

UDC 14(520)

*Nishida Kitaro*

**AN INQUIRY INTO THE GOOD. PART II, CHAPTERS 8–10. PART III, CHAPTER 1 /  
TRANSLATION FROM JAPANESE, INTRODUCTORY ARTICLE  
AND COMMENTARIES BY S. KAPRANOV**

*Sergiy Kapranov*

PhD (Philosophy), Senior Researcher

A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine

4, Mykhailo Hrushevskiy St., Kyiv, 01001, Ukraine

[s\\_kapranov@yahoo.com](mailto:s_kapranov@yahoo.com)

ORCID: 0000-0003-0320-0991

This publication presents the Ukrainian translation of chapters 8–10 of the second part and chapter 1 of the third part of the work *Zen-no Kenkyu (The Study of the Good)* by Nishida Kitaro, a prominent Japanese philosopher of the 20<sup>th</sup> century, the founder of modern Japanese philosophy. In these chapters, Nishida completes his analysis of the concept of reality, starting from the concept of pure experience, which was introduced and explained in detail in the first part of the work. Chapter 8 examines the concept of nature. In it, Nishida criticizes the idea of nature as a purely material objective reality – it is, in his opinion, nothing more than an abstract concept. He rejects the mechanistic reductionism characteristic of contemporary natural science. Nature, the philosopher believes, should be considered as a concrete reality given in direct experience. Nature, like its individual phenomena, has a kind of self, which can be intuitively understood by artists. Chapter 9 is devoted to the spirit. According to Nishida, “subjective spirit separated from objective nature” is likewise an abstraction. The spirit is the “unifying activity of reality”, it exists in everything, but in inanimate natural phenomena and even in plants it has not yet manifested itself. According to Nishida, evolution consists in ever greater actualizations of the spirit. Further developing the dialectic of objective and subjective, the Japanese philosopher claims that at the highest stage of development, the spirit becomes objective: in order to know the truth, one must get rid of one’s subjective self. Very much in the spirit of Zen Buddhism, though without mentioning it, Nishida says that the greatest individuals are those who have gotten rid of the self. Chapter 10 concludes the second part of the book, in which Nishida examines the concept of God. Such a concept was new for Japanese thought of the Meiji era. Nishida considers the concept of God to be universal for all eras and cultures. He examines the three known proofs of God’s existence – cosmological, teleological, and moral – but criticizes them all. According to Nishida, the real proof of the existence of God should be sought in the depths of our soul, in our direct experience. The apophatic theology of Nicholas of Cusa and the Christian mysticism of Jacob Böhme are close to Nishida. The third part begins with a chapter dedicated to the notion of conduct.

**Keywords:** Japan; Japanese philosophy; Kyoto School; Nishida Kitaro; pure experience

*Nishida Kitaro*

**ДОСЛІДЖЕННЯ БЛАГА. ЧАСТИНА ІІ, ГЛАВИ 8–10. ЧАСТИНА ІІІ, ГЛАВА 1 /  
ПЕРЕКЛАД З ЯПОНСЬКОЇ, ВСТУПНА СТАТТЯ  
ТА КОМЕНТАРІ С. В. КАПРАНОВА**

Ми продовжуємо публікацію перекладу праці видатного японського філософа ХХ ст., засновника школи Кіото Нісіді Кітаро<sup>1</sup> (西田幾多郎, 1870–1945) “Дослі-

© 2024 S. Kapranov; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

дження блага”. У цьому номері пропонуємо читачеві три останні глави другої частини<sup>2</sup>. Розглянувши в першій частині поняття чистого досвіду, у другій частині Нісіда перейшов до реальності, яка відкривається в чистому досвіді. Філософ стверджує, що єдина реальність, дана нам безпосередньо, – це феномени свідомості; у цій реальності немає поділу на суб’єкт та об’єкт, а також на знання, почуття та воління. Істинна реальність, за Нісідою, встановлюється шляхом диференціації цілого, “саморозгортання єдиного” і завжди має однакову фундаментальну форму – єдність у розмаїтті, яка неодмінно включає протилежності. Усе це викладено у главах 1–7 другої частини<sup>3</sup>.

Глава 8 розглядає поняття природи. У ній Нісіда критикує уявлення про природу як про чисто матеріальну об’єктивну реальність – це, на його думку, не більш ніж абстрактний концепт. Він відкидає механістичний редукціонізм, характерний для тогочасної природничої науки. Природу, вважає філософ, слід розглядати як конкретну реальність, дану в безпосередньому досвіді. Природа, як і окремі її явища, має свого роду “я”, яке можуть інтуїтивно осягнути митці (тут Нісіда посилається на Гете).

Глава 9 присвячена духу, який у західній філософії XIX ст. зазвичай протиставляли природі. Проте, на думку Нісіди, “суб’єктивний дух, відокремлений від об’єктивної природи”, є так само абстракцією. Дух – це “об’єднувальна активність реальності”, він існує в усьому, проте в неживих природних явищах і навіть у рослинах він ще не виявляється актуально. За Нісідою, еволюція полягає в дедалі більшій актуалізації духу. Розвиваючи далі діалектику об’єктивного і суб’єктивного, японський філософ стверджує, що на найвищому щаблі розвитку дух стає об’єктивним: щоб пізнати істину, треба позбутися свого суб’єктивного “я”. Цілком у дусі дзенбуддизму, хоча й без згадки про нього, Нісіда каже, що найвеличними особистостями є ті, хто позбувся свого “я”, – це Будда та Ісус Христос.

Завершує другу частину книги глава 10, у якій Нісіда розглядає поняття Бога. Хоча він використовує слово *ками* 神, йдеться тут не про одне з божеств синто, а про єдиного Бога в тому сенсі, як розуміли в західній філософії – не лише релігійній, а й світській: у Декарта, Спінози, Канта тощо. Таке поняття було новим для японської думки доби Мейдзі (про це ми докладніше писали в окремій статті [Капранов 2021]). Слід зазначити, що поняття “Бог” Нісіда розглядає широко, включаючи сюди й індійського Брахмана, і навіть Будду (наприкінці книги він використовує вираз “Будда або Бог”, 仏もしくは神 [西田2001, 245–246]). Нісіда, як і його сучасники – релігієзнавці Ендрю Ленг та Вільгельм Шмідт<sup>4</sup>, – вважає поняття Бога універсальним для всіх епох і культур. Він розглядає три відомі докази існування Бога – космологічний, телеологічний та моральний, проте їх усі критикує. На думку Нісіди, справжній доказ існування Бога слід шукати в глибині нашої душі, у нашому безпосередньому досвіді. Нісіді близькі апофатична теологія Миколи Кузанського і християнська містика Якоба Беме. До поняття Бога Нісіда ще повернеться в заключній, четвертій частині книги, де присвятить йому значно більше уваги.

Частина III присвячена поняттю “благо”, яке є титульним для книги. Вона починається з аналізу поведінки, яку Нісіда розуміє як “дії з ясно усвідомленою метою”. З такого визначення логічно випливає, що головне в поведінці – феномени свідомості, які її визначають, а це насамперед воля. Далі філософ доходить висновку, що воля – це різновид апперцепції, і розглядає відмінності волі від мислення, уяви, а також асоціацій і злиття уявлень. Цікаво, що в цій главі немає жодного посилання на західних мислителів, натомість є посилання на китайського неоконфуціанця Ван Янміна (王陽明, 1472–1528), який стверджував, що знання та дія – єдині. Ця думка, майже точно процитована, але без згадки автора, вже нам зустрічалася раніше, у главі 3 другої частини [Нісіда 2023а, 189]. Ще одне свідчення зв’язку з традиційною східноазійською думкою – твердження, що найвищий рівень мистецтва

досягається, коли зникає “я” художника і він зливається з об’єктом своєї творчості. Можна згадати висловлювання великого японського поета Мацуо Басьо (松尾芭蕉, 1644–1694) “Вчись сосни в сосни, бамбука – у бамбука. Залиш самого себе. Цю істину не досягнути, якщо не подолати себе” (цит. за: [Бреславец 1981, 29]). Це діаметрально протилежне західному погляду на мистецтво як самовираження “я” художника.

Переклад зроблено за виданням [西田 2001]. Українською мовою публікується вперше.

\* \* \*

## Частина II. Реальність

### Глава 8. Природа

Реальність існує лише одна, але вона постає в різних формах залежно від поглядів на неї. Якщо сказати “природа”, то ми думаємо про об’єктивну реальність, цілком незалежну від нашої суб’єктивності, проте, строго кажучи, така природа – абстрактний концепт, а зовсім не справжня реальність. Сутність природи – це факт безпосереднього досвіду, у якому суб’єкт і об’єкт все ще не розділені. Наприклад, те, що ми сприймаємо як справжні трави й дерева, це трави й дерева, що мають живі кольори та форми, це наші інтуїтивні факти. Лише коли ми з цієї конкретної реальності подумки видалимо суб’єктивну діяльність, то можемо думати: “Чи це чисто об’єктивна природа?” А природа в так званому найбільш точному науковому сенсі – це те, що вийде, якщо довести такий спосіб мислення до крайньої межі, – дещо найабстрактніше, себто найбільш далеке від справжнього стану реальності.

Природа – це те, що залишається, коли з конкретної реальності видалено суб’єктивний аспект, тобто об’єднувальну діяльність. Тому в природі немає “я”. Природа лише приводиться в рух ззовні згідно із законом необхідності, вона не може спонтанно діяти сама по собі. Тому єдність зв’язків природних феноменів не внутрішня, як у духовних феноменів, а просто випадковий зв’язок у часі та просторі. Закони природи, отримані за допомогою так званого закону індукції, – це просто припущення, що оскільки деякі два види феноменів незмінно з’являються один за одним, то один з них є причиною іншого, і як би далеко не сягав розвиток природничих наук, ми не зможемо отримати кращого пояснення, ніж це. Воно лише стає все більш детальним, до того ж всеосяжним.

Тенденція науки в наш час – прагнути до якомога більшої об’єктивності. Тому й виходить, що психологічні явища треба пояснювати фізіологічно, фізіологічні – хімічно, хімічні – фізично, а фізичні – механічно. Що ж таке чисто механістичне пояснення, яке лежить в основі такого підходу? Чиста матерія – це реальність, яку ми аж ніяк не можемо досвідчити, однак навіть якби ми могли її якоюсь мірою досвідчити, тоді це мало б бути щось, що з’являється в нашій свідомості як її феномен. Але ж усе, що з’являється як факти свідомості, суб’єктивне, його не можна назвати чисто об’єктивною матерією, чиста матерія не має позитивних якостей, які ми можемо сприйняти, вона наділена лише чисто кількісними характеристиками на кшталт просторового та часового руху, вона не більш ніж цілком абстрактний концепт, подібно до математичного поняття.

Матерію розуміють як щось, що заповнює простір і начебто може бути сприйняте безпосередньо, але протяжність речей, про яку ми можемо думати конкретно, це не більш ніж феномен свідомості дотику і зору. Не можна сказати, що те, що в нашому сприйнятті видається великим, неодмінно містить більше матерії. Це тому, що з погляду фізики кількість матерії визначається, врешті, величиною її сили, тобто її виводять з функціональних зв’язків між речами, це в жодному разі не є інтуїтивний факт.

Ба більше, якщо, як описано вище, мислити природу чисто матеріально, тоді немає відмінності між живими істотами, як-от тваринами чи рослинами, немає нічого,

крім дії механічної енергії, яка всюди однакова, і природні явища втрачають усі свої особливості й значення. Люди також не відрізняються від грудок землі. Проте справжня природа, яку ми насправді досвідчуємо, аж ніяк не є абстрактним концептом на кшталт вищеописаного, отже, це не є всього лише дія однорідної механічної сили. Тварини – це тварини, рослини – це рослини, а мінерали – це мінерали, кожне створіння – це конкретний факт зі своїми особливими характеристиками та значенням. Речі, які ми називаємо горами, річками, травами, деревами, комахами, рибами, птахами та звірами, всі мають свою індивідуальність, їх можна пояснювати з різних поглядів і в різний спосіб, але природа в сенсі безпосередньо даних інтуїтивних фактів залишається цілком непорушною.

Ми зазвичай вважаємо, що чисто механічна природа – це і є справжня об'єктивна реальність, а конкретна природа, дана в безпосередньому досвіді, – це суб'єктивний феномен, проте ці ідеї породжені припущенням, що всі феномени свідомості – це суб'єктивні феномени нашого “я”. Але, як було вже неодноразово сказано, ми не можемо жодним чином мислити реальність, відірвану від феноменів свідомості. Якщо ми кажемо, що щось є суб'єктивним тому, що воно пов'язане з феноменами свідомості, тоді чисто механічна природа так само суб'єктивна, бо ми не можемо думати про такі речі, як час, простір та рух, у відриві від феноменів нашої свідомості. Вони об'єктивні лише відносно, а не абсолютно.

Природа як справді конкретна реальність не з'являється без певної об'єднувальної діяльності. Природа також має свого роду “я”. Одна рослина, одна тварина, різноманітні метаморфози та рухи, у яких вони являються, – це не лише поєднання або механічні рухи безглуздої матерії, бо кожне з них є невіддільною частиною цілого, інакше кажучи, кожне слід розглядати як вияв об'єднувального “я”. Наприклад, лапи, ноги, ніс, рот та інші частини тіла тварини тісно пов'язані з метою виживання, і поза цим їхній сенс неможливо зрозуміти. Щоб хоч трохи пояснити феномени рослин і тварин, треба в такий спосіб постулювати об'єднувальну силу природи. Біологи пояснюють усі феномени живих істот в термінах життєвих інстинктів. Ця об'єднувальна активність наявна не тільки в живих істотах, а й певною мірою вже в неорганічних кристалах. А саме всі мінерали мають особливі кристалічні форми. “Я” природи, тобто її об'єднувальна активність, стає дедалі яснішою, якщо рухатись від неорганічних кристалів до таких організмів, як рослини та тварини (істинне “я” з'являється, лише коли доходимо до духу).

З погляду строго механістичного пояснення сьогоднішньої науки цілеспрямований розвиток живих організмів врешті має бути пояснений законами фізики та хімії. А саме виходить, що це всього лише випадковий результат. Проте така думка призводить до нехтування фактами, і тому науковці намагаються пояснити цей розвиток через припущення існування потенційної енергії. А саме вони кажуть, що яйця чи насіння живих істот має потенційну енергію, завдяки якій розвиваються відповідні істоти, а ця потенційна енергія відповідає об'єднувальній силі природи, про яку зараз ідеться.

Якщо в поясненні природи припустити, крім механічної енергії, дію такої об'єднувальної сили, ці два пояснення не мають суперечити одне одному. Навпаки, обидва вони можуть доповнювати одне одного для повного пояснення природи. Візьмемо тут як приклад бронзову статую: хоча її матеріал – бронза – підвладний законам фізики та хімії, але ж не треба розглядати статую просто як брилу з бронзи, це витвір мистецтва, який виражає наші ідеали. Тобто він з'явився завдяки об'єднувальній силі наших ідеалів. Проте об'єднувальна активність ідеалів та закони фізики й хімії, які керують матеріалом самим по собі, належать до різних сфер і аж ніяк не мають вступати в конфлікт.

Існує вищеописане об'єднувальне “я” – і тоді природа має мету, набуває сенсу і вперше стає справді живою природою. Об'єднувальна сила, яка є життям такої

природи, не абстрактний концепт, штучно створений нашим мисленням, а, навпаки, факт, який постає в нашій інтуїції. Коли ми бачимо улюблену квітку або тварину-улюбленицю, то одразу ж схоплюємо певний об'єднувальний чинник у її цілісності. Це і є "я" цієї речі, ноумен цієї речі. Митці – це люди, які мають найвидатнішу інтуїцію. Вони з першого погляду проникають в істинну сутність речі, схоплюють її об'єднувальний чинник. Вони виражають не поверховий факт, а незмінну ноуменальну реальність, сховану глибоко в підґрунті речей.

Гете занурився в дослідження живого і став предтечею сучасної теорії еволюції. Згідно з його теорією, за природними явищами стоїть первинний феномен – *Urphänomen*. Поети його сприймають інтуїтивно. Різноманітні рослини і тварини – це варіації прафеноменів, первинної рослини і первинної тварини. Фактично в сьогоднішніх рослинах і тваринах міститься незмінний взірець. Спираючись на цю теорію, Гете доводив, що всі живі істоти розвинулися еволюційним шляхом.

У такому разі що таке об'єднувальне "я", приховане за природою? Оскільки ми мислимо природні явища як чисто об'єктивні, не пов'язані з нашою суб'єктивністю, то й ця об'єднувальна сила природи вважається чимось непізнаним, недосяжним для нас. Проте, як було вже показано, в істинній реальності суб'єктивність та об'єктивність нероздільні, і справжня природа – не просто абстрактний концепт, як-от її об'єктивна сторона, а конкретний факт свідомості, який включає і суб'єкт, і об'єкт. Тож об'єднувальне "я" не щось непізнане, зовсім не пов'язане з нашою свідомістю, насправді це об'єднувальна діяльність нашої свідомості. Отже, наше розуміння сенсу й мети природи існує завдяки суб'єктивній єдності ідеалів, почуттів і волі нашого "я". Наприклад, ми добре розуміємо фундаментальний сенс, закладений в основі різних органів тварин та їхньої поведінки, тому що ми його безпосередньо інтуїтивно сприймаємо нашими почуттями й волею, і якби в нас не було почуттів та волі, ми б цього зовсім не могли зрозуміти. Чим глибшими й ширшими стають наші ідеали, почуття і воління, тим більше стаємо ми здатними розуміти істинний сенс природи. Врешті, наша суб'єктивна єдність і об'єктивна об'єднувальна сила природи в засаді тотожні. Якщо розглядати це об'єктивно, то це буде об'єднувальна сила природи, а якщо суб'єктивно, то це єдність знання, почуттів і воління нашого "я".

Дехто вірить, наче фізичні сили аж ніяк не пов'язані з нашою суб'єктивною єдністю. Звісно, це може бути найнезначніша єдність, проте й вона не зовсім відокремлена від суб'єктивної єдності, і коли ми кажемо, що в матерії є сила, яка виконує різні функції, то це, інакше кажучи, означає, що ми розглядаємо вольову діяльність нашого "я" в об'єктивному аспекті.

Зазвичай вважають, що те, що ми виводимо сенс природи з ідеалів, почуттів та волі нашого "я", це просто висновок за аналогією, а тому не є надійною істиною. Проте це походить з думки, що суб'єктивність та об'єктивність незалежні одна від одної та від погляду на дух і природу як на два види реальності. А з позиції чистого досвіду треба прямо розглядати їх як тотожні.

## Глава 9. Дух

Природа на перший погляд видається незалежною від духу чисто об'єктивною реальністю, але насправді її неможливо відокремити від суб'єктивності. Так звані природні явища, якщо подивитися на їхній суб'єктивний аспект, себто аспект об'єднувальної активності, все це феномени свідомості. Наприклад, тут є камінь; якщо вважати, що цей камінь з'явився завдяки силі певної незбагненої реальності, незалежної від нашої суб'єктивності, тоді він стає природою. Проте якщо на цей камінь подивитися прямо як на факт безпосереднього досвіду, то він не є просто об'єктивно незалежною реальністю, а поєднанням наших чуттів – зору, дотику тощо, тобто це феномен свідомості, який постав завдяки єдності нашої свідомості.

Отже, якщо розглядати так звані природні явища, повернувшись до основи безпосереднього досвіду, то всі вони постають як феномени свідомості нашого “я”, які з’явилися завдяки суб’єктивній єдності. Коли ідеалісти кажуть, що світ – це наші ідеї, вони дивляться з цієї ж позиції.

Дехто вірить, що коли ми бачимо один той самий камінь, то кожен має однакову ідею його. Проте насправді ці ідеї відрізняються залежно від характеру та досвіду кожної людини. Тому конкретна реальність цілковито суб’єктивна й індивідуальна, а так звана об’єктивна реальність зникає. Те, що зветься об’єктивною реальністю, не більш ніж абстрактне поняття, яке всі поділяють.

Що ж тоді таке те, що ми зазвичай зємо духом, протиставляючи його природі? Себто що таке суб’єктивний феномен свідомості? Так звані духовні феномени – це просто об’єднувальний аспект реальності, тобто її активний аспект, розглянутий абстрактно. Як сказано раніше, у реальності, якою вона є насправді, немає жодної відмінності між суб’єктивністю та об’єктивністю, духом та матерією, але, щоб реальність постала, потрібна об’єднувальна активність. Ця об’єднувальна активність у засаді не відокремлена від реальності, хоча, коли ми розглядаємо її абстрактно і мислимо її як щось протиставлене об’єднаним об’єктам, вона стає тим, що зветься духовним феноменом. Наприклад, зараз є деяке відчуття, але воно не існує незалежно, воно неодмінно постало як протилежність іншого, тобто в порівнянні з іншим та як відмінне від нього. Ця відмінність порівняння і розрізнення, а власне об’єднувальна активність, і є тим, що ми називаємо духом. Отже, чим більше ця активність розвивається, тим відмінність між духом та матерією стає помітнішою. У дитинстві наш дух природний, а тому активність суб’єктивності слабка. Коли ми зростаємо, об’єднувальна активність розквітає, і ми усвідомлюємо свою душу як відмінну від об’єктивної природи.

Зазвичай ми думаємо, що те, що є нашим духом, це незалежна реальність, відокремлена від об’єктивної природи. Проте так само, як чисто об’єктивна природа, окрема від суб’єктивної єдності духу, є абстрактним поняттям, так само абстрактним поняттям є й чисто суб’єктивний дух, відокремлений від об’єктивної природи. Є те, що об’єднується, і є активність, яка об’єднує. Навіть якщо припустити, що існує сутність духу, яка відчуває дії речей у світі, то існує річ, яка функціонує, і душа, яка її відчуває. Дух, який не функціонує, як і речі, які не функціонують, непізнаваний.

У такому разі яка причина того, що об’єднувальна активність реальності відокремлена від її змісту, себто того, що має бути об’єднане, і чому вона з’являється неначе незалежна реальність? Це, поза сумнівом, виникає завдяки суперечностям і конфліктам різних єдностей усередині реальності. У реальності є різні системи, тобто різні єдності; коли ці систематичні єдності конфліктують між собою та суперечать одна одній, то ці єдності ясно з’являються у свідомості. Де є конфлікти і суперечності, там є дух, а де є дух, там є конфлікти й суперечності. Наприклад, якщо розглянути діяльність нашої волі, коли немає конфлікту між мотивами, то вона не-свідома, тобто близька до так званої об’єктивної природи. Та щойно конфлікт між мотивами стає більш виразним, воля ясно усвідомлюється, і можна відчути свою душу. У такому разі звідки в системі беруться конфлікти та суперечності? Вони виникають із самої реальності. Як було сказано, реальність, з одного боку, є безкінечним конфліктом, і водночас вона, з іншого боку, є безкінечною єдністю. Конфлікт – це невіддільна зворотна сторона єдності. Завдяки конфлікту ми просуваємось до ще більшої єдності. Наш дух – об’єднувальна активність реальності – усвідомлює себе не тоді, коли ця єдність функціонує, а коли є конфлікт.

Коли ми досягаємо зрілості в якомусь мистецтві, тобто коли ми досягаємо єдності реальності, ми несвідомі, себто не знаємо власної єдності. Проте, коли ми намагаємося сягнути ще глибше, виникає конфлікт із тим, чого ми досягли раніше, і тут ми знову стаємо свідомими, бо свідомість завжди народжується з таких конфліктів.

Там, де є дух, неодмінно є й конфлікт, і це слід розуміти в тому сенсі, що дух супроводжують ідеали. Ідеали означають суперечність і конфлікт з актуальним (оскільки наш дух виявляється завдяки конфлікту, у душі завжди є страждання, і твердження песимістів, що наш світ – це світ страждань, містить децицію істини).

Якщо розглядати наш дух як об'єднувальну активність реальності, то треба сказати, що в реальності існує єдність усього, тобто що в ній в усьому є дух. На якій підставі ми розрізняємо живе і неживе, наділене духом і те, у чому духу немає? У строгому сенсі можна стверджувати, що дух існує всюди в реальності; як було вже сказано, у природі також є об'єднувальне “я”, а це і є об'єднувальна сила, тотожна нашому духу. Наприклад, якби тут з'явився феномен свідомості – дерево, ми б, звичайно, подумали, що це об'єктивна реальність, створена природними силами, але якщо розглядати це дерево як систему феноменів свідомості, тоді воно створене об'єднувальною активністю свідомості. Проте в так званих бездушних речах об'єднувальне “я” ще не виявилось в актуальності як факт безпосереднього досвіду. Дерево саме по собі не усвідомлює об'єднувальної активності “я”, його об'єднувальне “я” міститься у свідомості іншого, а не в самому дереві, тобто дерево – лише річ, об'єднана ззовні, воно ще не об'єднане внутрішньо. З цієї причини його ще не можна назвати незалежною, самодовершеною реальністю. У тварині ж, навпаки, внутрішня єдність, себто “я”, виявляє себе актуально, і ми можемо розглядати всі різноманітні феномени тварин (наприклад, їхні форми або поведінку) як вияви цієї внутрішньої єдності. Усе в реальності постає завдяки єдності, а в душі єдність з'являється як ясний факт. У душі реальність вперше стає досконалою реальністю, тобто незалежною, самодовершеною реальністю.

У так званих бездуховних речах єдність надана ззовні, отже, вона не є внутрішньою єдністю “я”. Тому ця єдність може змінюватися залежно від глядача. Наприклад, зазвичай думають, що існує єдина реальність, що зветься деревом, проте, якщо поглянути очима хіміка, дерево – органічні сполуки, всього лише зібрання хімічних елементів; можна сказати, що окремої реальності, яка зветься деревом, не існує. Але ми не можемо в такий самий спосіб розглядати дух тварин, хоча й можливо розглядати фізичне тіло тварини, так само як і рослину, як хімічну сполуку, дух як такий не може бути змінений за бажанням глядача; яку б інтерпретацію ми не запропонували, фактично він виражає непорушну єдність.

Згідно із сучасною еволюційною теорією, розвиток відбувається від неорганічних речовин до рослин, далі до тварин і врешті до людей, тож можна сказати, що реальність поступово виражає свою приховану сутність як актуальну дійсність. Лише в розвитку духу вперше виявляється фундаментальний характер становлення реальності. Як казав Ляйбніц, еволюція (evolution) – це інволюція (involution).

Наше “я”, об'єднувач духу, – це фундаментальна об'єднувальна активність реальності. Згідно з однією школою психології, “я” – це просто сукупність ідей і почуттів, поза якою жодного “я” не існує, але це погляд лише з аналітичного боку, він нехтує аспектом єдності. Якщо аналізувати всі речі, то об'єднувальну активність знайти неможливо, але ігнорувати її з цієї причини неможливо. Речі виникають завдяки єдності, ідеї та почуття також перетворюються на конкретну реальність завдяки силі об'єднувального “я”. Звідки ж взялася ця об'єднувальна сила, а саме “я”? Коротко кажучи, це вияв об'єднувальної сили реальності, тобто вічна, незмінна сила. Саме тому наше “я” завжди відчувається творчим, вільним і безмежно активним. Як було сказано вище, те, що ми, зазирнувши всередину себе, можемо відчути як щось схоже на “я”, це не справжнє “я”. Таке “я” не може нічого здійснювати. Лише коли єдність реальності діє всередині, ми відчуваємо, що контролюємо реальність згідно з ідеалами нашого “я” і що це “я” залучене до вільної діяльності. Тоді об'єднувальна активність реальності безмежна, і тому ми відчуваємо, що наше “я” також безмежно й охоплює космос.

Може виникнути думка, що те, що тут названо об'єднувальною активністю реальності, з погляду чистого досвіду, про який я писав раніше, просто абстрактна ідея, а не факт безпосереднього досвіду. Проте факти нашого безпосереднього досвіду – не ідеї і не почуття, а дії волі, й об'єднувальна активність – неодмінний елемент безпосереднього досвіду.

Досі ми розглядали дух як протилежність природи, відтак спробуємо трохи поміркувати про зв'язки між духом та природою. Якщо наш дух – це об'єднувальна функція реальності, то на думку спадає, чи не існує особливої реальності, протилежної природі, проте насправді не існує об'єднувальної активності, окремої від об'єднуваного, як немає й суб'єктивного духу, окремого від об'єктивної природи. Сказати, що ми знаємо річ, значить лише, що “я” поєднане з нею. Коли ми бачимо квітку, саме “я” стає квіткою. Дослідити квітку й пояснити її засадничу природу означає відкинути всі суб'єктивні здогадки “я” і в такий спосіб поєднатися із засадничою природою квітки як такої. У разі, коли ми розглядаємо розум<sup>5</sup>, він аж ніяк не суб'єктивна фантазія, бо розум не лише спільний для всіх людей, а й фундаментальний принцип, завдяки якому справді постає об'єктивна реальність. Непорушна істина досягається завдяки тому, що ми постійно позбуваємося нашого суб'єктивного “я” і стаємо об'єктивними. Коротше кажучи, стверджувати, що наше знання стає глибшим, значить, власне, що ми поєднуємося з об'єктивною природою. Це стосується не тільки знання, а й волі. Чисто суб'єктивне не може нічого робити. Воля здатна реалізувати себе, лише коли слідує об'єктивній природі. Рухати воду – значить слідувати природі води, керувати людьми – значить слідувати людській природі, керувати собою – значить слідувати власній природі, наша воля дієва настільки, наскільки вона об'єктивна. Шак'ямуні та Христос через тисячі років мають силу вести безліч людей саме тому, що їхній дух був справді об'єктивним. Ті, у кого немає “я”, себто ті, хто знищив своє “я”, найвеличніші.

Ми зазвичай розрізняємо духовні феномени та матеріальні феномени в термінах внутрішнього та зовнішнього, думаючи про перші як про внутрішні, а про другі як про зовнішні. Проте така думка походить від довільного припущення, що дух перебуває всередині тіла, а якщо подивитися з погляду безпосереднього досвіду, то побачимо, що все суще – це феномени свідомості й поділу на внутрішнє та зовнішнє немає. Суб'єктивний дух, який ми називаємо внутрішнім, це дуже поверховий та слабкий дух, себто індивідуальна фантазія. На противагу йому великий, глибокий дух – це діяльність Всесвіту, поєднана з істиною Всесвіту. Тому такий дух сам супроводжує активність зовнішнього світу, і неможливо думати, начебто він не діє. Натхнення художника – приклад цього.

Насамкінець я хочу сказати кілька слів про радість і страждання людської душі<sup>6</sup>. Коли наш дух у довершеному стані, себто у стані єдності, ми відчуваємо насолоду, а коли він у недовершеному стані, стані роз'єднаності, ми відчуваємо страждання. Як було сказано вище, дух – це об'єднувальна активність реальності, а зі зворотного боку – цю єдність неодмінно супроводжують суперечності й конфлікти. У разі цих суперечностей та конфліктів ми завжди відчуваємо страждання, і безкінечна об'єднувальна активність негайно намагається позбутися їх і досягти ще більшої єдності. У цей час у нашому серці виникають різноманітні бажання та ідеали. Тоді, коли ми досягаємо більшої єдності, себто коли ми здатні задовольнити наші бажання й ідеали, ми відчуваємо насолоду. Отже, у насолоді неодмінно є страждання, а страждання, зі зворотного боку, неодмінно супроводжується насолодою, тож людська душа, певне, ніколи не може досягти абсолютної насолоди, але вона може зберігати безмежне щастя, коли завдяки зусиллю стане об'єктивною і з'єднається з природою.

Психологи кажуть, що те, що допомагає нашому життю, це насолода, а те, що йому заважає, це страждання. Оскільки життя – це розгортання засадничої природи



живих істот, тобто підтримання єдності “я”, то можна сказати: те, що підтримує єдність, це насолода, а те, що їй перешкоджає, це страждання.

Як було сказано раніше, дух – це об’єднувальна активність реальності, великий дух єднається з природою, і тому, коли ми сприймаємо наше мале “я” за наше “я”, ми відчуваємо багато страждання; коли “я” стає більшим і з’єднується з об’єктивною природою, ми відчуваємо щастя.

### Глава 10. Бог як реальність

Як видно з викладеного раніше, і те, що ми називаємо природою, і те, що зветься духом, не є двома цілковито відмінними видами реальності. Коротше кажучи, відмінність між ними є результатом різних способів розглядати ту саму реальність. Якщо глибоко розуміти природу, то в її підґрунті неможливо не знайти духовну єдність, навіть більше, цілісний істинний дух має бути духом, з’єднаним із природою, себто у Всесвіті існує лише одна реальність. І ця єдина реальність, як було сказано раніше, це, з одного боку, безкінечне протистояння й конфлікт і водночас, з іншого боку, безкінечна єдність; одним словом, це незалежна, самодовершена, нескінченна активність. Основу цієї безкінечної активності ми називаємо Богом. Бог у жодному разі не перебуває за межами реальності, Бог – це саме підґрунтя реальності, Бог – це те, що стирає межу між суб’єктивним та об’єктивним, те, що об’єднує дух і природу.

У будь-яку епоху серед будь-яких народів немає такого, який не мав би слова “Бог”. Проте залежно від рівня знання та відмінностей у вимогах це слово витлумачують у різний спосіб. Багато так званих релігійних людей сприймають Бога наче велетенську людину, яка стоїть поза межами Всесвіту і водночас править Всесвітом. Але таке уявлення про Бога надзвичайно інфантильне, воно суперечить не лише сучасним науковим знанням, а й релігії, бо, на мою думку, ми, люди, не можемо зблизитися й досягти єдності в душі з таким Богом. Проте водночас я не можу, подібно до нинішніх радикально налаштованих науковців, вважати, що матерія – це єдина реальність і що фізична сила – це основа Всесвіту. Як уже було сказано, в основі реальності лежить духовний принцип, і цей принцип – Бог. Це збігається з фундаментальним положенням індійської релігії: Атман і Брахман тотожні. Бог – це великий дух Всесвіту.

Віддавна щодо доказів існування Бога відбувалися різноманітні дебати. Дехто стверджує, що, оскільки цей світ не міг початися з нічого, його мав хтось створити і такий творець світу і є Бог. Себто такі люди, спираючись на закон причини і наслідку, вважають Бога причиною світу. Дехто каже, що цей світ не виник випадково, що все в ньому має сенс, себто організоване з певною метою, і робить висновок, що має бути хтось, хто дав світу таку організацію, а саме що такий керівник Всесвіту і є Бог; тобто він мислить стосунки між світом і Богом подібно до стосунків між твором мистецтва і митцем. Усі вони намагаються довести існування Бога в аспекті знання, а також визначити якості Бога; крім того, є інші, які намагаються довести існування Бога зовсім окремо від знання, зважаючи на моральні вимоги. Згідно з їхніми твердженнями, ми, люди, маємо моральні потреби, тобто сумління, проте якби у світі не існувало великого контролера<sup>7</sup>, який заохочує до добра і карає за зло, то наша мораль була б безглуздою, саме тому неодмінно треба визнати існування Бога як хранителя моралі, – до прихильників таких поглядів належить Кант. Та чи справді ці докази доводять існування Бога? Кажуть, що оскільки світ повинен мати причину, то потрібно визнати існування Бога, та якщо цей доказ спирається на закон причинності, чи не можемо ми зробити ще один крок і спитати про причину Бога? А якщо сказати, що Бог безначальний і безкінечний і тому існує без причини, то чому неможливо сказати того самого про існування цього світу? Також із факту, що світ організований сприятливо згідно з певною метою, роблять висновок, що

має існувати правитель-всевідець, та для цього треба фактично довести, що абсолютно все суще у Всесвіті виникає доцільно, а це надзвичайно складна справа. Якщо без таких доказів існування Бога не можна довести, тоді існування Бога стає дуже недостовірним. Хтось у нього вірить, а хтось не вірить. Крім того, навіть якщо припустити, що цей факт доведений, ми все ще можемо думати, що у світі випадково склалося так, що все доцільно. Спроба довести існування Бога з моральних вимог ще слабша. Якщо є всевідаючий всемогутній Бог і він підтримує нашу мораль, ми, поза сумнівом, отримуємо в царині моралі величезну силу, проте, хоча для нашої поведінки так думати корисніше, це не доводить, що все так і має бути. Ми можемо навіть розглядати таку думку просто як хитрий прийом. Усі ці теорії намагаються довести існування Бога непрямом і ззовні, а отже, не доводять існування Бога як такого прямо, у безпосередньому досвіді “я”.

У такому разі в який спосіб можна знайти докази існування Бога у фактах нашого безпосереднього досвіду? У наших маленьких серцях, обмежених простором і часом, схована безмежна сила. Тобто в нас прихована безмежна об'єднувальна сила реальності, і тому, що ми маємо цю силу, ми можемо шукати істину Всесвіту в науці, можемо виразити істинний сенс реальності в мистецтві і можемо знати підґрунтя реальності, яка формує Всесвіт у глибині нашої душі, себто ми можемо досягнути справжній лик Бога. Безмежно вільна діяльність людської душі безпосередньо доводить існування Бога як такого. Як казав Якоб Беме, ми бачимо Бога “оберненими очима” (*umgewandtes Auge*)<sup>8</sup>.

Якщо ми шукаємо Бога у фактах зовнішнього світу, у кінцевому підсумку ми не уникнемо того, що цей Бог буде гіпотетичним. До того ж Бог, що перебуває за межами Всесвіту як його творець або керівник, не може бути названий воістину абсолютно безмежним Богом. Прадавня релігія Індії і містицизм, що процвітав у Європі в XV і XVI століттях, шукали Бога інтуїтивно в глибинах душі, і це я вважаю найглибшим знанням Бога.

У якій формі існує Бог? З одного погляду, як-от у Миколи Кузанського, Бог – суцільне заперечення, тоді як те, що можна стверджувати, себто те, що можна досягнути, не є Богом, бо, якщо щось можна досягнути, воно вже скінченне й не може виконувати безкінечну діяльність з об'єднання Всесвіту (*De docta ignorantia*, Cap. 24)<sup>9</sup>. З цього погляду Бог – цілковите Ніщо<sup>10</sup>. Але якщо так, то категорично не можна сказати, що Бог – просто ніщо. У підґрунті становлення реальності ясно функціонує нерухома об'єднувальна активність. Реальність насправді постала завдяки їй. Наприклад, де міститься закон, що сума всіх кутів трикутника дорівнює сумі двох прямих кутів? Ми не можемо ані бачити самого цього закону, ані чути його, але хіба ж не існує цього незаперечного закону? Далі, стоячи перед славетним твором живопису, ми бачимо, що щось у його цілості вражає чутливих людей як оживлене величним духом, але, якщо ми спробуємо відшукати причину в окремому об'єкті або сцені на цій картині, у нас нічого не вийде. Бог у цьому сенсі – об'єднувач Всесвіту, підґрунтя реальності, і просто тому, що Бог – Ніщо, немає місця, де немає Бога, і немає місця, де Бог не діє.

Тому, хто не розуміє математики, будь-які глибокі математичні теорії не дадуть анітрохи знання, а того, хто не розуміє красу, не вразить жоден витончений живопис; так само посереднім, поверховим людям існування Бога здається вигадкою, вони не бачать у ньому жодного сенсу, а тому релігію вважають непотрібною. Ті, хто бажає знати істинного Бога, неодмінно мають цілком присвятити себе духовній практиці й набути зір, здатний його пізнати. Для таких людей сила Бога у Всесвіті активно діє так само, як у шедеврї живопису діє дух митця, вона відчувається як факт безпосереднього досвіду. Це і є факт бачення Бога.

Викладене вище, мабуть, може справити враження, начебто Бог – холодна філософська сутність, яка зветься “основа єдності Всесвіту”, і вона не має жодного

стосунку до діяльності наших теплих почуттів і волі, але це зовсім не так. Як було сказано раніше, наші бажання виникають з пошуків великої єдності, і тому, коли ця єдність досягнута, відчувається радість. Так зване себелюбство індивіда насправді не що інше, як ця потреба єдності. Проте наш одвічно безмежний дух ніколи не задовольниться єдністю індивідуального “я”. Він неодмінно має йти далі й прагнути ще більшої єдності. Наше велике “я” включає й інших, і себе самого, тож ми виявляємо співчуття до інших, прагнемо злагоди та єдності нашого “я” з іншими. Наш альтруїзм – це потреба в такій надіндивідуальній єдності. Тому ми відчуваємо більший мир і радість у любові до інших, ніж у любові до себе. І Бог, єдність Всесвіту, справді є основою об’єднувальної активності. Він основа нашої любові, основа нашої радості. Бог – це безмежна любов, безмежна радість і мир.

### Частина III. Благо

#### Глава 1. Поведінка (розділ перший)

Гадаю, я вже більш-менш пояснив, що таке реальність, і тому перейдемо до практичних питань: що ми, люди, повинні робити, що таке благо, до чого зводяться людські вчинки. А я вважаю, що всі різноманітні феномени практичного аспекту людини можна узагальнити під назвою поведінки, і тому перед тим, як розглядати поставлені питання, спробуємо поміркувати, що то є поведінка.

Поведінка, якщо подивитися ззовні, це рух людського тіла, але він відрізняється від простого руху матерії, як-от коли тече вода або падає камінь. Це цілеспрямований рух, наділений свого роду свідомістю. Але його треба відрізнити від цілком несвідомих рефлекторних рухів живих організмів, які у своїх виявах виглядають наче цілеспрямовані, а також від інстинктивних дій доволі високорозвинених тварин, які хоч і до певної міри супроводжуються свідомістю і мають видиму мету, але вона все ще усвідомлена неявно. Поведінка означає дії з ясно усвідомленою метою. Ми, люди, маємо тіло, і тому нам притаманні такі ж рухи, як і у всіх матеріальних об’єктів, а також і рефлекторні рухи, й інстинктивні дії, але поведінка включає лише ті дії, які можна назвати особливою діяльністю нашого “я”.

Цю поведінку в багатьох випадках супроводжують рухи в зовнішньому світі, себто дії, та, звісно, найважливіша її частина – у внутрішніх феноменах свідомості, тому поміркуймо, які феномени свідомості з погляду психології є поведінкою. Поведінка, як було сказано вище, це дії, які виникають завдяки усвідомленій меті, себто це так звані навмисні дії. Проте якщо сказати “поведінка”, то це включає дії в зовнішньому світі, якщо ж сказати “воля”, то це вказує переважно на внутрішні феномени свідомості, тому розглядати феномени свідомості поведінки означає, власне, розглядати волю. Отже, у який спосіб виникає воля? Первісно наше тіло загалом створене так, щоб самому робити рухи, потрібні для збереження і розвитку свого життя, а свідомість зароджується відповідно до цих рухів, тому спочатку вона складається лише з почуттів горя та радості. Проте разом із тим, як уявлення про зовнішній світ поступово стають яснішими й активізується процес утворення асоціацій, рухи перестають бути несвідомими реакціями на стимули зовнішнього світу, натомість спочатку виникає уявлення про результат, а тоді його супроводжує уявлення про рух, який має стати засобом досягнення цього результату, щоб далі перейти до самого руху, – у такий ось спосіб виникає, власне, воля. Отже, щоб виникла воля, спершу має бути тілесна або духовна передумова, яка визначає напрям руху або, якщо казати про свідомість, напрям асоціацій. У свідомості це виявляється як імпульсивне відчуття певного роду. Не запитуючи, чи воно природжене, а чи набуте, його можна назвати силою волі, а тут ми його назвемо спонукою<sup>11</sup>. Крім того, цю спонуку має супроводжувати здобуте з досвіду або викликане асоціативно уявлення про результат, себто мета, точніше кажучи, ідея мети. У цей час поступово формується воля, тому назвемо це бажанням, себто першою стадією волі. Коли таке

бажання лише одне, то разом з уявленням про рух з'являється дія, та коли бажань два чи більше, то починається так зване змагання бажань, і найсильніше з них, посівши панівне місце у свідомості, виявляється в дії. Це зветься рішенням. Те, що зветься нашою волею, вказує на всю сукупність дотичних феноменів, але інколи воно може у вузькому сенсі означати процес у мить переходу до руху, зокрема щось на кшталт рішення. Головна частина поведінки насправді й міститься у волі як внутрішньому феномені свідомості, а зовнішні дії не є головною частиною поведінки. Якщо через якусь перешкоду дія не відбулася, але воля до неї справді була, то це можна назвати поведінкою, а якщо, навпаки, дія відбулася, проте жодної волі не було, то це поведінкою назвати не можна. Коли внутрішня активність свідомості є інтенсивною, то з'являється воля, яка від самого початку ставить за мету подію всередині свідомості. У такому разі, авжеж, це також можна назвати поведінкою. Хоча психологи й розрізняють внутрішнє і зовнішнє, усі феномени свідомості мають однаковий характер.

Вище було описано лише процес волі як основної частини поведінки, а зараз зробимо ще крок уперед – спробуймо пояснити, якого роду феноменом свідомості є воля і яке місце вона посідає у свідомості. З погляду психології воля – це процес об'єднання уявлень. Себто її можна вважати різновидом апперцепції. У свідомості є два процеси поєднання уявлень: один з них полягає в тому, що причина поєднання уявлень міститься в обставинах зовнішнього світу, а у свідомості напрям поєднання неясний, він відчувається пасивно – це зветься асоціацією; ще один полягає в тому, що причина поєднання міститься у свідомості, напрям поєднання ясно усвідомлюється і відчувається, що свідомість їх активно поєднує, – це зветься апперцепцією. Проте, як було сказано вище, воля насамперед включає ідею мети, яка визначає напрям поєднання уявлень, а відтак на основі попереднього досвіду з різних уявлень про рухи вибудовується поєднання уявлень, яке відповідає здійсненню “я”, і тому вся воля цілком є єдиним процесом апперцепції. Те, що воля – це процес об'єднання уявлень, ще ясніше видно у випадку змагання бажань. Так зване рішення – лише завершення цього об'єднання.

У такому разі який зв'язок між процесом апперцепції, який є волею, та іншими процесами апперцепції? Крім волі, до процесів апперцепції належать також мислення та уява. У цих процесах так само за основу береться якесь об'єднувальне уявлення, довкола якого уявлення об'єднуються в такий спосіб, щоб пасувати до їхньої мети, тому з огляду на форму активності уявлень ці процеси такі самі, як і воля. І все ж мета об'єднання в них не така сама, а тому й правила об'єднання відрізняються, тож їх вважають різними процесами свідомості. А зараз розгляньмо докладніше, у чому вони відрізняються, а в чому однакові. Почнемо з уяви і волі: якщо їх порівняти, то мета уяви – наслідування природи, а мета волі – власний рух. Отже, в уяві уявлення об'єднуються в такий спосіб, щоб бути узгодженими зі справжнім станом природи, а у волі вони об'єднуються в такий спосіб, щоб відповідати прагненням “я”. Але якщо добре поміркувати, то перед рухом волі неодмінно спочатку має виникнути уявлення про цей рух, а коли уявляємо певне явище природи, спочатку потрібно помислити, що ми самі стали ним. Однак те, що зветься уявою, у будь-якому разі уявляє зовнішню річ, а отже, “я” не може цілковито з нею з'єднатися, тому відчуває, що насправді не є нею<sup>12</sup>. Себто вважається, що уявити щось аж ніяк не те саме, що це здійснити. Та якщо зробити ще один крок у міркуваннях, то побачимо, що тут кількісна, а не якісна відмінність. Якщо це, скажімо, уява художника, який досягнув божественного рівня в мистецтві, тоді “я” в нього зникає, воно цілковито зливається з річчю, так, що активність речі відчувається як активність волі його “я”<sup>13</sup>. Окрім того, якщо порівняти мислення і волю, то мета мислення – це істина, і закони, які керують поєднанням уявлень у ньому, – це закони логіки. Та ми

не обов'язково воліємо те, що вважаємо за істину, і не обов'язково мислимо як істинне те, чого ми воліємо. Мало того, об'єднання в мисленні – це лише об'єднання абстрактних понять, а у випадку волі та уяви – об'єднання конкретних уявлень. У цьому пункті на перший погляд мислення і воля ясно відрізняються, ніхто їх не сплутає, та, якщо добре поміркувати, ця відмінність також не така вже непорушна, як видається. За волею завжди ховається відповідна причина. Навіть якщо прийняти, що ця причина не є досконалою, воля в будь-якому разі діє на підставі певної істини, себто постає завдяки мисленню. На противагу цьому, як підкреслював Ван Янмін, знання і дія тотожні<sup>14</sup>, справжнє знання неодмінно супроводжується здійсненням волі. Сказати “Я думаю так, але цього не хочу” значить насправді ще не знати. Якщо міркувати в такий спосіб, то три апперцепції – мислення, уява і воля – у засаді однакові об'єднувальні активності. Серед них мислення та уява – об'єднувальні активності, спрямовані на уявлення, пов'язані як із речами, так і з усіма аспектами “я”, а воля – об'єднувальна активність, спеціально спрямована лише на уявлення, пов'язані з діяльністю “я”. І навпаки, перші – це ідеальне, себто потенційне, об'єднання, а друге – актуальне об'єднання, себто, можна сказати, апогей об'єднання.

Я вже коротко описав місце волі в процесі апперцепції, а зараз розгляну її зв'язок з іншими видами поєднання уявлень, себто з їхніми асоціаціями або злиттям. Раніше про асоціації було сказано, що те, що визначає в них напрям поєднання уявлень, міститься в зовнішньому, а не внутрішньому, світі, але це справедливо лише до певної міри – не можна сказати, що в асоціаціях об'єднувальна активність зовсім не є внутрішньою. Просто вона не виявляється ясно у свідомості. Що ж до злиття, то поєднання уявлень уже є несвідомим, навіть сама активність поєднання не усвідомлена, але якщо й так, це не значить, що тут зовсім немає внутрішньої єдності. Коротше кажучи, усі феномени свідомості мають однакову форму з волею, усі вони, можна сказати, у певному сенсі є волею, проте, якщо об'єднувальну силу, яка є основою їхньої об'єднувальної активності, назвати “я”, то серед них воля найясніше виражає “я”. Тому ми найясніше усвідомлюємо “я” в діяльності волі.

<sup>1</sup> Ми використовуємо українську транслітерацію японських слів М. Федоришина, подовження голосних для спрощення не позначаємо. Ієрогліфічне написання наведено лише там, де це важливо з огляду на тему дослідження. Японські імена наводимо відповідно до прийнятого в Японії порядку: спочатку прізвище, потім ім'я.

<sup>2</sup> Переклад першої частини див.: [Нісіда 2022; 2023a].

<sup>3</sup> Див.: [Нісіда 2023b; 2024].

<sup>4</sup> Про них див.: [Еліаде 2018, 42–44, 71].

<sup>5</sup> В оригіналі вжито неоконфуціанський термін 理 *ri*, основне значення якого – “принцип”. Нісіда використовував його в попередніх главах саме в такому значенні (див. також: [Нісіда 2024, 231]).

<sup>6</sup> Тут і далі ми перекладаємо 心 *kokoro* (дослівно “серце”) як “душа”.

<sup>7</sup> Нісіда використовує тут слово *сюсайся* 主宰者, дослівно “керівник” або “наглядач, контролер”. В англо-японському словнику філософських термінів 1881 р. слово 主宰 наведено як один з варіантів перекладу англійського слова *God* [哲学字彙 1881, 37].

<sup>8</sup> Йдеться про працю Беме “*Das umgewandte Auge*” [Böhme 1846, 144–148].

<sup>9</sup> “Звідси очевидно, що стверджувальні імена, які ми приписуємо Богу, його нескінченно применшують” (*Est itaque ex hoc manifestum nomina affirmativa, quae Deo attribuimus, per infinitum diminute ei convenire*) [Nicolai Cusani... 1913, 57]. Тут ідеться про главу XXIV першої книги; хоча номер книги не вказано, проте в другій та третій книзі немає глави з таким номером. Зазначена глава присвячена стверджувальній (катафатичній) теології; негативній (апофатичній) теології присвячена глава XXVI. Нам невідомо, яким саме виданням

послугувався Нісіда; під час роботи над перекладом нам було доступне лише видання 1913 р., тобто більш пізнє, ніж перше видання “Дослідження блага”.

<sup>10</sup> Тут Нісіда йде за Якобом Беме та Майстром Екгартом.

<sup>11</sup> 動機.

<sup>12</sup> Дослівно: «що це не є реальність “себе”» (自己の現実).

<sup>13</sup> Концепція, типова для традиційної східноазійської, зокрема японської, естетики.

<sup>14</sup> Ван Янмін (王陽明, 1472–1528) – видатний китайський філософ-неоконфуціанець, фактичний засновник філософського напрямку, відомого як янмінізм. Одне з головних положень його філософії – єдність знання та дії (知行合一) [吳震 2004, 87–115].

## ЛІТЕРАТУРА

Бреславец Т. И. *Поэзия Мацуо Басё*. Москва, 1981.

Еліаде М. *Пошуки. Історія та смисл в релігії* / Пер. з англ. Анни Марії Басаури Зюзіної. Київ, 2018.

Капранов С. В. *Поняття Бога у “Дослідженні блага” Нісіди Кітаро* // *Сходознавство*. № 88. 2021. DOI: <https://doi.org/10.15407/skhodoznnavstvo2021.88.157>

Нісіда К. *Дослідження блага. Частина I, глава 1* / Переклад з японської, вступна стаття та коментарі С. В. Капранова // *Східний світ*, 2022, № 3. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2022.03.204>

Нісіда К. *Дослідження блага. Частина I, глави 2–4* / Переклад з японської, вступна стаття та коментарі С. В. Капранова // *Східний світ*, 2023a, № 3. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2023.03.179>

Нісіда К. *Дослідження блага. Частина II, глави 1–3* / Переклад з японської, вступна стаття та коментарі С. В. Капранова // *Східний світ*, 2023b, № 4. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2023.04.155>

Нісіда К. *Дослідження блага. Частина II, глави 4–7* / Переклад, вступна стаття та примітки С. В. Капранова // *Східний світ*, 2024, № 1. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2024.01.225>

Böhme J. *Jakob Böhme's sämtliche Werke herausgegeben von R. W. Schiebler*. Sechster Band. Leipzig, 1846.

Nicolai Cusani *De docta ignorantia libri tres* / Testo latino con note de Paolo Rotta. Bari, 1913.

哲学字彙。東京，明治十四年 [1881].

西田幾多郎。善の研究。東京，2001.

吳震。王阳明著述选评。上海，2004.

## REFERENCES

Breslavets T. I. (1981), *Poeziya Matsuo Basho*, Nauka, Moscow. (In Russian).

Eliade M. (2018), *Poshuky. Istoriya ta smysl v relihiyi*, Transl. by A. M. Basauri Zyuzina, Dukh i Litera, Kyiv. (In Ukrainian).

Kapranov S. V. (2021), “Poniattia Boha u ‘Doslidzhenni blaha’ Nisidy Kitara”, *Skhodoznnavstvo*, No. 88, pp. 157–170. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.15407/skhodoznnavstvo2021.88.157>

Nisida K. (2022), “Doslidzhennia blaha. Chastyna I, hlava 1, Pereklad z yaponskoi, vstupna stattia ta komentari S. V. Kapranova”, *Shidnij svit*, No. 3, pp. 204–212. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2022.03.204>

Nisida K. (2023a), “Doslidzhennia blaha. Chastyna I, hlavy 2–4, Pereklad z yaponskoi, vstupna stattia ta komentari S. V. Kapranova”, *Shidnij svit*, No. 3, pp. 179–195. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2023.03.179>

Nisida K. (2023b), “Doslidzhennia blaha. Chastyna II, hlavy 1–3, Pereklad z yaponskoi, vstupna stattia ta komentari S. V. Kapranova”, *Shidnij svit*, No. 4, pp. 155–166. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2023.04.155>

Nisida K. (2024), “Doslidzhennya blaha. Chastyna II, hlavy 4–7, Pereklad, vstupna stattia ta prymitky S. V. Kapranova”, *Shidnij svit*, No. 1, pp. 225–236. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2024.01.225>

Böhme J. (1846), *Jakob Böhme's sämtliche Werke*, Herausgegeben von R. W. Schiebler, Sechster Band, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig.

*Nicolai Cusani De docta ignorantia libri tres* (1913), Testo latino con note de Paolo Rotta, Gius, Laterza & Figli, Bari.

*Tetsugakujii* (1881), Tōkyō daigaku sangakubu ingyō, Tokyo. (In Japanese).

Nishida K. (2001), *Zen no kenkyū*, Iwanami shoten, Tokyo. (In Japanese).

Wú Zhèn (2004), *Wáng Yángmíng zhùshù xuǎnpíng*, Shànghǎi gǔjí chūbǎnshè, Shanghai. (In Chinese).

*K. Nishida*

**Дослідження блага. Частина II, глави 8–10. Частина III, глава 1 /**

Переклад з японської, вступна стаття та коментарі С. В. Капранова

У цій публікації представлено український переклад глав 8–10 другої частини та глави 1 третьої частини праці “Дзен-но кенкю” (“Дослідження блага”) Нісіди Кітаро – визначного японського філософа ХХ ст., основоположника сучасної японської філософії. У цих главах Нісіда завершує аналізувати поняття реальності з огляду на поняття чистого досвіду, яке було впроваджене й докладно роз’яснене в першій частині праці. Глава 8 розглядає поняття природи. У ній Нісіда критикує уявлення про природу як про чисто матеріальну об’єктивну реальність – це, на його думку, не більш ніж абстрактний концепт. Він відкидає механістичний редукціонізм, характерний для тогочасної природничої науки. Природу, вважає філософ, слід розглядати як конкретну реальність, дану в безпосередньому досвіді. Природа, як і окремі її явища, має свого роду “я”, яке можуть інтуїтивно осягнути митці. Глава 9 присвячена духу. На думку Нісіди, “суб’єктивний дух, відокремлений від об’єктивної природи” є так само абстракцією. Дух – це “об’єднувальна активність реальності”, він існує в усьому, проте в неживих природних явищах і навіть у рослинах він ще не виявляється актуально. За Нісідою, еволюція полягає в дедалі більшій актуалізації духу. Розвиваючи далі діалектику об’єктивного і суб’єктивного, японський філософ стверджує, що на найвищому щаблі розвитку дух стає об’єктивним: щоб пізнати істину, треба позбутися свого суб’єктивного “я”. Цілковито у дусі дзен-буддизму, хоча й без згадки про нього, Нісіда каже, що найвеличнішими особистостями є ті, хто позбувся свого “я”. Завершує другу частину книги глава 10, у якій Нісіда розглядає поняття Бога. Таке поняття було новим для японської думки доби Мейдзі. Нісіда вважає поняття Бога універсальним для всіх епох і культур. Він розглядає три відомі докази існування Бога – космологічний, телеологічний та моральний, проте їх усі критикує. На думку Нісіди, справжній доказ існування Бога слід шукати в глибині нашої душі, у нашому безпосередньому досвіді. Нісіді близькі апофатична теологія Миколи Кузанського і християнська містика Якоба Беме. Третю частину відкриває глава, присвячена поведінці.

**Ключові слова:** Кіотська школа; Нісіда Кітаро; чистий досвід; Японія; японська філософія

*Стаття надійшла до редакції 15.07.2024*