, то за неудовлетворенностью философскими ответами следуют попытки изменить под эти объяснения сам мир, загнав его в рамки идеальных конструкций.

Человека, впервые обратившегося к философии, наверное, чаще волнует истина о мире, а не о себе, в противном случае он шел бы в церковь или к психиатру, не превращаясь в нигилиста по причине бесплодности поиска. Поэтому вопрос о принципиальной объяснимости мира, как и вопрос о способности усваивать и даже выносить истину, которым задавался Ницше, по-прежнему остается открытым. Образованное человечество до сих пор живет в неведении относительно того, возможна ли истина вообще — не та, что требует принятия на веру, а очевидная, как солнце в погожий день. Ответ, почему это так, достаточно прост: такая истина

доступна только в личном порядке, поэтому каждый человек, проходя свой жизненный путь, должен обрести ее самостоятельно, в ходе практического самопреодоления. Об этом, в сущности, и говорит в своем исследовании Андре ван дер Брак, переосмысливая теорию истины в подобном ключе.

Благодаря такому повороту мысли книга «Ницше и дзэн» содействует открытию новой эпохи в западной философии Нового времени, у истоков которой стоит Ницше. Понятно, что речь здесь вовсе не о том, что многовековой поиск истины увенчался наконец успехом, и европейская философия раскрыла тайны мироздания, пройдя определенные стадии от схоластики до модерна, затем перейдя к постмодерну, который в итоге сменился пост-постмодерном. Много ли смысла в том, чтобы помещать философию Ницше в такую систему координат, определяя ее как пре-постмодернизм или пост-премодернизм? Скорее, Ницше можно определить как философа вечного возвращения к себе, замыкающего на себя любую эпоху и читателей, стремящихся быть наставленными на самостоятельный путь живого познания.

Реальные плоды, которые способна принести такая философия, *ощутимы* в буквальном смысле слова: физиологически. Поэтому воспользоваться ими непосредственно может не общество в целом, а отдельный человек, в сознании которого открыто физиологическое, телесное измерение. Речь идет о философии как аскезисе, реальном опыте становления на путь и становления воплощенным *путем*.

В поисках собственной природы Ницше, по его словам, освободился от всего лишнего. Этим лишним оказалась вся предыдущая западная философия, для которой был характерен дискурсивный, умозрительный поиск истины: от схоластики до немецкой классики. В результате такого освобождения для Ницше сохранило смысл лишь магистральное понимание истины и

философии — античное, а точнее — греческое. В. Нилендер характеризовал его так: «Логос сам определяет и направляет в сторону символизации всю познавательную энергию <...> философа [у которого] нет более основания для личной жизни <...>. Субъективное становится объективным. Всеединый объект растворяет и поглощает личность. Философ <...> вполне сознательно участвует в жизни целого — космоса — и отчасти искупляет вину „бегства от Бога“ — Логоса. Вся жизнь — и бодрственная, и сновидческая — становится только действием, зрением и слухом Логоса».<sup>1</sup>

Вышеупомянутые названия философских эпох свидетельствуют о пробуксовке движения духа: термины «постмодерн» и «пост-постмодерн» поневоле возвращают нас к модерну, который связан в первую очередь с феноменологией и экзистенциализмом. Представителям этих направлений оставалось повторить шаг, сделанный Ницше, — начать философствовать телом, то есть целомудренно в буквальном смысле слова.

Однако постмодерн, закопавшись в руины, оставшиеся после ницшевского философствования молотом, на мой взгляд, проскочил этот поворот и доселе остается в состоянии апории. Отсюда закономерно возникает потребность вернуться к грекам, которые возвели прочное здание, до сих пор возвышающееся на заднем плане руин европейской мысли. И уж во всяком случае в свете личного философского аскезиса греческая философия не выглядит пройденным этапом, интересным только в историческом плане как пример низшей по сравнению с нами ступени развития мысли, а предстает завершенным культурным явлением, которым европейская мысль в некотором отношении еще не стала.

<sup>1</sup> Нилендер В. Вместо предисловия // Гераклит Ефесский. Фрагменты. М.: Мусагет, 1910. С. V—VI.

Андре ван дер Брак не случайно вспоминает об апории, сравнивая идеи Ницше и Нагарджуны («оба приводят мысль к апории»). Тупиковая для логики ситуация, в свое время блестяще продемонстрированная древнегреческим современником Будды Шакьямуни Зеноном,<sup>1</sup> объясняется не слабостью категориального аппарата элеатов, а имманентным несоответствием научно-философского дискурса как такового описываемой им физической реальности. Помимо невозможности другого выхода из апории, кроме перехода от поиска истины к поиску пути, это фундаментальное и роковое несоответствие заставляет задуматься о природе языка. Ницше, по словам ван дер Брака, сомневался, «существует ли реальность за пределами языка: некое бытие, которому в конечном счете соответствуют наши идеи», доходя «даже до сомнения в самом понятии реальности».<sup>2</sup>

Возможно, сомнение в существовании реальности за пределами языка возникает по той причине, что теперь полностью утратилась связь языка с эмпирической реальностью, даже если не мистифицировать феномен языка и допустить, что некогда эта связь существовала. Язык и физическая реальность стали трансцендентны друг другу, логос выхолостился до уровня знака, а человек, по сути, перестал понимать сам себя. Процесс усугубился в ходе языковых заимствований, а также

<sup>1</sup> Самая известная апория — «Ахиллес и черепаха» — описывает ситуацию, когда в определенный момент из пункта А стартовал быстроногий Ахиллес, и одновременно из пункта Б, расположенного дальше на этом же направлении, в ту же сторону отправилась неторопливая черепаха. На вопрос, догонит ли Ахиллес черепаху, дается отрицательный ответ на том основании, что по достижении атлетом пункта Б черепаха достигнет пункта Б<sub>1</sub>, по достижении которого атлетом черепаха будет находиться уже в пункте Б<sub>2</sub>, и так далее до бесконечности.

<sup>2</sup> См. наст. изд. С. 90.

из-за автоматизации пользования лексикой. Когда под словом *сущность* я понимаю некую субстанцию, а не жизненность или саму жизнь, язык овеществляется. Я отделяю жизнь от бытия, глагол от существа и превратно понимаю собственные слова. Действительность видится мне как ставшее, а не становление, вопреки тому, что подразумевает логос.

Если подходить буквально, то такой реальности, которой соответствовали бы наши идеи, действительно нет. Однако дело не в том, что мы живем в лингвистическом космосе как иллюзорно-символические сущности, вспыхивающие друг у друга в сознании при столкновении слов, идей или дхарм, то есть чисто виртуально. Просто способ становления реальности (по сути, сотворения мира) не поддается языковому описанию и соответственно передаче при помощи текста. Если Нагарджуна полагает, что «язык заставляет нас принимать присущие ему мысленные конструкции за реальность»,<sup>1</sup> значит онтологический скепсис несостоятелен: есть как умопостигаемая реальность (мир идей), так и физическая (мир сил). Поэтому в конечном счете идея и Ницше, и дзэн состоит в том, что путь требует приведения мышления как внутренней речевой деятельности сознания к тождеству с бытием, а не наоборот.

С точки зрения Ницше, истина в том, что через человека мыслит мир, поэтому «мысль приходит тогда, когда „она“ этого хочет, а не тогда, когда этого хочу „я“» («По ту сторону добра и зла»)<sup>2</sup> Как непосредственный представитель мира, «думает тело, а сознание есть бессильный побочный продукт, не являющийся каузально-эффективным агентом»,<sup>3</sup> — разъясняет ван дер Брак (имея в виду сознание индивида). Аналогично, в соответствии с дзэн-буддийскими воззрениями,

<sup>1</sup> Там же. С. 96.

<sup>2</sup> Там же. С. 164.

<sup>3</sup> Там же.

не личность испытывает просветление, но просветление созидает личность.

Таким образом, выйти из состояния апории можно только усевшись в дзадзэн под деревом Бодхи (просветления), как поступил царевич Гаутама. И в этом смысле разница между практикой Ницше и Догэна, о которой говорит ван дер Брак, довольно существенна: пожалуй, Ниситани прав, считая, что Ницше не поднялся до уровня восточного аскезиса. Однако это обусловлено не личным потенциалом Ницше, а космической экспозицией общеземной жизни: когда на Востоке встает Солнце, на Западе просыпается самость — «я». Вооружившись текстом, оно претендует на равенство Солнцу, Космосу или Богу, но оказывается чем-то исчезающе-малым в их лучах, когда поиск истины так и не увенчивается успехом. Если воспользоваться космической аналогией, самоориентированная перспектива (стадия льва, по Заратустре) подобна вспышке сверхновой, на краткий миг озаряющей вселенную, после чего остается только рассеивающаяся туманность, и пульсар, сжимающийся в черную дыру — абсолютное ничто, охватывающее собой и бытие, и небытие. Однако анатман не означает, что нет и Будды, и где-то на белом свете рождается космическое дитя.

В. В. Библихин говорит о том, что апория начала работать только сейчас.<sup>1</sup> Это не связано исключительно с тем, что, перейдя в постмодерн, мы завязли в мире-как-тексте в точном соответствии с посылкой апории: Ахиллес не догонит черепаху и обречен оставаться в пределах дискурсивной области (по словам Зенона, «сказанное один раз можно всегда повторять»<sup>2</sup>).

<sup>1</sup> Библихин В. В. Собственность. Философия своего. СПб.: Наука, 2012. С. 68—87.

<sup>2</sup> Гайдено П. История греческой философии в ее связи с наукой: Учеб. пособие для вузов. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 58.

С апории, фиксирующей расхождение между пониманием мира как текста и миром как действием, начинается не только деконструкция текста, но и воссоздание мира в его подлинности. Это равносильно обретению мироориентированной перспективы в качестве завершающей стадии развития духа. Завершающей, но не завершающейся: поскольку не заканчивается человеческая жизнь, постольку не прекращается самопреодоление, сутью которого в человеческом измерении как раз и является постоянная деконструкция языковой, дискурсивной, пропозициональной, умопостигаемой реальности. Эта деконструкция производится не ради нее самой и не ради формальной непрерывности философии, но ради человеческого совершенства. Таков смысл самопреодоления философии при первой смене перспектив — переходе от ориентации на других к ориентации на себя.

Философия после Ницше в целом пока не оправдала его надежд на приход нового поколения («философов будущего»), поскольку экзистенциалисты и постмодернисты, воспринимающие мир как текст, остаются на самоориентированной стадии: горы для них — не горы, а реки — не реки. Но Ахиллес не догонит черепаху, занимаясь бесконечным дроблением мирового текста на имманентные этому тексту смыслы в поисках сем, — подобно тому как физика элементарных частиц до сих пор ищет мельчайшие кирпичики мироздания. Этим подтверждается, что пребывание в состоянии кризиса и апории характерно не только для философии, но и для науки в целом — слабо-агностическая позиция вечного и бесконечного приближения к истине, которая тем не менее все-таки подозревается «там, снаружи», какое бы неизвестное под этим ни понималось — феноменологическое «за скобками», за горизонтом времени или потустороннее.

Гегель в отличие от многих восточных практиков считал, что остановить процесс мышления невозможно.

Тогда может ли европейское сознание отказаться от поиска истины? Безусловно, если займет агностическую позицию. Однако агностическая позиция равносильна отказу от самостоятельного мышления ради оперирования готовыми конструкциями как инструментами выживания. Такой способ применения ума имеет в виду Ницше, говоря о том, что для жизни бывают полезны заблуждения.

Вопрос о ценности истины — один из узловых моментов в исследовании ван дер Брака. Хотя Ницше и утверждает, что прежде этот вопрос не ставился, но уже у Платона мы читаем о пользе благородного обмана: истина не желательна для разумного общественного устройства. Естественно, в таком случае ценность истины отстаивается аскетическим идеалом, ищущим уединения.

Несмотря на то что ван дер Брак связывает поиск истины с перспективой, ориентированной на других, следует отметить, что даже при наличии концепции истины в данной культурной традиции вопрос ее поиска может вообще не стоять — истина заблаговременно «дана» и вербально выражена конвенцией (например, религиозной догмой), которая уже в силу «неадекватной» природы языка не может быть ничем иным, как благородным обманом. В этом суть всякого общественного договора.

Провокационный вывод, следующий из апорий Зенона, не столько в том, что нет движения, сколько в том, что нет истины. Если провокация срабатывает, царствует агностик. «В терминах Нагарджуны, слабый скептик сдается перед фактом, что все, что нам доступно — это только конвенциональная истина».<sup>1</sup> При несогласии с такой точкой зрения мы возвращаемся к вопросу о том, может ли к истине привести мышление. С точки зрения ван дер Брака, не может. Отсюда сле-

<sup>1</sup> См. наст. изд. С. 104.

дует, что европейская философская традиция в известном смысле действительно себя исчерпала как умственное предприятие. На повестке дня соединение слова и тела, и поскольку в этом смысле взгляды Ницше и дзэн совпадают, можно заключить, что путь духа на Востоке и на Западе один, и мы вправе говорить не только об их взаимопонимании, но и об универсальной философии.

Еще один провокационный вопрос в духе модерна, отдававшего идеалам предпочтение перед реальностью: что ценнее, истина или реальность? Провокационный потому, что переход от поиска истины к поиску пути по Ницше и дзэн равносильно переходу от поиска истины к ее утверждению, поэтому этот переход также исключает агностицизм.

Проблема истины как аскетического идеала — стремления и воли к истине — может быть понята в разрезе смысла жизни. С буддийской точки зрения, смысл жизни есть сама жизнь, поэтому поиск смысла за пределами повседневности уводит от жизни в теорию или аскетику. Каждое действие, которое, по непросветленному мнению, «отвлекает» от чего-то главного, в действительности наделено космическим смыслом. Его усвоению посвящена буддийская практика осознанности.

#### *Сверхдетерминизм как возможность истины*

Достаточно широко известен тот факт, что выводы об устройстве мира и возможности его интерпретации, которые сделала в XX веке физика, совпали с воззрениями, характерными для восточных традиций — индуизма, даосизма и буддизма.<sup>1</sup> Для кого-то это может вы-

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: Капра Ф. Дао физики. М.: Гелиос, 2002.

глядеть столь же странным, как и сходство идей Ницше и дзэн, но тем не менее это факт. Согласно выводам новой физики (под этим термином понимается релятивизм и квантовая механика), природа физической реальности не поддается однозначному символическому описанию, которое учитывало бы все ее аспекты. В 70-е годы XX столетия в ходе неформальных дискуссий Группа фундаментальной физики лаборатории Лоуренса в Беркли выработала концептуальную схему альтернативных следствий из экспериментальных данных квантовой механики.<sup>1</sup> Одним из этих следствий является «невозможность построения моделей реальности», что совпадает с выводом Нагарджуны. В каком-то смысле такой же выглядит позиция Ницше: «Остается ли место для понятия истины?» Многие полагают, что Ницше продолжает практиковать истину в прагматическом смысле: истина есть „то, что работает“». <sup>2</sup> Это положение концептуально совпадает с копенгагенской интерпретацией квантовой механики.

Невозможность построения моделей реальности объясняется тем, что она по понятию находится в становлении. Дело не в том, что она развивается случайным образом, как это следует из квантово-механических опытов, но в том, что ни символами, ни дискурсом не ухватить движение. Адекватная модель физической реальности сама должна быть физически реальной. Иными словами, моделью космоса может быть только микрокосм: не символическая, а, так сказать, действующая модель — сам человек.

Если бы язык являлся средством, позволяющим адекватно отражать физическую реальность (а это было бы возможно, имей он световую или электромагнитную природу), тогда можно было бы говорить

<sup>1</sup> См.: Гэри Зукав. Танцы мастеров У-ли: Очерки новой физики. СПб.: Наука, 2017. С. 422.

<sup>2</sup> См. наст. изд. С. 111.

о возможности исчерпывающего описания реальности или построения ее модели. Но в любом случае эта модель оказывается конвенциональной, условной, почему и невозможно совершить обратный процесс: построить (или перестроить) по этой теоретической модели физическую реальность. Это неоднократно доказано историей, разрушающей все то, что создается на зыбкой почве «комбинированного постулирования умопостигаемого мира как высшей реальности и истины как *adequatio* этой высшей реальности».<sup>1</sup>

Другим возможным следствием (одним из трех, согласно вышеупомянутой концептуальной схеме, которые, как представляется, можно свести к этому одному) важнейших квантово-механических экспериментов, альтернативной, по мнению составителей схемы, тезису о невозможности построения модели реальности, является концепция сверхдетерминизма.<sup>2</sup> Смысл ее в том, что все совершаемые мною действия строго детерминированы волей (самостью, порядком и т. п.), высшей по отношению к моей. «Человеческая личность есть лишь совокупность безличных процессов, в которых невозможно обнаружить никакой фиксированной и неизменной сущности (*атмана*)».<sup>3</sup> Тем не менее эта личность испытывает иллюзию собственного «я», наделенного свободой воли и выбора. Эта концепция полностью соответствует «граниту духовного фатума», связанного с «более высоким надзирающим разумом», обуславливающим ницшевский «предельный» фатализм, имманентный «случайности и творчеству», как понимал его Ниситани. Но случайность здесь идентична необходимости, поэтому *amor fati*, радикальный

<sup>1</sup> Там же. С. 117.

<sup>2</sup> В так называемом «русскоязычном дискурсе» чаще употребляется менее удачный, на мой взгляд, термин «супердетерминизм».

<sup>3</sup> См. наст. изд. С. 78.

фатализм Ницше, эквивалентен сверхдетерминизму, являющемуся фундаментальным принципом бытия, по мнению физика Д. Бома, согласно которому случайность как проявление свободы воли не случайна. Объясняется это тем, что адекватная модель реальности, как установила в XX веке физика, должна включать в себя сознание субъекта, создающего эту реальность в ходе эксперимента или просто восприятия (почему реальности в общем смысле слова и свойственны два аспекта — умопостижимый и физический). Но поскольку, как показывает в своем исследовании ван дер Брак, и буддизм, и в конечном счете Ницше отказывают сознанию в реальной индивидуальности («Сам по себе *индивидуум* есть *заблуждение*»<sup>1</sup>), то построение и реальности, и ее модели оказывается прерогативой надындивидуальной инстанции. «С недуалистической, мироориентированной перспективы самозабвения любое представление о личной детерминации признается абсурдным, и сама реальность выглядит как единственный детерминант поведения человека».

В таком случае тезис о невозможности «исчерпывающего описания реальности» или построения ее моделей можно согласовать с концепцией сверхдетерминизма: это невозможно с перспективы «снизу», со стороны воспринимающего эго, которое, с точки зрения Ницше, является просто орудием вышестоящего разума. Но с мироориентированной перспективы «сверху» все предстает как сверхдетерминизм, *atog fati*, и отсутствие борьбы волей; как свобода течения в мировом потоке. «...Поскольку индивид, представляющий собой констелляцию [трансперсональных,<sup>2</sup> согласно Ницше] влечений, в итоге является частью

<sup>1</sup> Там же. С. 165.

<sup>2</sup> По К. Г. Юнгу, бессознательное как констелляция архетипов в глубине своей связано с физическим миром. Можно смело отождествить их, не ограничиваясь лишь «связью».

общего архаического наследия и частью всей природы, самопреодоление в конечном счете оказывается космическим актом» — буддийским спасением всех живых существ.

Таким образом, к диалогу между Ницше и дзэн, в ходе которого Восток и Запад достигают все большего согласия, продуктивно подключилась европейская наука, за свою тысячелетнюю историю также прошедшая три стадии развития. Начав с ориентации на Платона и Аристотеля, она перешла к самоориентированному эмпиризму, сменившемуся в XX веке мироориентированной перспективой, с которой реальность видится как процесс взаимного порождения и спасения с участием сознания, практикующего игру перспектив.

В силу иллюзорности «я», тезис ван дер Брака о том, что и Нагарджуна, и Ницше «показывают, что „истинная реальность“ и „истинное знание“ являются фикциями, что фактов не существует, есть только интерпретации», указывает, очевидно, на переход сознания к самоориентированной (нигилистической и отрицающей мир как факт) перспективе, которая затем должна отмереть. В противном случае мысль останется в апории, безвыходном положении.

Интерпретационная модель истины соответствует деконструкции смысла. Философия определяется как «всего лишь игра с точками зрения без цели и задачи».<sup>1</sup> Но если и Ницше, и дзэн, и европейская наука (не только квантовая физика, но и психология в лице К. Г. Юнга и его последователей) направляют мысль в одно и то же русло, здесь уже трудно говорить о произвольной игре интерпретаций.

То, что дзэн делает «акцент на *узун*, личной интерпретации, или индивидуальной перспективе»,<sup>2</sup> на мой взгляд, все-таки связано с тем, что в основе любой лич-

<sup>1</sup> См. наст. изд. С. 104.

<sup>2</sup> Там же. С. 283.

ной интерпретации лежит факт просветления как опыта, и интерпретация удостоверяет либо не удостоверяет этот факт, о чем судит мастер. Необходимость в сутрах отпадает в силу того, что практик сам удостоверяется в их истинности или, наоборот, апокрифичности. Последняя, кстати, как и ересь вообще, является результатом размышлений в рамках перспективы, ориентированной на других, когда истина еще не может быть усвоена тотально, то есть телесно.

### *Превращения духа*

По словам ван дер Брака, буддизм нужен был Ницше для того, чтобы досконально разобраться в собственной западноевропейской традиции. Подобно тому как абсолютное небытие, с точки зрения Киотской школы, включает в себя бытие и небытие, антихристианская позиция Ницше включает в себя и христианство, и его отрицание. Отрицая христианство, Ницше не выплескивал с водой ребенка, то есть не отрицал Христа, хотя и противопоставлял Дионису.

Житие Иисуса демонстрирует те же стадии превращения духа, которые Ницше изобразил в виде последовательности «верблюд—лев—дитя», а ван дер Брак описал с точки зрения буддизма. Так, уединение Иисуса в пустыне соответствует стадии льва. За ней следует «возвращение на рыночную площадь»: воплощение Логоса и расставание с самостью.

Кроме смыслового сходства стадий превращения духа по Ницше с евангельскими, выбранные им образы, в сущности, соответствуют трем существам из библейского тетраморфа, включающего в себя человека (ангела), льва, тельца (вола) и орла. В христианстве эти существа олицетворяют, в частности, разные перспективы, с которых видится духовный путь Иисуса. Отличие в том, что у Ницше в соответствии с его анти-

христианством порядок символов обратный, и отсутствует четвертый символ — орел. Однако последний является символом самого духа, то есть трансцендентальной перспективы, которая у Ницше представлена эзотерической стороной его философии («никакой воли вообще нет»). Три превращения духа соответствуют трем отношениям. Дитя как последняя стадия развития духа, описание которой некоторые комментаторы Ницше считают «туманным», подразумевает не только самозабвение как непосредственное отношение к миру, но и наличие отца. Искупление Заратустры и его становление ребенком — это и есть потрясшая его мысль о вечном возвращении: мир так устроен, что только через ребенка он возвращается в себя, в исходный момент творения. Так воспроизводит себя жизнь: в каждом существе с самого начала повторяется цикл от сотворения до растрачивания себя в игре воли. Каждый урок — первый, говорят мастера тайцзи. А святость детского «да» заключается в том, что это утверждение жизни исходит от самого мира, самого бытия. Говорить бытию осознанное «да» — это взрослое решение — есть согласие с выбором мира, потому что суверенность взрослого, как и индивидуальность, также иллюзорна: к такому выводу пришел Ницше.

Собственно говоря, ницшевская воля к власти — это синоним духа как таинственной силы, оживляющей, приводящей в движение набор молекул, тканей и органов, из которых *состоит* тело. Одухотворенное тело действует в земной плоскости на основе воли к власти. Ее источник и причина действия — ощущение себя творцом и хозяином мира, и это ощущение требует самоутверждения в обладании. Но мир не поддается присвоению и усвоению: усвоить можно только знание, поэтому воля отмирает. Такова, согласно ван дер Браку, эзотерика Ницше.



Легко ли ожидать всеобщего понимания нищевского эзотеризма, если сплошь и рядом даже экзотерические предписания не усваиваются и не исполняются (ветхозаветные десять заповедей, евангельское «не судите, да не судимы будете» и т. п.)? Но христианство также содержит эзотерический элемент, и сила Евангелия именно в его эзотерических высказываниях, которые служат коанами — своего рода вызовом тому, кто в силу определенных причин не удовлетворяется тем, что «сохранил <...> от юности своей». Следовательно, эзотерическое христианство помимо ритуала и аскетики также требует практики особого рода, то есть философского аскезиса, который, по крайней мере в зоне влияния западного христианства, постепенно переместился в светскую сферу. Античная максима «узнай себя», сближающая греков с буддизмом, предлагает переход к практическому узнаванию себя, но к тому же, в сущности, зовет и Христос.

Известный вьетнамский мастер дзэн школы Линьцзи Тхить Ньят Хань своим европейским ученикам в качестве коана для работы дает заповедь Христа «Блаженны нищие духом». Существует мнение, что дзэнские коаны не подлежат рациональному истолкованию, поскольку изначально направлены на тотальную деконструкцию языка и логики. Тем не менее зачастую в них прослеживается строгий смысл. То же самое можно сказать и о первой заповеди блаженства. Идеалом, по стандартным представлениям, служит духовное богатство или сила, поэтому некоторые интерпретаторы обнаруживают в этой заповеди смысл только перефразировав ее (например, «Блаженны простодушные...»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Эротика—смерть—табу: трагедия человеческого сознания. М.: Гнозис; Русское феноменологическое общество, 1996. С. 411.

или «...приникшие духом своим ко Господу», от слова «нищ»<sup>1</sup>). Существует также толкование, когда «нищим духом» считается тот, у кого хватило духа добровольно отказаться от богатства ради того, чтобы пойти за Христом (так мог бы поступить евангельский богач, сохранивший основные добродетели «от юности»). Все эти толкования, в сущности, верны, но излишни, поскольку синодальный перевод точно передает смысл заповеди, которую следует понимать буквально: частное обладание духом есть иллюзия, и блажен тот, кто всецело положился на волю Божью. Параллельное место в Евангелии: «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (Лк. 23: 46). Однако такое прямое видение смысла, как ни странно, открывается только с мироориентированной перспективой, обретаемой в результате «самопреодоления без самости».

В то же самое время заповедь «Блаженны нищие духом» с эзотерической стороны раскрывает смысл философии Ницше и благодати Будды. Дело не только в том, что «нищета духом» близка или тождественна нищевскому *amor fati* и восточным понятиям «не-я», «не-самость» и «забвение эго». Духовная нищета (если дух и тело полагать разными сущностями) подразумевает передачу всех духовных функций телу — в нищевском понимании, «большому разуму», «Самости», которая есть тело (не *Körper*, а *Leibe*) как целое, то есть, собственно, мир. Духовная нищета, говоря по-русски, это смирение. И смиренное приятие судьбы, и смиренное сидение в дзадзэн.

Здесь следует отметить, что, хотя самопреодоление приближало Ницше к смирению в духе *amor fati* (что уже было космической бомбой, заложенной под западный образ мысли), он все-таки оставался несидчивым фаустовским типом: «Как можно меньше

<sup>1</sup> Миронова Т. Л. Русская душа и нерусская власть. М.: Алгоритм, 2013. С. 203.

сидеть. <...> Сидячая жизнь <...> есть настоящий грех против святого духа».<sup>1</sup> Очевидно, здесь Ницше откликается на то место в Евангелии, что «всякий грех и хула простятся человекам, [и] <...> если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» (Мф. 12: 31—32). Если под Святым Духом Ницше понимал истину, тогда неудивительно, что он предпочитал видеть себя антихристом, когда то, что считал истинным, расходилось с христианством. В том же духе он считал себя антибуддой, хотя, как полагает ван дер Брак, будь он знаком с традицией Махаяны и, в частности, с дзэн-буддизмом, он не считал бы буддизм нигилизмом.

В любом случае отношения Ницше и христианства взаимно более напряженные. Однако по логике ван дер Брака ницшевское антихристианство также может послужить цели воспитания читателя, который должен исчерпать нигилизм до дна, чтобы оставить позиции верблюда и льва. Без никаких оговорок Ницше был искренен, даже если в чем-то и заблуждался, поэтому, с православной точки зрения, мог бы считаться юродивым, то есть блаженным, пророком.

Когда речь в «Ницше и дзэн» и у самого Ницше заходит о христианстве, следует четко разграничивать христианство западное и восточное. В православном святоотеческом понимании мироустройства и, что важнее всего, жизненной и наставительной практике на самом деле содержится многое из того, что рассказал о человеке Ницше и знает дзэн. А если учесть, что

<sup>1</sup> Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 13 т. / Ин-т философии. М.: Культурная революция, 2005. Т. 6. С. 208. Ван дер Брак приводит в своем тексте другую часть этого высказывания Ницше: «...не доверять ни единой мысли, которая не родилась на воздухе и в свободном движении — когда и мускулы тоже празднуют свой праздник».

Будда в православии почитается под именем святого царевича Иоасафа, многое выглядит по-другому, при всей догматической (то есть теоретической) несовместимости православия и дзэн с точки зрения православия.

Иными словами если Ницше в принципе выходит за рамки христианского миропонимания, забегающего вперед с вербализацией, этого нельзя сказать о мироощущении. Поэтому даже павлианство, которое Ницше считал крайним искажением послания Христа и направлял против него свою критику, тоже может быть включено в «исполненный очей» перспективизм в качестве одной из точек зрения — ориентации на других как на церковь, догму и т. п. В конечном счете удостоверить истину способна только ортопраксия, и оценка любой догматики должна производиться только с открывающейся в ходе этой практики перспективы.

Собственно говоря, просветление, как показывает ван дер Брак, — и нет оснований с ним не согласиться — состоит в смене перспектив. При переходе от ориентации на других к самоориентированной перспективе сознание впервые пробуждается, и этому пробужденному сознанию мир представляется его порождением, поскольку безусловное «да» миру есть элементарный акт сознания как такового, то есть универсального сознания, не отягощенного ни грехом, ни личной или индивидуальной кармой.

Эта перспектива характеризуется инверсией того, что *есть*, и горы предстают не горами, а текстом как составной частью моей умозрительной реальности Бога-Слова. Однако это первый проблеск света, который связан с тем, что дальше следует переход от слов к делу — сидению в дзадзэн («неделанию»), неделанию зла и т. д.

Поэтому вначале просветленным кажется сам себе субъект, в слове (это слово — «да») он равен миру и реален, а все иное — иллюзия и шуньята, угрожающие

«моей» реальности, только что возникшей и еще слабой. Однако это еще солипсизм, поэтому о совершенном просветлении можно говорить только при раскрытии этой монады к миру, соединению с ним и возвращению из иллюзорного трансцендентального состояния в общемировой поток. Собственно говоря, практика дзэн есть борьба с трансцендентностью и нигилизмом по отношению к миру, в которую меня завело внешнее, чужое (или родное, но пока ощущаемое как внешнее), овладевшее мной сознание.

На самоориентированной стадии открывается, что трансцендентность пуста. Все имманентно, в том числе и Бог: «Отец во Мне и Я в нем» (Ин. 10: 38). Но если трансцендентное становится имманентным, тогда самоориентированная перспектива тождественна божественной. Отсюда два пути: либо возвращать себе власть над созданным мной миром (который почему-то не хочет моей власти над ним), либо дзадзэн. Это выбор Христа, отказавшегося от происков дьявола, искушавшего его властью над миром. В этом плане различие между Христом и Буддой в том (если основываться на их канонических жизнеописаниях), что царевич Гаутама отказался от земного царства, которое должен был реально унаследовать, а Христос считался «царем иудейским» символически, по духу.

Так или иначе нельзя утверждать, что поиск истины останавливается: он выражается в ее обретении на второй стадии и утверждении в мире на третьей. Мир словно творится заново. При этом последующая стадия не отрицает, но включает предыдущую. Они находятся в суперпозиции, как говорят квантовые физики.

Можно допустить, что один из истоков представления о божественной трансцендентности — заимствование божества в чужой культуре. Свои боги имманентны (разумеется, конвенционально). Например, японцы считают себя потомками солнечной богини Аматэрасу, древнегреческие герои — сплошь потомки олимпийцев

и т. д. Поэтому ориентацию на других можно также понимать как ориентацию на чужое. Становление самим собой также включает данный аспект. Прозрение этой инаковости и прорыв за ее границы равносильны смене перспектив и возвращению мира как имманентного божества.

В то же время переход к мироориентированной перспективе носит сверхъестественный характер, потому что связан с трансценденцией опыта: не я, а мир, или, как говорит Догэн, «мириады вещей выступают вперед и проверяют-на-практике самость». Сверхъестественность состоит в том, что просветление не зависит от воли субъекта: не он просветляет себя, а мир просветляет его.

В свою очередь естественная сторона духовных трансформаций связана с тем, что это закономерные стадии онтогенеза. После рождения ребенок вначале усваивает чужое. Даже божество культуры, к которой принадлежат его родители, для ребенка трансцендентно, хотя, возможно, и бывают блаженные исключения.

В то же время поиск истины — уже результат просветления и путь. Человек приступает к этому поиску в том случае, когда не видит ее вокруг себя. Но этот факт сам по себе указывает на то, что человек чувствует истину в себе. Также этот факт говорит об изначальном просветлении, бессознательном принятии мира, которое, однако, отделено «второй природой» (второй сигнальной системой, по Павлову) — символической, умопостигаемой и обеспечивающей содержание сознания: мироориентированная перспектива должна еще воплотиться, то есть стать инстинктивной и спонтанной, как говорит об этом Ницше.

Вникая в язык (будь то работа над коаном по школе Линь-цзи или спокойное размышление над сутрами, по Догэну), человек, практикующий дзэн, продолжает искать истину. Однако это уже не запредельная обетованная истина, а утверждающаяся здесь и теперь в акте

различия (сущего и не-сущего). Поскольку никогда не прекращается дискурс, уводящий от нас эту истину, неправдивый по самой своей временной природе даже при условии искренности его источника, постольку не может прекратиться и утверждение истины, постоянное отделение зерен от плевел, утверждение жизни.

Не следует, однако, забывать, что стадийность духовного пути условна. Как говорит ван дер Брак, с мироориентированной перспективы стадийность исчезает как особенность восприятия. С точки зрения Догэна, также нет никаких стадий: просветление начинается с практики и остается практикой. Однако именно с практики начинается просветление, и в этом смысл демистификации дзэн.

### О демистификации дзэн

Ван дер Брак прямо говорит о «демистификации дзэн» в пользу его понимания как философской традиции, а также подразумевает это в других местах, противопоставляя друг другу суть дзэн-буддийского просветления и *unio mystica*. В свете различий между школами сото и риндзай, то есть Догэна и Линь-цзи, а также в силу глубины и ясности взглядов Догэна на просветление с этим можно было бы безоговорочно согласиться. Однако если *unio mystica* понимать буквально и толковать шире, чем это принято в западной традиции: не как единение с божеством, Абсолютом и т. п., а как включение в мир, то никакой разницы между просветлением и мистическим единством нет. Если Д. Т. Судзуки подчеркивал интеллектуальный характер дзэн, чем привлек западных интеллектуалов эпохи иррационализма, то ван дер Брак подчеркивает телесно-практический характер дзэн, и, собственно, просветления (хотя «Догэн подчеркивал, что просветление пребывает не за пределами слов и текстов, но имеет

место только в этой сфере»). По-видимому, здесь все-таки имеется в виду тот непреложный факт, что просветление однозначно связано с прозрением в сущность (деконструкцию) языка как отдельной — знаково-символической — реальности, которая не согласуется с реальностью физической (не связана с ней каузально, как причина и действие). Каузальность не существует вне времени. Если Путь акаузален, тогда мы свободны. Ведь Путь — это способ, логос творения. Истина помещает нас в школу времени. Обретя Путь, мы эту школу покидаем.

«Выход за пределы языка и мышления», который ван дер Брак «допрашивает» в качестве смысла просветления, подразумевает осознание пустоты языка, иллюзорности умозрительной реальности. «Японская мысль — и восточная философия в целом — трактует единство ума и тела как результат, достигнутый в ходе дисциплинированной практики, а не как сущностное отношение». С этим нельзя не согласиться, но в таком случае просветление все равно предстает определенным результатом, который может быть охарактеризован как становление психофизического континуума — тела ума, и это чувствуется буквально физически. Можно даже говорить о том, что мысль становится неотделимой от действия, осязтимой: тело наполняется мыслью, а мысль — телом. В принципе, это имеет в виду Догэн, размышляя о *сэаку-макуса*, неделании зла: сначала человек *знает* это как моральное предписание, а потом он просто *не делает* зла — и точка. С перспективы, ориентированной на других, можно читать или говорить о становлении Буддой в данном теле, но сидя в дзадзэн, можно ощутить это становление собственным телом. Как страдание, так и просветление — психофизические феномены.

Сансару можно отождествить с нирваной в умозрительной сфере, то есть в сфере психического, пока в опыте ощущения мы знакомы только с сансарой, по-

тому что психофизически страдание, или неудовлетворенность, и просветление не тождественны: их векторы направлены в противоположные стороны. Поэтому переход из состояния неудовлетворенности в благодатное состояние просветления представляет собой психофизический акт, то есть просветление действительно ощущается, независимо от того, как это трактует блаженный Догэн. Однако просветление как психофизическое явление принадлежит индивидуальному сознанию и не отражается непосредственно ни на внешнем мире, ни на других индивидуальных сознаниях, хотя и говорится, «что в момент своего просветления Будда объявил, что и он, и вся земля мгновенно стали просветленными, что горы, реки, травы и деревья осознали свою внутреннюю природу Будды».<sup>1</sup> Такая форма выражения просветления связана с тем, что, как уже говорилось, в восточном представлении, усвоившем просветленную перспективу, отсутствует граница между психическими и физическими явлениями. Истинность собственной природы, которая при этом прозревается, связана с ее расширением до пределов космоса. Сознание объединяется с бессознательным. Можно только добавить, что конечный итог — идентификация тела мира, мира как целого, с моей бессознательной сферой. Так одновременно реализуется и исчерпывается воля к власти.

Прозрение в мироустройство открывает мне то, «что я знал с самого начала»: весь мир уже пробужден, и только мое «я» пребывало в иллюзии. Поэтому мир не меняется, оставаясь прежним в своей таковости: даже неведение — это материал, из которого строится его, мира, пробуждение.

С этой перспективы все выглядит так, что нет «необходимости ничего править» (разве что когда приходится отстаивать свою идентичность, но это уже политика).

<sup>1</sup> См. наст. изд. С. 184.

В голливудском фильме «Троя» (2004) Ахиллес высказывается в том духе, что человеку дано больше, чем богам, потому что ему ведома и жизнь, и смерть, боги же знают только жизнь. В этом смысле непросветленный человек подобен богу, но еще не ведает этого. «Заблуждение и просветление отличаются друг от друга только в плане перспективы» не в том смысле, как на них посмотреть, но в том, с какой перспективы смотрят они. То, что ван дер Брак противопоставляет просветление мистике можно объяснить так, что *тайна, которая открывается в результате просветления, состоит в отсутствии тайны*. Однако с позиции неведения тайна есть и реальна сама собой, а с просветленной позиции видно и неведение, и просветление, состоящее в первую очередь в осознании тайны языка — его пустоты. Поэтому нет никакой иллюзии, а есть то, что есть. Пусты и дуалистичны понятия, а «древо жизни пышно зеленеет».

Осознание пустоты языка связывается с безмолвием и устранением мысли, а осознание пустоты пустоты возвращает в сферу языка и мышления. С точки зрения Догэна, просветление учит различать. В том числе просветление и неведение. Языку и мышлению теперь отводится надлежащее место, и если они используются, то творчески. Не случайно за опытами просветления, описанными в литературе, следует прилив поэзии. Оказывается, мир творю я и он принадлежит мне. Но это солипсизм самоориентированной перспективы, его можно определить как сильный антропоцентризм. Однако высшее просветление состоит в отмирании такого видения мира: «лев гибнет», и все возвращается на круги своя. Горы — снова горы. Поправка «и от Сына» (филиокве), внесенная Римом в формулу исхождения Святого Духа, с мироориентированной перспективы неверна. Однако это всего лишь формула, теория, логика. Православное понимание просто фиксирует эту разницу между Логосом и Творцом догматически.

В апории как таинственном расхождении логики и реальности, мысли и тела предпослан переход от поиска истины к поиску пути. Также и демистификация дзэн состоит в самом просветлении, самопреодолении дзэн, когда упраздняется тайна. С другой стороны, мистик обретает такое видение, которое не в состоянии выразить никакая догма. Поэтому мистика, как и апория, — это источник не только ересей, но и науки как опытного познания. Если после этого остается тайна, то она в причине, по которой люди делятся на мистиков и догматиков.

Несомненно одно: просветление имеет не только интеллектуальную, но и физиологическую сторону. Как передает мысль Ниситани ван дер Брак, «дзэн способен обогатить поиск в силу того, что прорыв, обеспечиваемый дзэнской медитацией, задействует человека тотально. В результате целостной опытной реализации самости раскрывается истина относительно ее природы, не укладывающаяся в пределы когнитивной области».

### *Заключение*

Если XX век — и на Западе, и, с некоторым отставанием, в России — узнал и вдохновился дзэн-буддизмом, пусть и не поняв его так, как понимает автор, много лет посвятивший дзэнской практике в школе сото, то еще более парадоксальным является то, что Европа (в широком смысле слова) долго не понимала своего мастера философского аскезиса Ницше. Европа была еще слишком юной для этого, да и для понимания вообще, поэтому посягнула на большее, чем потенциально смогла усвоить. А этот философ с молотом в руках, казалось, задавал своим современникам простой вопрос: что стоит ваша (и моя) философия (и мораль), если вы не живете в соответствии с ней? И методологически, и по существу такой подход, с точки зрения

Андре ван дер Брака, сближает Ницше с легендарным китайским мастером дзэн Линь-цзи (яп.: Риндзай), последователи и почитатели которого до сих пор составляют, наверное, большинство в дзэн-буддийском сообществе всего мира.

Для тех, кто был пленен концепцией внезапного просветления в стиле Линь-цзи (когда после длительной работы над коаном мгновенно спадают оковы неведения, налагаемые на сознание человека языковыми структурами, после чего открывается иллюзорность самости и единство с миром), но не знаком с сочинениями Догэна, ван дер Брак открывает дзэн-буддизм с новой и глубокой стороны, положенной этим японским мастером в основу школы сото. Догэн отстаивал, вопреки распространенным в буддизме взглядам, а точнее, развивая их, непрерывность просветления, в индивидуальном плане начинающегося с того же аскезиса, который берет за основу Ницше: самопреодоления, не требующего индивидуальной воли. Если хочешь что-то преодолеть, сядь в дзадзэн. Здесь приходят на ум параллели дзэн с квантовой механикой, фиксирующей такой же дуализм (дискретность и континуальность) света, как и просветления, и при этом наводящей мост между восточной и западной философией. Этот мост — твой дзадзэн.

Освальд Шпенглер полагал, что понятия одной культуры невозможно перевести на язык другой культуры. Язык обуславливает совершенно иное мироощущение. Однако в свете свойственного XX веку напряженного всматривания в язык Востока со стороны начавшего преодолевать свою самоуверенность Запада это мнение выглядит «человеческим, слишком человеческим». Если принимать за основу культурный подход к истории, то становится ясно, что культуры в своем духовном развитии проходят те же стадии, что и человеческий индивид. Поэтому, во-первых, свойственная европейскому XIX веку оценка буддизма, на которую

опирался Ницше и другие философы, демонстрирует явные «трудности перевода». Эти трудности связаны не столько с субстанциональной несовместимостью разных культур, но с разными фазами, в которых находятся сравниваемые культуры (Шпенглер говорил о «несовпадении ритмов»). И если можно в какой-то степени соглашаться со Шпенглером в том, что взаимопонимание между культурами невозможно, то это касается внешних культурных проявлений, связанных с языком и символикой. От всего внешнего стремился очистить европейскую культуру и мысль Ницше. И если (во вторых) следовать его логике, которая все коренные смыслы связывает с телом и бессознательной сферой, то много ли останется различий между западной культурой, в ходе философского аскезиса преодолевшей, по методу Ницше, ребяческую ориентацию на других (в том числе и на Дальний Восток) и самоориентированный декаданс, и какой-либо завершенной культурой Востока, взирающей с мироориентированной перспективы на своего западного партнера по диалогу? Глаза расположены горизонтально, а нос вертикально (как сказал Догэн, вернувшись из Китая) у всех людей планеты, поэтому если мир на всех один, то высшая, мироориентированная перспектива не может не совпадать. И это следует из приоритета, который Ницше и дзэн отводят телу.

Понимание мироздания одно, если я стою на позиции, признающей существование мира помимо содержания моего сознания (как по крайней мере равноправного партнера по диспозиции «палец, указывающий на луну»<sup>1</sup>). Мироориентированная перспектива открывает один мир, существующий для всех и трансцендентный для изолированной феноменологической реальности единичного мира-сознания. В первую очередь потому,

<sup>1</sup> Думается, Догэн согласился бы со следующей трактовкой «пальца, указывающего на луну»: се истина.

что иллюзорность суверенного сознания обнаруживается в мистическом опыте любой культуры. Поэтому диалог между эзотериками разных культур вполне возможен — через пустоту, по меньшей мере через пустоту языка как практику безмолвия, в результате которой прекращается суесловие.

Итогом эзотерического диалога должно быть согласие в истине, которая, с точки зрения Ницше, как обращает внимание ван дер Брак, «действительно существует». Однако на экзотерическом уровне можно поставить вопрос о том, чьи взгляды ближе к истине, Ницше или дзэн? Ван дер Брак подводит читателя к той мысли, что традиция дзэн имеет более веский аргумент в пользу своего мировоззренческого совершенства, и этот аргумент предоставляет дзэнская ортопраксия: дзадзэн. Отчасти поэтому Ницше (как и другие западные мыслители и художники, в чьем творчестве обнаруживаются дзэнские мотивы, стиль и понимание) действительно не может считаться мастером дзэн, несмотря на концептуальное сходство его философии с этой традицией и пройденный им путь самопреодоления. Однако объясняется это не его интеллектуальным потенциалом, а судьбой или кармой европейской культуры. С учетом того, что буддизм на полтысячи лет старше христианства, в котором как бы то ни было укоренен Ницше, в этом нет ничего удивительного с точки зрения цивилизационного подхода. Гэри Зукав, автор книги «Танцы мастеров У-ли»,<sup>1</sup> спросил мастера тай-цзи Ала Хуана о том, кто такой «мастер». «Мастер — это тот, кто начал раньше тебя», — ответил Ал Хуан.

Если вопрос о правоте вносит в диалог Ницше и дзэн состязательный аспект, то Ницше как представитель Запада в одиночку противостоит целой традиции (после того как одержал победу над своей). В мощи

<sup>1</sup> См.: Гэри Зукав. Танцы мастеров У-ли. С. 37.

его фигуры, кроме всего прочего, можно было бы усмотреть проявление культурной эксклюзивности Запада. Однако сам Ницше сделал решительный рывок для преодоления этой эксклюзивности, посягнувшей на превратно истолкованную «сверхчеловечность», которая на деле едва не обернулась самоизоляцией. Претензия на эксклюзивность является, естественно, односторонней иллюзией Запада: нам, «скифам» «внятно все», чем гордится европейский ум, и много больше в плане открытости миру, а прежде всего (здесь ван дер Брак совершенно прав), — Земле. Поэтому если человеку и суждено подняться на высшую ступень, для этого не будет достаточно воспетого Шпенглером порыва за горизонт и в космическую даль, а потребуются углубление в земную сущность человека. От нее в ужасе отшатнулся Фауст, сам же вызвавший этот дух, который задал ему презрительный вопрос: «Но что за страх позорный, / Сверхчеловек, тобою овладел?»

В плане содержания философия будущего требует инклюзивности и перспективизма, а с практической стороны — если не телесного, целомудренного, то для начала философского аскезиса как переоценки всех своих ценностей кастой философов и возвращения на Землю — наше небесное тело.

*Н. М. Селиверстов*

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие . . . . .	5
Благодарности . . . . .	18
Ключ к ссылкам . . . . .	20
Введение. Резюме . . . . .	23
ЧАСТЬ I. ПОДГОТОВКА СЦЕНЫ . . . . .	43
Глава 1. Буддизм Ницше . . . . .	45
Глава 2. Ницше и дзэн: предыдущие исследования . . . .	57
Глава 3. Философии самопреодоления Ницше и дзэн . .	71
ЧАСТЬ II. ПРАКТИКИ САМОПРЕОДОЛЕНИЯ . . . . .	87
Глава 4. Ницше и Нагарджуна о самопреодолении воли к истине . . . . .	89
Глава 5. Ницше и Линь-цзи об истине и воплощении . .	111
Глава 6. Ницше и Догэн о телесном самосовершенствовании . . . . .	128
Глава 7. Самопреодоление эго . . . . .	163
ЧАСТЬ III. ПРОСВЕТЛЕНИЕ . . . . .	193
Глава 8. Самопреодоление искупления и просветления . .	195
Глава 9. Дитя . . . . .	227
Глава 10. Ниситани о Ницше: самопреодоление воли к власти . . . . .	252
ЧАСТЬ IV. САМОПРЕОДОЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ . . . . .	275
Глава 11. Экзотерика и эзотерика . . . . .	277
Глава 12. Переоценка всех ценностей . . . . .	300
Эпилог. По направлению к философии будущего . . . . .	320
Библиография . . . . .	322
Именной указатель . . . . .	338
Предметный указатель . . . . .	341
Об авторе . . . . .	352
<i>Н. М. Селиверстов</i> . К слову об истине. Послесловие переводчика . . . . .	353



*Научное издание*

Андре ван дер Брак

НИЦШЕ И ДЗЭН

САМОПРЕОДОЛЕНИЕ БЕЗ САМОСТИ

Редактор издательства *Н. М. Пак*

Художник *П. Палей*

Технический редактор *О. В. Новикова*

Корректоры *Н. И. Журавлева* и *А. К. Рудзик*

Компьютерная верстка *О. В. Новиковой*

Подписано к печати 01.02.2017.

Формат 84 × 108 <sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага офсетная.

Гарнитура Академическая. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 20.2. Уч.-изд. л. 16.8.

Тираж 500 экз. Тип. зак. № 3011

Издатель: Санкт-Петербургский филиал

ФГУП «Издательство «Наука»

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Адрес для корреспонденции:

199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1

[main@nauka.nw.ru](mailto:main@nauka.nw.ru)

[www.naukaspb.com](http://www.naukaspb.com)

ISBN 978-5-02-039580-0



9 785020 395800

# Ницше и ДЗЭН

## САМОПРЕОДОЛЕНИЕ БЕЗ САМОСТИ

**На страницах книги Андре ван дер Брака вступают в диалог западная философия в лице Фридриха Ницше и буддийская философско-сотериологическая практика, представленная Нагарджуной, Линь-цзи и Догэном.**

По мнению автора, стадии индивидуального духовного развития, которые прослеживаются в философском аскезисе Ницше, и дзэн-буддийская практика концептуально схожи.

Андре ван дер Брак не дает ответа на один из главных философских вопросов: «Что есть истина?», но переводит его из теоретической плоскости в практическую: индивидуальный поиск Истины закономерно сменяется поиском и обретением Пути.

