

*Nishida Kitaro*

**AN INQUIRY INTO THE GOOD. PART III, CHAPTERS 2–7 /**  
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 Hrushevskyi 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 2–7 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. The third part of the work is devoted to the concept of the good. In Chapter 2, Nishida continues to analyze behavior and the will that determines it. He criticizes the materialist approach and asserts the unity of action and will. Chapter 3 is devoted to the problem of free will. Having critically examined the arguments of determinists and voluntarists, Nishida defends the thesis that freedom is action in accordance with one's own nature. He concludes that will is a manifestation of unifying activity, power that constitutes the foundation of reality, and therefore the will is “free and not subject to the laws of nature”. Chapter 4 is devoted to the problem of values. In it, Nishida rejects the explanation of human values through the laws of nature and other external factors. Values, in his opinion, are determined by our aspirations, and they are facts of direct experience. In the following chapters, Nishida briefly considers various ethical theories. Chapter 5 is devoted to intuitionism. Nishida criticizes it for its internal contradictions and discrepancies in the understanding of intuition. Chapter 6 examines heteronomous or authoritarian ethics. Nishida divides this trend into two types – theocratic, exemplified by Duns Scotus, and autocratic, examined using the teachings of Hobbes and Xunzi. Particular attention is paid to the views of Kirchmann. Nishida believes that authoritarian ethics deprives moral laws of meaning and is unable to provide a clear criterion for distinguishing between good and evil. Chapter 7 is devoted to one of the types of autonomous ethics, namely, rationalism. It is examined using the example of Samuel Clarke, as well as the Cynics and Stoics. Nishida concludes that although rationalism can justify the universality of moral laws, it is not in itself capable of giving them any positive meaning.

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

*Nishida Kitaro*

**ДОСЛІДЖЕННЯ БЛАГА. ЧАСТИНА ІІІ, ГЛАВИ 2–7 /**  
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) “Дослідження блага”. У цьому номері ми пропонуємо читачеві переклад глав 2–7 третьої частини книги. Після того як у першій частині<sup>2</sup> було розкрито поняття чистого досвіду, яке є центральним для цієї праці, а в другій частині<sup>3</sup> проаналізовано реальність, яка відкривається в чистому досвіді, у третій частині Нісіді перейшов до титульного поняття трактату, а саме до поняття блага.

© 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/>).

У першій главі цієї частини, переклад якої було опубліковано в попередньому номері “Східного світу”<sup>4</sup>, філософ розглядає з психологічного погляду поведінку, яку він визначив як “дії з ясно усвідомленою метою”, з чого випливає, що головне в поведінці – феномени свідомості, які її визначають, насамперед – воля. Цю тему Нісіда продовжує у другій главі третьої частини, але вже не з психологічного, а з філософського погляду. Він критикує матеріалістичний підхід і доходить висновку: “Воля – це найглибша об’єднувальна сила нашої свідомості, а також найглибинніший вияв об’єднувальної сили реальності”. Також він стверджує єдність дії та волі: “Дія – вираз волі. Те, що ззовні має вигляд дії, із внутрішнього погляду є волею”.

Відтак логічно перейти до проблеми свободи волі, якій присвячена третя глава. Розглянувши критично аргументи детерміністів та волюнтаристів, Нісіда обстоює тезу, що свобода – це дія згідно з власною природою. Зазначимо, що ця ідея була висловлена ще китайським філософом Чжуан-цзи (369–286 рр. до н. е.), чії ідеї віддавна стали частиною японської філософської культури, і Нісіда, хоча й не посиляється на них, звісно, був добре з ними знайомий. Натомість він цитує Паскаля, і тут не можна не зазначити співзвучність образу людини як “мислячої тростини” (*roseau pensant*) японській традиції, де людина порівнюється з травою ще у прадавніх міфах; згодом це перетворилося на усталений поетичний образ. Близький тут і запозичений з Китаю образ бамбука як символу “шляхетного мужа” (*цзюнь-цзи*). Нісіда, проте, не зупиняється на вищезгаданій тезі і, врешті, доходить висновку, що воля – це вияв об’єднувальної діяльності, сили, яка є фундаментом реальності, і тому воля “свобідна й непідвладна законам природи”.

Та якщо людина вільна у своєму виборі, то постає питання, на підставі чого вона його робить. Отже, постає проблема цінностей, яку розглянуто в четвертій главі. Розглянувши цю проблему в еволюційному плані – починаючи від неживих тіл і далі, через рослини і тварин до людини, – Нісіда відкидає пояснення людських цінностей через закони природи та інші зовнішні чинники. Цінності, на його думку, визначені нашими прагненнями, а вони – факти безпосереднього досвіду. Насамкінець Нісіда підкреслює філософське значення проблеми цінностей: “Повністю пояснити реальність – значить пояснити не лише як вона існує, а й навіть вона існує”.

У наступних главах Нісіда стисло розглядає різні етичні теорії. Починає він з інтуїтивізму, критичному аналізу якого присвячено п’яту главу. Почати з нього доцільно, бо саме цим підходом зазвичай стихійно керуються люди в повсякденному житті. Здавалося б, цей напрям, що пропонує спиратися на безпосередній досвід, має бути близьким Нісіді, проте він виявляє в ньому багато вад, серед яких брак внутрішньої цілісності та розбіжності в розумінні самої інтуїції. Варто зазначити, що Нісіда не наводить жодних конкретних прикладів інтуїтивістської етики, не називає імен її представників. Проте він згадує конфуціанські чесноти, що дає змогу припустити, що критика адресована саме прихильникам цього вчення.

Від інтуїтивізму Нісіда переходить до гетерономної, або ж авторитарної, етики, яку розглядає в шостій главі. Цей напрям він поділяє на два різновиди – теократичний, прикладом якого слугує шотландський філософ і теолог Іоан Дунс Скот (1266–1308), та автократичний, розглянутий на прикладі вчення Томаса Гоббса (1588–1679) та Сюнь-цзи (бл. 298–338 рр. до н. е.). Особливу увагу Нісіда приділяє поглядам сучасного йому німецького філософа Юліуса Германа фон Кірхмана (1802–1884). Висновок Нісиди і тут негативний: він вважає, що авторитарна етика позбавляє сенсу моральні закони й нездатна дати чіткий критерій розрізнення добра і зла.

Мораль, вважає японський філософ, потребує обґрунтування, що виходить із самої людської природи. Тому далі він переходить до аналізу автономної етики. Сьома глава присвячена одному з її різновидів – раціоналізму. Його Нісіда розглядає на прикладі англійського філософа Семюела Кларка (1675–1729), а також античних

філософських шкіл – кініків та стоїків. Свій аналіз їхніх поглядів Нісіда підсумовує так: хоча раціоналізм і може обґрунтувати універсальність моральних законів, сам по собі він нездатний надати їм жодного позитивного змісту. Тож пошук блага має тривати далі.

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

\* \* \*

### Частина III. Благо

#### Глава 2. Поведінка (розділ другий)

Досі ми розглядали, яким феноменом свідомості є поведінка з погляду психології, а тепер я маю намір прояснити характер волі та поведінки з погляду філософії, розглянувши, звідки походить об'єднувальна сила волі, яка лежить в основі поведінки, та яке значення має ця сила в реальності.

Звідки насправді виникає єдність волі, яка об'єднує уявлення зсередини згідно з деякою встановленою метою? Якщо подивитися з позиції вченого, для якого за межами матерії реальності немає, то, мабуть, можна сказати лише, що ця сила походить з нашого тіла. Наше тіло, так само як і тіло тварини, – організм, який утворює єдину систему. Організм тварини, незалежно від того, наділений він духом чи ні, може робити рухи, механічно впорядковані в центрі нервової системи. А саме він може робити рефлекторні рухи, автоматичні рухи, врешті, складні інстинктивні рухи. Наша воля в засаді розвинулася з таких несвідомих рухів, і навіть зараз, коли наша воля тренувана, вона знову повертається до стану цих несвідомих рухів; тож нам не залишається нічого іншого, як вважати, що це такі самі рухи, які виникли на основі тієї самої сили. Різноманітні цілі організму усі зводяться, як кажуть, до збереження та розвитку власного життя та життя свого роду, а тому наша воля не має іншої мети, крім збереження життя. Лише тому, що у волі мета усвідомлена, воля видається відмінною від інших подібних феноменів. Тож науковці намагаються пояснити усі наші, людські, високі духовні потреби, зважаючи на цю життєву мету.

Проте шукати в такий спосіб основу нашої волі в матеріальній силі та пояснювати витончені та глибокі потреби людського життя з огляду просто на бажання жити надзвичайно складно. Наприклад, хоча розвиток піднесеної волі супроводжується буянням життєдіяльності, найвища мета полягає в першому, а не в другому. Слід вважати, що друге – це засіб для першого. Проте відкладімо поки що обговорення цього питання й замислімося: якщо наша воля, як кажуть науковці, виникла з матеріальної активності організмів, то які здібності в такому разі, як варто припустити, має матерія? Твердження, що цілеспрямовані рухи організмів виникли з матерії, можна зрозуміти у два способи. Перший полягає в тому, щоб розглядати природу як щось цілеспрямоване, тоді треба припустити, що матерія, подібно до сім'я живих істот, містить у собі приховану цілеспрямовану силу; згідно з другим способом розуміння, матерія наділена лише механічною силою, а всі цілеспрямовані природні феномени виникають випадково. Погляди прихильників строгої науки радше належать до останнього варіанта, але я вважаю, що в обох випадках спосіб мислення є той самий, їхні фундаментальні засади не відрізняються. Якщо пристати на другий з вищезазначених поглядів, то треба припустити, що десь існує сила, завдяки якій виникають певні визначені й незмінні феномени. Для виникнення механічних рухів треба припустити, що в матерії прихована сила, яка їх породжує. Якщо ж припустити це, то чому не можна з тієї ж причини вважати, що в матерії прихована цілеспрямована сила живих організмів? Дехто твердить, що можна без гіпотези про існування такої сили пояснити цілеспрямовані рухи живих організмів на підставі простих законів фізики й хімії. Проте якщо так, то, можливо, відомі сьогодні фізичні й хімічні закони вдасться пояснити ще простішим законом. Оскільки прогрес пізнання нескінченний, думаю, що таке пояснення неодмінно має з'явитися. Якщо

так міркувати, то істина лише відносна. Я ж, на противагу такому міркуванню, вважаю за правильне віддавати перевагу радше синтезу, ніж аналізу, і розглядаю цілеспрямовану природу як таку, що поступово рухається від диференціації до синтезу, виявляючи в такий спосіб своє істинне значення.

Згідно з викладеними мною раніше поглядами на реальність, те, що зветься матерією, лише назва незмінних зв'язків між феноменами свідомості, отже, не матерія породжує свідомість, а свідомість створює матерію. Те, що зветься найоб'єктивнішими механічними рухами, також постає завдяки нашій логічній єдності й аж ніяк не може бути відокремлене від єдності свідомості. Розвиваючись далі, це стає феноменами життя живих істот, а тоді феноменами свідомості тварин, і в такий спосіб ця єдність стає дедалі активнішою, дедалі різнобічнішою, дедалі глибшою. Воля – це найглибша об'єднувальна сила нашої свідомості, а також найглибінніший вияв об'єднувальної сили реальності. Те, що ззовні здається просто механічним рухом чи то процесом життєвих феноменів, у своєму істинному внутрішньому сенсі це воля. Як те, що здавалося просто каменем чи деревом, у своєму істинному сенсі є образом милосердного й досконалого Будди або сповненого мужності Ніо<sup>5</sup>, так само й те, що зветься природою, є виявом волі, і за допомогою нашої волі ми можемо ухопити істинний сенс таємничої природи. Авжеж, якщо ділити феномени на внутрішні та зовнішні й розглядати матеріальні та духовні феномени як цілковито відмінні, то викладену вище теорію й можна було б вважати фантазією, але в конкретних фактах, даних у безпосередньому досвіді, немає відмінності між зовнішнім та внутрішнім, а така думка якраз і є безпосереднім фактом.

Викладене вище збігається з поглядами науковців, які вважають, що механічний рух матерії і цілеспрямованість живих організмів мають ту саму основу, що й воля, і що їхня активність однакова; проте щодо самої основи наші погляди діаметрально протилежні. Вони вважають за основу матеріальну силу, а тут за основу взято волю.

У попередньому аналізі поведінки ми розглядали волю та дію окремо, та якщо виходити з вищенаведених міркувань, то вони пов'язані між собою не так, як причина й наслідок, а радше як дві сторони тієї самої речі. Дія – вираз волі. Те, що ззовні має вигляд дії, із внутрішнього погляду є волею.

### Глава 3. Свобода волі

Кажучи мовою психології, воля – всього лише один із феноменів свідомості, проте, як було показано, у своїй сутності це основа реальності. Зараз я спробую показати, що воля в будь-якому сенсі є свобідною діяльністю. Вчені віддавна ламають голови над питанням, чи воля є свобідною, а чи детермінованою. Мало того, що ця дискусія важлива в плані етики, завдяки їй можна також прояснити філософський характер волі.

Насамперед якщо ми подивимося з позиції повсякденних уявлень, то кожен вважає власну волю свобідною. Як показує досвід його власної свідомості, у певних межах він може робити якусь справу або не робити її. Саме тому й вірить, що в певних межах його воля свобідна. Саме тому й виникають такі думки, як відповідальність, безвідповідальність, самовпевненість, каяття, похвала, засудження тощо. Проте розглянемо докладніше, про які “деякі межі” йдеться. Ми не можемо вільно розпоряджатися всіма справами зовнішнього світу. Навіть власним тілом ми нездатні цілком вільно керувати. Довільні рухи м'язів, здається, є свобідними, та коли ми хворі, то вже не можемо вільно рухати ними. Лише феномени власної свідомості, можна сказати, цілковито нам підвладні. Проте навіть у царині феноменів нашої свідомості ми не можемо довільно створювати нові ідеї, також не можемо за бажанням згадати в будь-який час свій колишній досвід. Насправді вільною є тільки діяльність із поєднання ідей. Саме те, як ми аналізуємо чи синтезуємо ідеї, і належить до

сфери нашої свободи. Авжеж, існують непорушні апіорні закони аналізу та синтезу ідей, тож і в цьому разі неможливо чинити на власний розсуд; мало того, коли між ідеями можливий лише один зв'язок або коли певний зв'язок є особливо сильним, ми будь-що мусимо коритися цьому зв'язку. Повна свобода вибору існує лише в межах апіорних законів виникнення ідей, до того ж лише в разі, коли з наявних двох або більше способів поєднання ідей сила жодного з них не переважає.

Ті, хто обстоює свободу волі, у своїх аргументах часто спираються на факти внутрішнього досвіду. Вважають, що в окреслених вище межах вибір між різними спонуками належить цілком до царини нашої свободи і не має інших причин, крім нас самих; а цей вибір визначає єдино містична сила, незалежна ані від зовнішніх обставин, ані від внутрішніх, як-от темперамент, звичка, характер тощо, і ця сила зветься волею. А саме вони вважають, що за межами поєднання ідей існує сила, яка над ним має владу. На противагу цьому, ті, що обстоюють детермінованість волі, роблять висновок здебільшого на підставі спостереження за фактами зовнішнього світу. Жоден з феноменів Усесвіту не виникає випадково – якщо ретельно дослідити, то виявиться, що навіть їхні дрібні деталі неодмінно мають відповідні причини. Ця думка є основою всіх наукових досліджень, і з розвитком науки вона дедалі більше стверджується як достовірний факт. Поступово було з'ясовано причини та наслідки тих феноменів природи, які в минулому вважалися таємничими, стало можливо математично їх розраховувати. Сьогодні тільки наша воля і вважається такою, що не має причини. Однак і те, що зветься волею, певне, не може ухилитися від непорушних великих законів природи. Сьогодні воля вважається свobodною насправді тому, що наука у своєму розвитку все ще перебуває на стадії дитинства й не може пояснити усі причини цього явища. Попри це, хоча насправді кожен окремих випадок волюнтаристичної поведінки на позір не підлягає правилам і не має визначеної причини, та якщо статистично розглянути поведінку великої кількості людей, то вона несподівано виявляється впорядкованою, і аж ніяк не можна вважати, що вона не має визначених причин і наслідків. Ці міркування поступово зміцнюють впевненість у тому, що наша воля обумовлена деякими причинами, і ведуть до висновку, що наша воля, точно так, як і всі природні феномени, підпорядкована неодмінним причинно-наслідковим законам і аж ніяк не є якоюсь містичною силою.

Отже, яка з цих двох теорій є правильною? Крайні прихильники свободи волі, як було сказано вище, стверджують, що існує містична здібність вільно, без жодної причини, без жодної підстави, обирати спонуку<sup>6</sup>. Проте якщо обстоювати свободу волі в такому сенсі, то це буде цілковитою помилкою. Коли ми обираємо спонуку, має бути якась належна підстава. Навіть якщо вона не проявляється ясно у свідомості, у підсвідомості<sup>7</sup> має існувати якась причина. Мало того, якщо, як кажуть прихильники такої позиції, рішення ухвалюється цілком випадково, без жодних підстав, тоді ми не відчуваємо свободи волі, навпаки, думаємо, що це випадкова подія, яка сталася під зовнішнім впливом. Отже, ми майже не відчуваємо відповідальності щодо цього. Прихильники свободи волі обґрунтовують свою позицію, посилаючись на внутрішній досвід, проте внутрішній досвід свідчить про протилежне.

Зараз спробуймо трохи покритикувати аргументацію детерміністів. Вони твердять, що оскільки природні феномени підкоряються закону механічної необхідності, то і з феноменами свідомості має бути так само, проте ця аргументація виходить із припущення, що феномени свідомості й природні феномени (інакше кажучи, матеріальні феномени) є в засаді однаковими, тож вони мають підкорятися тим самим законам. Проте чи справді таке припущення слушне? Підлягають феномени свідомості тим самим законам, що й природні феномени, чи ні – суперечка щодо цього не завершена. Аргументацію, яка будується на такому припущенні, слід визнати дуже слабкою. Навіть якщо прогрес сьогоденної фізіологічної психології поступово

досягне того, що зможе фізично або хімічно пояснити діяльність мозку, яка є основою феноменів свідомості, то чи означатиме це, що феномени свідомості підкоряються законам механічної необхідності? Наприклад, бронза, з якої відлита статую, підлягає законам механічної необхідності й не може вийти за їхні рамки, проте хіба сенс, який виражає ця бронзова статуя, не перебуває за межами цих законів? Треба визнати, що так званий духовний сенс неможливо побачити, почути чи то обчислити, він перевершує закони фізичної необхідності й лежить за їхніми межами.

Коротше кажучи, безпричинної й безпідставної волі, про яку кажуть прибічники свободи волі, не існує. Така випадкова воля аж ніяк не відчувалася б як свобода, навпаки, вона відчувалася б як примус. Натомість коли ми щось робимо на певній підставі, а саме на підставі власної внутрішньої природи, то ми відчуваємося вільними. А коли підстава спонуки походить з нашої найглибшої внутрішньої природи, то це відчувається як найбільша свобода. Проте ця так звана підстава волі – не механічна причина, про яку кажуть детерміністи. У нашого духу є закони духовної діяльності. Дух найбільш свободний тоді, коли він діє згідно з власними законами. Свобода має два значення. Перший – це свобода в сенсі цілковитого браку причин, себто випадковість; другий – свобода в сенсі самостійної дії без зовнішніх обмежень. Це і значить необхідна свобода. Те, що зветься свободою волі, – це свобода у другому сенсі. Проте тут, певне, постає таке питання. Якщо сказати, що свобода – це діяти згідно з власною природою, то серед усього суцього немає жодної речі, яка б не діяла згідно з власною природою, – вода тече, вогонь горить, усе відбувається відповідно до власної природи. Проте чому лише воля вважається свободною, а в інших випадках це сприймається як необхідність?

У так званому світі природи виникнення будь-якого феномена жорстко обумовлене відповідними обставинами. У певних обставинах виникає тільки певний феномен, щонайменшого відхилення бути не може. Усі природні феномени з'являються згідно з такими законами сліпої необхідності. Тоді як феномени свідомості не просто виникають, вони є феноменами, які усвідомлюються. А саме вони не лише виникають, а й самі знають, що народжені. А знати чи то усвідомлювати – означає, власне, включати інші можливості. Усвідомлення того, що ми щось беремо, включає, з іншого боку, можливість не брати. Точніше кажучи, у свідомості обов'язково є те, що має загальний характер, а саме свідомість завжди містить ідеальні елементи. Якщо це не так, то це не свідомість. І те, що вона має такий характер, означає, що, крім реальних подій, вона містить і інші можливості. Особливість свідомості в тому, що вона, будучи реалістичною, включає в себе й ідеал і, будучи ідеалістичною, не відривається від реальності. Насправді свідомість не підкоряється нічому іншому, вона завжди підкоряє собі інше. Тож, навіть якщо наша поведінка породжена законами необхідності, ми це знаємо, а тому можемо уникнути обмеження в нашій поведінці. Якщо подивитися з боку ідеалу, який лежить в підґрунті нашої свідомості, то ця реальність – усього лише один конкретний приклад ідеалу. А саме це всього лише один із процесів, у якому ідеал реалізує себе. Його поведінка не прийшла ззовні, а вийшла зсередини<sup>8</sup>. І тому, що в такий спосіб ми розглядаємо реальність всього лише як один із прикладів ідеалу, виходить, що вона включає скільки завгодно інших можливостей.

Тож ми називаємо свідомість свободною не тому, що вона діє випадково, руйнуючи закони природи; навпаки, вона свободна тому, що діє відповідно до своєї власної природи. Це свобода не тому, що свідомість діє без жодних підстав, а тому, що вона діє, добре знаючи підстави. З розвитком знання ми можемо поступово стати дедалі більш свободними людьми. Навіть якщо інші керують людиною та утискають її, вона, знаючи це, звільняється від гноблення. Рухаючись далі, якщо зрозуміти причину, якої неможливо позбутися, то саме гноблення стає свободою. Сократ вільніший, ніж афіняни, які його змусили випити отруту. Паскаль каже: "Людина слабка,

наче тростина, але людина – мисляча тростина, і якщо весь світ схоче її знищити, людина знає, що вмирає, і тому вона шляхетніша, ніж те, що її вбиває”<sup>9</sup>.

Як було показано у главі про реальність, ідеальний елемент у підґрунті свідомості (інакше кажучи, об’єднувальна діяльність) не є продуктом природи, навпаки, природа постає завдяки цій єдності. Це справді безмежна сила, що є фундаментом реальності, її неможливо кількісно обмежити. Вона перебуває цілковито за межами законів необхідності, притаманних природі. Наша воля є виявом цієї сили, тому вона свобідна й непідвладна законам природи.

#### Глава 4. Дослідження цінностей

Усі феномени та події можна розглядати з двох поглядів. Перший – це дослідження причин або підстав: як щось виникло та чому воно має бути саме таким; другий – дослідження мети: навіщо воно виникло. Для прикладу уявімо квітку. Якщо спитати, як вона виникла, то треба відповісти, що вона народилася завдяки рослині та умовам довкілля, а також згідно із законами фізики та хімії; якщо спитати навіщо, то відповідь буде – щоб дати плід. Перше – це теоретичне дослідження законів появи речі, друге – це практичне дослідження законів діяльності речі.

Щодо феноменів так званого неорганічного світу можна сказати, чому вони виникли, але не можна сказати навіщо, себто треба визнати, що мети в них немає. Проте можна також стверджувати, що в цьому разі мета і причина тотожні. Наприклад, якщо кулю на більярдному столі вдарити з певною силою в певному напрямі, то вона неодмінно покотиться в цьому напрямі, та водночас куля не має жодної мети. У людини, яка вдарила, можливо, і є якась мета, але це не є внутрішня мета кулі самої по собі, куля з необхідністю пущена в рух зовнішньою причиною. Якщо ж розглянути це з іншого боку, то, якби в кулі самої по собі була така сила руху, куля все одно рухалася б у певному напрямі. З огляду на внутрішню силу кулі самої по собі її дію можна розглядати як цілеспрямований процес здійснення себе самої. Якщо йти далі – до рослин і тварин, – те, що зветься власною внутрішньою метою, стає дедалі яснішим, водночас причина і мета дедалі більше відокремлюються одна від одної. Феномени, які з’являються в рослинах і тваринах, виникають відповідно до фізичних і хімічних законів необхідності, і водночас вони не є цілком позбавленими сенсу. Це феномени, мета яких – існування та розвиток усєї живої істоти. Щодо цих феноменів не можна сказати, що те, що виникло внаслідок певної причини, неодмінно є цілеспрямованим, бо частина феноменів може вступати в конфлікт із метою цілого. Тут нам треба проводити ціннісне дослідження феноменів – які феномени найбільше узгоджуються з метою.

У феноменах живих істот те, що спрямоване на єдину мету, все ще можна відкинути як всього лише вигадку, накинута ззовні нами, людьми. А саме феномени живих істот можна розглядати просто як позбавлені сенсу сполучення, утворені завдяки поєднанню деяких сил. Лише дійшовши до феноменів нашої свідомості, їх у жодному разі не можна так розглядати – феномен свідомості від самого початку не є сполученням безглузких елементів, а однією об’єднувальною діяльністю. Якщо з активності думки, уяви, волі відкинути цю об’єднувальну діяльність, то ці феномени зникнуть. Щодо їхньої активності найперше питання, яке треба обговорити, – не звідки вона виникла, а як треба думати, як уявляти, як діяти. Тут і з’являються дослідження логіки, естетики, етики.

Серед учених є й такі, що намагаються вивести закони цінності із законів існування. Проте я вважаю, що ми не можемо виводити судження про цінність речі просто з факту, що ось це походить з ось того. Із законів причинно-наслідкового зв’язку, які кажуть, що червона квітка приводить до певних наслідків, а синя квітка приводить до інших наслідків, неможливо пояснити, чому одна квітка гарна, а інша негарна, чому одна має цінність, а інша – ні. Для судження про їхню цінність потрібен

особливий принцип, який стане критерієм. Наше мислення, уява, воля та інші подібні явища, коли вони вже фактично сталися, усі постали внаслідок відповідних причин, яким би хибним не було мислення, злою – воля, а уява – неоковирною. І воля вбити людину, і воля врятувати людину виникають внаслідок необхідних причин і породжують необхідні наслідки. З цього погляду жодна з них не має щонайменшої переваги. Лише коли є критерій, як-от вимоги совісті або прагнення жити, вперше з'являється велика якісна різниця між цими двома різновидами поведінки. Деякі мислителі доводять, що більшу цінність має те, що дає більшу насолоду, і в такий спосіб думають вивести закони цінності із законів причинно-наслідкового зв'язку. Проте чому один результат нам дає насолоду, а інший – ні, навряд чи можна пояснити просто із законів причинно-наслідкового зв'язку. Що ми любимо, а що ненавидимо – це факт безпосереднього досвіду, який має інше підґрунтя. Психологи кажуть, що насолода – це те, що зміцнює життєву силу, проте чому те, що зміцнює життєву силу, дає насолоду? Хіба не вважають песимісти, що життя, навпаки, є джерелом страждань? Ще деякі мислителі твердять: те, що має вплив, те й цінне. Проте що найбільш впливає на людське серце? Навряд чи можна сказати, що на нього найбільше впливає те, що має матеріальну силу; найбільше впливає на людське серце те, що пускає в рух наші прагнення, саме це і є для нас цінністю. Цінності не визначаються на основі наявності сили, навпаки, це наявність або брак сили визначаються на основі цінності. Усі наші прагнення і потреби неможливо пояснити, це дані нам факти. Кажуть: “ми їмо, щоб жити”, проте це “щоб жити” – пояснення, дане заднім числом. Наше бажання їсти виникає не на такій підставі. Немовля вперше п'є молоко не через це, воно просто п'є, щоб пити. Наші прагнення і потреби не тільки факти безпосереднього досвіду, які неможливо пояснити, це ще й секретний ключ, яким ми відкриваємо сенс реальності. Повністю пояснити реальність – значить пояснити не лише як вона існує, а й навіщо вона існує.

### Глава 5. Теорії етики (I)

Ми вже обміркували, яким є дослідження цінностей, тепер перейдімо до питання, що таке добро. Як було сказано вище, ми даємо ціннісну оцінку нашій поведінці; де ж критерій цієї ціннісної оцінки, яка поведінка є добром, а яка – злом, – такі етичні питання ми плануємо розглянути. Ці питання етики для нас є найважливішими. До цих питань жодна людина не може ставитися байдуже. Як на Сході, так і на Заході етика є однією з найдавніших наук, тому віддавна в етиці існує багато теорій, отже, зараз я збираюся насамперед викласти базові засади провідних шкіл у цій науці, додавши критику, а тоді прояснити мою власну позицію.

Традиційні етичні вчення назагал можна поділити на дві течії. Перша зветься гетерономною етикою, вона покладає критерій добра і зла на силу, що перебуває за межами людської природи; друга зветься автономною етикою, вона шукає цей критерій усередині людської природи. Крім того, є ще інтуїтивізм, у межах якого існують різні погляди, деякі з яких можна зарахувати до гетерономної етики, а деякі слід зарахувати до автономної етики. Зараз я збираюся почати з інтуїтивізму, а тоді по черзі дійти й до інших теорій.

У цього вчення є багато різновидів, але головні положення полягають у тому, що моральні закони, які мають регулювати нашу поведінку, є інтуїтивно ясними і не мають жодних підстав поза собою – яка поведінка є доброю, а яка злою, можна пізнати інтуїтивно, подібно до того, як ми знаємо, що вогонь гарячий, а вода холодна; добро і зло – властивості самої поведінки, їх не треба пояснювати. Звісно, якщо звернутися до нашого повсякденного досвіду, то ми побачимо, що про добро і зло в поведінці судять здебільшого інтуїтивно, не розмірковуючи про ті чи інші підстави. Є так звана совість, вона може так само просто судити про добру чи злу поведінку,



як очі судять про красу та потворність речей. Інтуїтивізм спирається на факти, це вчення, найближче до фактів. Мало того, твердження, що добро та зло в поведінці не можуть бути пояснені жодними підставами, надзвичайно ефективно для збереження гідності моралі.

Хоча інтуїтивізм простий і ефективний у практичному застосуванні, яка його цінність як етичної теорії? Те, що в інтуїтивізмі є інтуїтивно ясным, це не щось на кшталт найкращої мети людської природи, а правила поведінки. Звісно, і всередині інтуїтивізму є два підходи – одні кажуть, що в кожному конкретному випадку інтуїтивно зрозуміло, зла чи добра поведінка, а інші кажуть, що інтуїтивно зрозумілим є фундаментальний моральний закон, що узагальнює окремі моральні судження; та в будь-якому разі осердя інтуїтивізму полягає в тому, що існує деякий закон поведінки, безпосередньо сам по собі зрозумілий. Проте чи можемо ми в моральних судженнях щодо нашої повсякденної поведінки, себто в так званому велінні совісті, справді побачити моральний закон, про який кажуть інтуїтивісти – безпосередньо самоочевидний, а отже, правильний і позбавлений суперечностей? Насамперед, якщо поглянути на конкретні випадки, стає зрозуміло, що жодного такого ясно визначеного судження не існує. У деяких випадках ми плутаємося в судженнях про добро та зло, зараз вважаємо “так”, а згодом – “ні”; і в тому самому випадку таке судження інколи дуже відрізняється залежно від людини. Для того, хто має хоч трохи духу самоаналізу, неможливо навіть помислити, що існує ясне моральне судження в кожному конкретному випадку. У такому разі чи існує в загальному випадку самоочевидне правило, про яке кажуть згадані мислителі? Те, що так звані інтуїтивісти подають як самоочевидне правило, у різних людей відрізняється, не є завжди тим самим, а це доводить, що самоочевидного правила, яке треба було б визнати загальним, не існує. Ба більше, серед того, що в житейських справах визнають самоочевидними обов’язками, неможливо знайти жодного такого правила. Те, що звучить вірністю та пошаною до батьків<sup>10</sup> тощо, авжеж, є беззаперечним обов’язком, проте між цими поняттями виникають різноманітні конфлікти, до того ж вони змінюються, – тож, врешті, незрозуміло, що ж є справжньою вірністю та пошаною до батьків. Далі, якщо поміркувати над сенсом мудрості, мужності, людинолюбства та справедливості<sup>11</sup>, то яка мудрість і яка мужність є істинною? Не всяку мудрість і мужність можна назвати добром, навпаки, інколи мужність і мудрість використовуються для зла. Людинолюбство та справедливість серед цих чотирьох найближчі до самоочевидного правила, але аж ніяк не можна сказати, що людинолюбство є абсолютним добром у будь-якому разі, інколи недоречно людинолюбство призводить до поганих результатів. Якщо ж йдеться про справедливість, то зовсім не очевидно, що є істинною справедливістю, – наприклад, якщо йдеться про ставлення до людей, то яке ставлення буде справедливим? Проста рівність усіх людей не є справедливістю, натомість справедливим є ставитися до кожної людини відповідно до її цінності. Проте якщо ставитися до кожного залежно від його цінності, то в який спосіб цю цінність визначити? Врешті, виходить, що ми не маємо в наших моральних судженнях жодного самоочевидного правила, подібного тим, про які кажуть інтуїтивісти. Інколи те, що вважають за самоочевидне правило, всього лише теза, у якій постійно повторюються ті самі безглузді слова.

Якщо, як було показано вище, інтуїтивізм не може довести можливість інтуїтивного пізнання добра і зла, яку він обстоює, то його цінність як вчення дуже маленька; тепер припустімо, що така інтуїція все-таки існує і що добро полягає в тому, щоби діяти згідно із законом, який на неї спирається, і поміркуймо, якою етичною теорією стане в такому разі інтуїтивізм. Чисту інтуїцію, як твердять прихильники цього напрямку, слід назвати позбавленою сенсу, цілковито безпосередньою свідомістю, яку неможливо пояснити розумом, не пов’язаною ані з почуттями радості та

суму, ані з прагненням добра чи зла. Якщо ж припустити, що діяти згідно з такою інтуїцією – це і є добро, тоді добро для нас позбавлене сенсу, діяти згідно з ним – значить сліпо йому коритися, а саме моральний закон стає тиском ззовні на людську природу, а інтуїтивізм слід визнати за одну з гетерономних етичних теорій. Проте багато інтуїтивістів не обстоюють інтуїцію саме у вказаному вище сенсі. Дехто з них розглядає інтуїцію як тотожну розуму, себто вважає, що основний закон моралі є самоочевидним завдяки розуму. Проте якщо сказати так, то добро – це те, що керується розумом, відмінність добра і зла не стає ясною завдяки інтуїції, а пояснюється завдяки розуму. Ще деякі інтуїтивісти ототожнюють інтуїцію з безпосереднім відчуттям приємного та неприємного або з симпатією та антипатією. Проте в такому разі добро є добром тому, що воно викликає якийсь різновид насолоди або задоволення, себто критерій добра і зла змінюється залежно від ступеня насолоди чи то задоволення. Отже, залежно від того, як розуміти сенс слова “інтуїція”, інтуїтивізм може бути близьким до різних етичних вчень. Звісно, якщо казати про чистий інтуїтивізм, то треба визнати, що інтуїція абсолютно позбавлена сенсу, а таке етичне вчення тотожне гетерономній етиці і не може пояснити, чому ми маємо дотримуватися добра. Основа моралі стає цілковито випадковою і безглуздою. У засаді те, що ми насправді називаємо моральною інтуїцією, включає різні принципи. Серед них є як гетерономні, які походять від цілковито іншого авторитету, так і такі, що походять від розуму, а також такі, що походять від почуттів та бажань. Ось чому так звані самоочевидні правила впадають у різні суперечності та колізії. Зрозуміло, що на таких хаотичних засадах неможливо заснувати вчення.

### Глава 6. Теорії етики (II)

Раніше ми обговорили недосконалість інтуїтивізму й показали, що він може перетворюватися на різні вчення залежно від сенсу, який вкладається у слово “інтуїція”. Зараз ми збираємося розглянути чисто гетерономну етику, себто авторитаризм. Прибічники цієї течії вважають, що те, що ми називаємо моральним добром, відрізняється від таких прагнень людської природи, як-от власна насолода чи задоволення, і звертають увагу на ту його сторону, де воно має значення суворого наказу, а мораль, на їхню думку, виникає внаслідок веління того, хто має для нас абсолютний авторитет або абсолютну владу над нами, тож ми діємо згідно з приписами моралі не тому, що це в наших власних інтересах, а просто підкоряємося директивам абсолютної влади, добро та зло визначаються так само на підставі наказу впливової особи. Оскільки підґрунтя всіх наших моральних суджень виплекане настановами вчителів і батьків, законами, системою, звичаями тощо, виникнення такої етичної теорії також цілком резонне; у цьому вченні авторитет із зовнішнього світу заміняє веління совісті, про яке йшлося в розглянутому вище інтуїтивізмі.

Той, хто в такому вченні вважається впливовою особою зі зовнішнього світу, звісно, повинен мати абсолютний авторитет для нас та владу над нами самими. За історію етики виникло два види авторитаризму – автократичний авторитаризм, основою якого є монарх, та теократичний авторитаризм, основою якого є Бог. Теократична етика з'явилася в середні віки, коли християнство мало найвищу владу, його речником був, зокрема, Дунс Скот<sup>12</sup>. Згідно з ним, Бог має над нами безмежну владу, водночас Божа воля цілковито свобідна. Бог наказує не тому, що це добро, і не тому, що це розумно, адже Бог абсолютно перевершує ці обмеження. Бог не тому наказує робити щось, що це є добром, а це є добром тому, що так наказав Бог. Він (Дунс Скотт. – С. К.) доводить свою теорію до крайнощів, до того, що твердить: якщо Бог накаже нам влаштувати різанину, то, певне, різанина – це добро. Автократичний же авторитаризм обстоював на початку Нового часу англієць на ім'я Гоббс. Згідно з ним, людська натура цілковито зла, її стан відповідає природі, де сильні пожирають слабких. Щоб уникнути нещастя, які впливають з такої ситуації, усі

люди мають віддати всю владу одному монарху й беззаперечно підкорятися його наказам. Тому в будь-якому разі діяти згідно з наказом монарха є добром, а противитися йому – злом. Крім того, у Китаї Сюнь-цзи<sup>13</sup> казав, що дотримуватися Шляху-Дао попередніх царів-ванів – це добро, його вчення теж авторитаризм свого роду.

Якого висновку ми дійдемо, якщо будемо ретельно міркувати, зважаючи на вищеописану позицію? В авторитаризмі неможливо пояснити, чому ми маємо робити добро, непояснюваність – головне положення авторитаризму. Це – авторитет, і лише тому ми слухаємося його. Якщо робити щось на якійсь підставі, то це вже значить коритися не авторитету як такому, а цій підставі. Дехто каже, що страх – найбільш доречна спонука, щоб коритися авторитету, але за страхом криється власний інтерес. А чинити заради власного інтересу – вже не значить коритися авторитету. У цьому Гоббс і йому подібні відходять від позиції чистого авторитаризму. Найцікавіше теорію авторитету нещодавно пояснив Кірхман<sup>14</sup>; згідно з ним, коли ми стикаємося з чимось, наділеним надзвичайно великою могутністю, як-от з високою горою або морем, то під враженням цієї сили в нас народжується почуття потрясіння, це почуття – не страх, не мука, це стан захоплення величним явищем зовнішнього світу, підкорення йому та занурення в нього. Проте, якщо наділене цією величезною силою має волю, воно не може не викликати почуття пошани, а саме змушує підкорюватися його наказам завдяки почуттю пошани, а тому він (Кірхман. – С. К.) каже, що почуття пошани є спонукою коритися авторитету. Однак якщо добре поміркувати, то ми шануємо іншого не без причини, а тому що ця людина здійснила ідеал, якого ми самі не змогли досягти. Простіше кажучи, ми шануємо не людину саму по собі, а ідеал. Для тварин що Будда, що Конфуцій не варті ламаного гроша. Отже, у строгому авторитаризмі мораль має бути сліпим послухом. І страх, і пошана мають бути цілковито сліпими почуттями, позбавленими будь-якого сенсу. В одній байці Езопа якимось оленя побачило, як мати-олениця перелякано тікає, почувши собачий гавкіт, і спитало, чому мати, така велика, лякається й тікає від голосу маленького собаки. Але олениця-мати відповіла, що не знає чому – вона просто тікає, не замислюючись, бо гавкіт собаки страшний<sup>15</sup>. Я вважаю, що такий безглуздий страх є найбільш доречною моральною спонукою в авторитаризмі. Якщо це справді так, то мораль і знання – повні протилежності, а невіглас – найбільш добродісна людина. Виходить, що людство у процесі прогресивного розвитку має якнайшвидше позбутися моральних обмежень. І ще виходить, що будь-яка добра справа, зроблена без думки про виконання наказу авторитету, лише з розумінням того, що я маю так робити, не є морально доброю справою.

З погляду авторитаризму не лише неможливо пояснити моральну спонуку, а й так звані моральні закони стають майже позбавленими сенсу, а тому критерій розрізнення добра та зла зовсім зникає. Якщо ми кажемо, що сліпо коримося комусь, тому що це авторитет, то серед авторитетів трапляються різні. Є авторитет, побудований на насильстві, є й піднесений духовний авторитет. Та якому б з них ми не корилися, ми все одно йдемо за авторитетом. Себто критерій добра і зла геть зовсім не встановлений. Звісно, можна взяти за критерій відносну силу або слабкість, але дискутувати про те, що сильніше, а що слабше, ми можемо лише після того, як визначили свій ідеал. Кого ми вважаємо сильнішим – Ісуса чи Наполеона, – залежить від того, який ідеал ми обрали. Якщо вважати впливовим того, хто має мирську силу, тоді найвпливовішим буде наділений грубою фізичною силою.

Як писав Сайгьо-хосі<sup>16</sup>:

“Хоч не знаю я,  
Хто той бог, що тут живе,  
У святині цій, –  
Та благоговійних сліз  
Нині стримати не зміг”<sup>17</sup>.

Моральний авторитет фактично перебуває в цій царині неосяжного. У цьому пункті авторитарна етика містить у собі деяку істину, але її велика вада полягає в тому, що через це вона зовсім забула про природні потреби людської натури. Мораль будується на підґрунті людської природи, і чому треба робити добро, треба пояснити, зважаючи на людську природу.

### Глава 7. Теорії етики (III)

За допомогою гетерономної етики, як було сказано вище, неможливо пояснити, чому ми маємо робити добро. Добро виявляється цілковито позбавленим сенсу. Це приводить нас до думки, що основу моралі потрібно шукати в людській природі. Отже, питання, що таке добро і чому треба робити добро, треба пояснювати, зважаючи на людську природу. Таке етичне вчення називається автономною етикою. У неї є три різновиди: перший, який бере за основу розум, зветься раціоналізмом або ж інтелектуалізмом; другий, який бере за основу почуття горя і радості, зветься гедонізмом; а третій, який бере за основу волю, зветься активізмом<sup>18</sup>. Зараз насамперед поговоримо про раціоналізм.

Раціональна, або ж інтелектуальна, етика – *dianoetic ethics*<sup>19</sup> – розглядає те, що в моралі зветься добром і злом, правдою і кривдою, як тотожне тому, що в пізнанні зветься істиною та оманною. У ній вважається, що істинний стан речей – це і є добро, якщо знати істинний стан речей, то стане ясно, що треба робити, наші обов'язки можна вивести дедуктивно, подібно до геометричних істин. Тож, якщо спитати, чому ми маємо робити добро, відповідь буде – тому що це істина. Ми, люди, наділені розумом, маємо керуватися розумом як у пізнанні, так і в практичних справах (слід зауважити, що слово “розум”<sup>20</sup> у філософії має різні значення, але тут воно використовується у звичайному значенні зв'язку між абстрактними поняттями). З одного боку, на противагу твердженню Гоббса і йому подібних, що моральні закони – це те, що володар може визначати за власною волею, раціоналізм стверджує, що моральні закони – це властивості речей, вони вічні та незмінні; з іншого боку, коли основу добра і зла шукають за допомогою сприйнятливості до відчуттів чи то емоцій, то неможливо пояснити універсальність моральних законів, – тож, побоюючись, що кожен, зневажаючи обов'язок, буде визначати єдиний критерій на основі власних уподобань, раціоналізм прагне пояснити універсальність моральних законів на основі універсальності розуму та надати обов'язку достойне місце. Це вчення часто плутають з розглянутим вище інтуїтивізмом, але те, що зветься інтуїцією, не слід обмежувати лише інтелектуальною інтуїцією. На мою думку, ці два напрями варто розрізняти.

Я думаю, що найчистішою версією раціоналізму є теорія Кларка<sup>21</sup>. Згідно з ним, усі зв'язки речей у світі людських справ є точно визначеними подібно до математичних законів, і, спираючись на це, можна знати, прийнятні певні речі чи неприйнятні. Наприклад, він тлумачить, що, оскільки Бог безмірно перевершує нас, ми маємо йому підкорятися або що несправедливість, яку вчинила інша людина проти тебе, буде також несправедливістю, якщо ти вчиниш її проти іншого. Він також каже, розмірковуючи, чому люди мають робити добро, що розумна тварина має діяти згідно з розумом. Інколи він каже навіть, що той, хто йде супроти справедливості, подібний до того, хто хоче змінити властивості речей, і в такий спосіб геть зовсім плутає “є” та “треба, щоб було”.

Раціоналізм може пояснити універсальність моральних законів та надати обов'язкам серйозність, але він не може в такий спосіб обґрунтувати мораль загалом. Чи можна шляхом формальної здатності до розуміння апіорно пізнати моральні закони, які, як стверджують його прихильники, керують нашою поведінкою? Чиста формальна здатність до розуміння може дати лише закони формального розуміння на кшталт так званих трьох законів мислення в логіці, але не може наповнити їх

будь-яким змістом. Прихильники раціоналізму охоче беруть приклади з геометрії, проте і в геометрії її аксіоми не стають ясними лише завдяки формальній здатності до розуміння – вони виводяться з властивостей простору. Дедуктивний метод у геометрії полягає в застосуванні законів логіки до фундаментальної інтуїції щодо властивостей простору. Так само і в етиці, щоб використати цей метод, треба, коли з'ясовано фундаментальні принципи, спиратися на закони логіки, але самі ці принципи неможливо вивести із законів логіки. Наприклад, чи може бути з'ясований просто завдяки здатності до розуміння моральний закон “люби свого ближнього”? Нам притаманна як любов до інших, так і любов до себе. Проте чому одна з них є вищою, а інша – нижчою, визначає не формальна здатність до розуміння, а наші почуття або прагнення. Ми можемо знати справжній стан речей лише завдяки розсудковому пізнанню, але ми не можемо в такий спосіб дізнатися, що є добром. З того, що “так є”, ми не можемо дізнатися, що “так має бути”. Кларк каже, що з істинного стану речей можна дізнатися, що прийнятне, а що ні, проте прийнятне щось чи неприйнятне – це вже не судження на основі чистого розсудкового пізнання, а ціннісне судження. Є той, хто чогось прагне, і вже потім з'являється судження про прийнятність чи неприйнятність.

Далі, прихильники цього напрямку, пояснюючи, чому ми маємо робити добро, кажуть, що ми маємо коритися розуму, бо ми – розумні тварини. Той, хто наділений розумом, звісно, у царині знання має слухатися розуму. Але просте логічне судження та вольовий вибір – різні речі. Логічне судження не обов'язково має вольову причину. Воля народжується з почуттів або з поштовху, а не лише з абстрактної логіки. І максима “не чини з людьми так, як не хочеш, щоби чинили з тобою” не мала б для нас майже жодного сенсу, якби не було спонуки, яка зветься співчуттям. Якби абстрактна логіка могла безпосередньо стати спонукою для волі, то людину, найбільш майстерну в розумуванні, і треба було б назвати найбільш добродісною. Проте, всупереч цьому, ніхто не може заперечити, що насправді неосвічені люди, навпаки, інколи набагато добродісніші за тих, хто багато знає.

Вище я розглядав Кларка як представника раціоналізму, але Кларк представляє теоретичний бік цього вчення, тоді як його практичний бік представляють так звані кініки. Спираючись на те, що Сократ розглядав благо та знання як тотожні, ця школа усі пристрасті та насолоди вважала за зло, а подолати їх та підкоритися чистому розуму – за єдине добро; проте цей так званий розум лише протистоїть пристрастям, це негативний розум, позбавлений будь-якого змісту. Мета моралі полягає лише в тому, щоб подолати пристрасті та насолоди та зберегти свободу духу. Гарний вірєць цього – знаменитий Діоген. Після цієї школи була ще школа стоїків, яка проголошувала аналогічні ідеї. Згідно зі стоїцизмом, космосом править єдиний розум, сутність людини також не виходить за межі цього розуму, діяти згідно з розумом – значить діяти згідно із законами природи, і це для людини єдине благо, тоді як життя, здоров'я, власність не є благом, а бідність, страждання, хвороби та смерть не є злом; стоїки вважали, що найвищим благом є свобода та спокій душі. У результаті, як і кініки, вони дійшли висновку, що треба прагнути позбутися всіх пристрастей та досягти безпристрасності (Apathie)<sup>22</sup>. Гарним взірцем цього є Епіктет.

Коли, як у цих школах, за мету людської природи береться чистий розум, цілковито протиставлений пристрастям, тоді в теорії неможливо дати жодної моральної спонуки, а на практиці неможливо надати благу жодного позитивного змісту. Просто не залишається нічого іншого, як тільки думати, що єдине благо – це, як казали кініки та стоїки, подолання пристрастей. Проте ми маємо подолати пристрасті для того, щоб прагнути якоїсь більшої мети. Навряд чи є щось безглуздіше, ніж сказати, що благо полягає в тому, щоб стримувати пристрасті просто заради самого стримування.

<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> Див.: [Нісіда 2022; Нісіда 2023a].

<sup>3</sup> Див.: [Нісіда 2023b; Нісіда 2024a; Нісіда 2024b, 268–276].

<sup>4</sup> [Нісіда 2024b, 276–278].

<sup>5</sup> Ніо (仁王, дослівно “Гуманний цар” або “Цар людяності”) – у японському буддизмі божество-захисник вчення Будди. Зображується у вигляді лютого воїна могутньої статури. Статуї Ніо зазвичай ставлять обабіч входу до буддійських храмів.

<sup>6</sup> Спонука (動機) – за Нісідою, це “тілесна або духовна передумова, яка визначає напрям руху або, якщо казати про свідомість, напрям асоціацій” [Нісіда 2024a, 276].

<sup>7</sup> Дослівно “під свідомістю” – 意識下.

<sup>8</sup> Тобто не нав'язана зовнішніми обставинами, а походить з нього самого.

<sup>9</sup> “L’homme n’est qu’un roseau, le plus faible de la nature, mais c’est un roseau pensant. Il ne faut pas que l’univers entier s’arme pour l’écraser; une vapeur, une goutte d’eau suffit pour le tuer. Mais quand l’univers l’écraserait, l’homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu’il sait qu’il meurt et l’avantage que l’univers a sur lui” [Pascal 1896, 66–67] (“Людина є тільки тростина, найслабша у природі, але це тростина, що мислить. Щоб її розчавити, не треба озброюватися цілому всесвітові: одного випару, однієї краплі води досить, щоб її вбити. Але якби навіть усесвіт її розчавив, людина була б усе ж чимсь значно шляхетнішим, ніж те, що її вбиває, бо вона знає, що вмирає, і знає про ту перевагу, яку всесвіт має над нею” [Паскаль 2009, 80]).

<sup>10</sup> Конфуціанські чесноти 忠 (япон. *цю*, кит. *чжун*) та 孝 (япон. *ко*, кит. *сяо*).

<sup>11</sup> Конфуціанські чесноти 智 (япон. *ці*, кит. *чжі*), 勇 (япон. *ю*, кит. *юнь*), 仁 (япон. *нін*, кит. *жень*), 義 (япон. *гі*, кит. *ї*).

<sup>12</sup> Іоан Дунс Скот (Duns Scotus, 1266–1308) – шотландський філософ і теолог, францисканець.

<sup>13</sup> Сюнь-цзи (荀子, бл. 298–338 рр. до н. е.) – філософ-конфуціанець, засновник раціоналістичної лінії в конфуціанстві. Відомий своїм твердженням, що людина від природи зла.

<sup>14</sup> Юліус Герман фон Кірхман (Kirchmann, 1802–1884) – німецький філософ і юрист.

<sup>15</sup> Йдеться про байку “Олень та його мати”. Байки Езопа в Японії відомі з кінця XVI ст. завдяки перекладам місіонерів-езуїтів. У добу Мейдзі з’явилося кілька нових перекладів. Оскільки Нісіда володів кількома європейськими мовами, йому були доступні також західні видання, тому складно сказати, яким саме джерелом він користувався. Грецький оригінал у версії Афтонія Антіохійського див.: <http://mythfolklore.net/aesopica/aphthonius/17.htm> (accessed October 4, 2024).

<sup>16</sup> Сайго-хосі (西行法師, світське ім’я – Сато Норікію (佐藤義清), 1118–1190) – видатний японський поет, мандрівний буддійський монах школи Сінгон. Вірш написано під час прощі до синтоського святилища Ісе.

<sup>17</sup> Переклад українською мій. – С. К. Текст вірша в оригіналі:

何事の  
おはしますかは  
知らねども  
かたじけなさに  
なみだこぼるる

<sup>18</sup> В оригіналі 活動説 від 活動 – “активність”.

<sup>19</sup> Від гр. *διαφοητικός* – розумовий.

<sup>20</sup> Тут Нісіда використовує термін 理 (*рі*), який також може мати такі значення, як “принцип”, “доказ”, “розумна підстава”, “правда”, “закон природи” тощо. Цей термін походить з неоконфуціанства.

<sup>21</sup> Семюел Кларк (Clarke, 1675–1729) – англійський філософ і теолог.

<sup>22</sup> Гр. *ἀλήθεια*. Нісіда наводить цей термін у німецькому написанні.

ЛІТЕРАТУРА

Nisida K. 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>

Nisida K. 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>

Nisida K. 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>

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

Nisida K. Дослідження блага. Частина II, глави 8–10. Частина III, глава 1 / Переклад з японської, вступна стаття та примітки С. В. Капранова // *Східний світ*, 2024b, № 3. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2024.03.266>

Паскаль Б. *Думки* / Пер. з франц. А. Перепадя, О. Хома. Київ, 2009.

Pascal B. *Les Pensées*. Fribourg, 1896.

西田幾多郎。善の研究。東京, 2001.

REFERENCES

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. (2024a), “Doslidzhennia 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>

Nisida K. (2024b), “Doslidzhennia blaha. Chastyna II, hlavy 8–10, Chastyna III, hlava 1, Pereklad, vstupna stattia ta prymitky S. V. Kapranova”, *Shidnij svit*, No. 3, pp. 266–280 (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2024.03.266>

Paskal B. (2009), *Dumky*, Transl. by A. Perepadia and O. Khoma, *Dukh i Litera*, Kyiv. (In Ukrainian).

Pascal B. (1896), *Les Pensées*, En Vente de la librairie de l’université, Fribourg.

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

K. Nisida

Дослідження блага. Частина III, глави 2–7 /

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

У цій публікації представлено український переклад глав 2–7 третьої частини праці “Дзен-но кенкю” (“Дослідження блага”) Нісиди Кітаро – визначного японського філософа ХХ ст., основоположника сучасної японської філософії. Третя частина зазначеної праці присвячена поняттю блага. У главі 2 Нісіда продовжує аналізувати поведінку та волю, яка її визначає. Він критикує матеріалістичний підхід і стверджує про єдність дії та волі. Глава 3 присвячена проблемі свободи волі. Розглянувши критично аргументи детерміністів та волюнтаристів, Нісіда обстоює тезу, що свобода – це дія згідно з власною природою. Він доходить висновку, що воля – це вияв об’єднувальної діяльності, сили, як є фундаментом реальності, і тому воля “свобідна й не підвладна законам природи”. Глава 4 присвячена проблемі цінностей. У ній Нісіда відкидає пояснення людських цінностей через закони природи та інші зовнішні чинники. Цінності, на його думку, визначені нашими прагненнями, а вони – факти безпосереднього досвіду. У наступних главах Нісіда стисло розглядає

різні етичні теорії. Глава 5 присвячена інтуїтивізму. Нісіда критикує його за внутрішню суперечливість та розбіжності в розумінні інтуїції. У главі 6 розглянуто гетерономну, або ж авторитарну, етику. Цей напрям Нісіда поділяє на два різновиди – теократичний, прикладом якого слугує Дунс Скот, та автократичний, розглянутий на прикладі вчення Гоббса та Сюнь-цзи. Особливу увагу приділено поглядам Кірхмана. Нісіда вважає, що авторитарна етика позбавляє сенсу моральні закони й нездатна дати чіткий критерій розрізнення добра і зла. Глава 7 присвячена одному з різновидів автономної етики – раціоналізму. Його розглянуто на прикладі Семюела Кларка, а також кініків та стоїків. Нісіда доходить висновку, що, хоча раціоналізм і може обґрунтувати універсальність моральних законів, сам по собі він нездатний надати їм жодного позитивного змісту.

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

*Переклад надійшов до редакції 4.11.2024*