

*Nishida Kitaro*

**AN INQUIRY INTO THE GOOD. PART III, CHAPTERS 8–9 /  
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 8–9 of the third part of the work *Zen-no kenkyū* (*Investigation 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 8, Nishida continues to analyze different ethical theories. He considers hedonism, in which he distinguishes two varieties – egoistic and sociocentric. He includes the ancient school of Cyrenaica and Epicurus in the first, and Bentham and Mill in the second. Nishida concludes that this doctrine “can neither provide a correct objective criterion nor explain the necessary imperative elements of moral good”. But the main thing is that Nishida does not agree with the main principle of hedonism, namely, that the only goal of human life is pleasure. In Chapter 9, Nishida moves from criticism to the formulation of his own position. He calls it energetism. Nishida formulates its main principle as follows: “Good is the fulfillment of our inner demands, that is, the fulfillment of the ideal, in other words, the completion of the development of the will”. The Japanese philosopher finds the origins of energetism in Plato and Aristotle, as well as in the Upanishads. Considering the good from this perspective, Nishida proves that it coincides with the concepts of beauty and true reality, in fact arriving at the classical triad “truth – good – beauty”. In these chapters, Nishida actively refers to Western philosophy: in addition to Aristippus, Epicurus, Plato, Aristotle, Bentham, and Mill, he quotes Thomas Aquinas, Spinoza, and Danish philosopher Harald Høffding. He also refers to the self-actualization theory of Thomas Hill Green, which was popular in Japan at the time, although he does not mention the name of this philosopher – however, it was well known to readers. From Eastern philosophies, Nishida, in addition to mentioning the Upanishads, quotes Confucius.

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

*Nishida Kitaro*

**ДОСЛІДЖЕННЯ БЛАГА. ЧАСТИНА ІІІ, ГЛАВИ 8–9 /  
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 8 та 9 третьої частини книги. Перші дві частини були присвячені поняттю чистого досвіду та реальності, яка в ньому відкривається людині, а третя частина – блага, титульному поняттю праці. Цю частину Нісіді починає з аналізу поведінки з філософського та психологічного погляду, далі переходить до свободи волі та проблеми цінностей,

© 2025 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/>).

після чого приступає до розгляду етичних теорій: інтуїтивізму, гетерономної (авторитарної) етики у двох різновидах – теократичному та автократичному, одного з напрямів автономної етики – раціоналізму. Усі їх японський філософ піддає суворій критиці і, врешті-решт, відкидає.

У восьмій главі Нісіда розглядає ще один напрям автономної етики – гедонізм, у якому він виділяє два різновиди – егоїстичний та соціоцентричний. До першого він зараховує кіренаїків, зокрема засновника цієї школи – Арістіппа (бл. 435 – бл. 356 рр. до н. е.), а також Епікура (341–270 рр. до н. е.); до другого – Джеремі Бентама (1748–1832) та Джона Стюарта Мілла (1806–1873). Однак обидві теорії не задовольняють Нісіду. Хоча він і визнає, що “гедонізм ближчий до людської природи, ніж раціоналізм”, проте після ретельного аналізу доходить висновку, що це вчення “не може ані дати правильного об’єктивного критерію, ані пояснити необхідних імперативних елементів морального блага”. Але головне, що Нісіда не згоден з головною засадою гедонізму, а саме з тим, що єдина мета людського життя – це насолода. Зокрема, він критикує думку, начебто прагнення насолоди відповідає людській природі – навіть якщо останню розуміти на рівні тваринних інстинктів. Остаточний висновок філософа – “Ми аж ніяк не можемо задовольнитися насолодою” – звучить, на перший погляд, парадоксально. Проте слід враховувати, що Нісіда розрізняє насолоду (*кайраку* 快樂) та задоволення (*мандзоку* 満足): наприклад, *задовольнити* почуття голоду не означає *насолоджуватися* їжею.

Завершуючи огляд наявних етичних учень, Нісіда в дев’ятій главі переходить від критики до формулювання власної позиції. Її він називає *кацудосецу* 活動説 (що дослівно означає “теорія активності”, “теорія діяльності”) і пропонує перекласти цей термін як “енергетизм” (energetism), відсилаючи вочевидь до питомого значення грецького слова ἐνέργεια – “діяльність”, “активність”. Його головне положення Нісіда формулює в такий спосіб: “Благо – це здійснення наших внутрішніх вимог, себто здійснення ідеалу, інакше кажучи, завершення розгортання волі”. Витоки енергетизму японський філософ знаходить у Платона та Арістотеля, а також в упанішадах. Розглядаючи благо в цій перспективі, Нісіда доводить, що воно збігається з поняттями краси та істинної реальності, фактично приходячи до класичної тріади “істина – добро – краса”.

Як зрозуміло з викладеного вище, у цих главах Нісіда активно звертається до західної філософії: крім згаданих вище Арістіппа, Епікура, Платона, Арістотеля, Бентама та Мілла, він цитує Тому Аквінського, Спінозу та призабутого нині данського філософа Гаральда Геффдінга (1843–1931), а також посилається на популярну в тогочасній Японії теорію самореалізації Томаса Гілла Гріна (1836–1882), хоча й не згадує ім’я цього філософа – втім, воно було добре відоме читачам. Зі східної філософії Нісіда, крім згадки про упанішади, цитує Конфуція, причому робить це на підтвердження власних думок (варто згадати критику конфуціанського етичного інтуїтивізму в п’ятій главі цієї ж частини книги [Нісіда 2024b, 184–186]). Зазначимо, що посилянь на східну філософію могло б бути й більше: зокрема, говорячи про гедонізм, можна було б згадати сучасника Арістіппа – давньокитайського філософа Ян Чжу (440–360 рр. до н. е.). Думка, що істинне щастя та благо полягають у дотриманні власної природи, є однією із засадничих у Чжуан-цзи (369–286 рр. до н. е.). Слова “Бамбук – це бамбук, сосна – це сосна: усе виявляє власну природжену сутність” цілком міг би сказати Чжу Сі (1130–1200). У контексті дискусії про благо та природу людини було б доречно згадати про Мен-цзи (372–289 рр. до н. е.). Звісно, Нісіда добре знав усіх цих мислителів, проте інтелектуальна атмосфера доби Мейдзі спонукала віддавати безумовний пріоритет західній філософії.

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

\* \* \*

## Частина III. Благо

## Глава 8. Теорії етики (IV)

Раціоналізм, як порівняти з гетерономною етикою, робить крок уперед, намагаючись пояснити благо зсередини людської природи. Проте, як було сказано вище, спираючись лише на формальну раціональність, він, врешті, не може відповісти на фундаментальне питання, чому потрібно робити добро. Та, якщо глибоко поміркувати, стане зрозуміло, що воля народжується з почуттів страждання та насолоди, тому, природно, нею має рухати людське бажання отримати приємне та уникнути неприємного. Навіть якщо на поверхні наша поведінка зовсім не керується прагненням насолоди, як у випадку, коли хтось жертвує собою з гуманних міркувань, то, зазирнувши зі зворотного боку, ми з'ясуємо, що це також своєрідний пошук насолоди. Мета волі насправді не виходить за межі насолоди, і те, що ми сприймаємо насолоду за мету людського життя, – це самоочевидна істина, яка не потребує пояснення. Тому цілком природно, що з'явилася етична теорія, яка проголошує насолоду єдиною метою людського життя і на основі цього принципу пояснює розділення морального добра та зла. Це – гедонізм. У нього є два різновиди: перший – егоїстичний гедонізм, другий – соціоцентричний гедонізм<sup>2</sup>.

Егоїстичний гедонізм проголошує власну насолоду єдиною метою людського життя і вважає, що в разі, коли ми кажемо, що робимо щось для інших, фактично ми також шукаємо власної насолоди, і найбільша власна насолода є найбільшим благом. Досконалыми представниками цього вчення є школа кіренаїків<sup>3</sup> та Епікур<sup>4</sup> у Греції. Арістипп<sup>5</sup> допускав, що, крім плотської насолоди, існує й насолода духовна, проте вважав, що будь-яка насолода – це все та сама насолода, лише велика насолода є благом. Проте він, цінуючи усю позитивну насолоду, віддавав радше перевагу миттєвій насолоді, ніж насолоді цілого життя, і тому його слід вважати представником найбільш чистого гедонізму. Епікур також вважав, що всяка насолода однакова, насолода – єдине благо, і будь-якої насолоди не слід уникати, якщо вона не веде в результаті до страждання, але він більше цінував насолоду цілого життя, ніж миттєву насолоду, і віддавав перевагу не позитивній, а негативній насолоді, себто стану браку страждань. Найбільшим благом він називає душевний спокій<sup>6</sup>, *tranquility of mind*. Проте його базова доктрина з будь-якого погляду – егоїстичний гедонізм, а так звані чотири головні чесноти греків – мудрість, поміркованість, мужність та справедливість<sup>7</sup> – потрібні лише як засоби для особистого задоволення. Справедливість як така не має цінності, вона потрібна, щоб люди не кривдили одне одного і завдяки цьому могли досягти щастя. Ця доктрина найбільш ясно виражена в його думках щодо суспільного життя. Суспільство потрібне, щоб отримати власний зиск. Держава існує лише для того, щоб дбати про безпеку індивідів. Якщо можливо отримати цілковиту безпеку, уникнувши суспільних клопотів, то саме цього й треба найбільше бажати. Його доктрина – це радше відлюдництво, *λάθη βιώσας*<sup>8</sup>. Дотримуючись цього, він наскільки міг намагався уникати сімейного життя.

Далі поговоримо про соціоцентричний гедонізм, себто утилітаризм. Ця теорія у своїх засадничих принципах така ж сама, як і розглянута перед цим, але вона відрізняється від неї тим, що вважає за найвище благо не задоволення індивіда, а задоволення суспільства. Довершеним представником цього вчення є Бентам<sup>9</sup>. Згідно з ним, мета людського життя – це насолода, і немає блага, крім насолоди. Будь-яка насолода є однаковою, у насолоді немає різниці між її різновидами (наसолода від гри у шпильки<sup>10</sup> така ж, як від високої поезії), існує лише кількісна різниця між більшою та меншою насолодою. Оцінка нашої поведінки не є, як кажуть інтуїтивісти, оцінкою її як такої, вона цілком визначається на підставі її наслідків. А саме дії, які приносять велику насолоду, і є добрими. Проте якщо спитати, яка поведінка є

найбільшим добром, то він (Бентам. – С. К.) каже, що оскільки, згідно з принципом гедонізму, слід вважати, що найбільше щастя багатьох людей є більшим, ніж найбільше щастя однієї людини, то найвище благо – це найбільше щастя найбільшої кількості людей. Крім того, Бентам, спираючись на таку теорію гедонізму, розглядає науковий метод оцінювання поведінки. Згідно з ним, цінність насолоди може бути здебільшого визначена кількісно, він вважав, що насолоду можна обчислити на підставі, наприклад, її сили, тривалості, достовірності, недостовірності тощо. Як гедонізм його теорія справді є дуже послідовною, проте незрозуміло, чому найвищим благом є найбільше щастя найбільшої кількості людей, а не найбільша насолода індивіда. У насолоди, звісно ж, має бути суб'єкт, який її відчуває. Коли є той, хто відчуває, тоді є й насолода. А цей суб'єкт, який відчуває, у будь-якому разі має бути індивідом. Тоді чому ж, ґрунтуючись на принципі гедонізму, насолоду багатьох людей слід поставити вище, ніж насолоду індивіда? У людей є те, що називається співчуттям, тому, можливо, насолода, пережита разом з іншими людьми, більше ніж самотня насолода, – цей пункт підкреслював Мілл<sup>11</sup> та інші. Проте і в такому разі насолода, отримана від такого співчуття, буде власною насолодою, а не насолодою інших людей. Все одно власна насолода є єдиним критерієм. А як бути у випадку, якщо власна насолода суперечить насолоді іншого? Чи можна сказати з позиції гедонізму, що в такому разі слід відкинути власну насолоду і прагнути насолоди інших людей? Виходить, мабуть, що в результаті гедонізм неодмінно приходить до еґоїзму, як в Епікура. І Бентам, і Мілл чимдуж доводять, що власна насолода та насолода інших тотожні, проте, врешті, довести це на фактах досвіду, схоже, неможливо.

Досі ми побіжно викладали головні засади гедонізму, а тепер перейдемо до критики. Насамперед, навіть якщо погодитися з головним постулатом гедонізму – що насолода є єдиною метою людського життя, – чи можливо насправді за допомогою гедонізму отримати достатній стандарт поведінки? Якщо подивитися з позиції строгого гедонізму, то всі різновиди насолод є однаковими, має існувати лише кількісна відмінність між більшою та меншою насолодою. Якби в насолоді були різні якісні відмінності, то на основі цього можна було б давати різну оцінку, але тоді треба допустити правило, яке встановлює оцінку, ґрунтуючись на чомусь поза насолодою. А це, власне, суперечить головному принципу, що насолода є єдиним критерієм оцінки поведінки. Мілл, успадкувавши ідеї Бентама, припускає, що в насолоді існують різноманітні якісні відмінності, і вважає, що людина, яка може рівною мірою мати досвід двох видів насолоди, легко може визначити, який з них має перевагу. Наприклад, кожен краще хотів би бути незадоволеним Сократом, аніж задоволеною свинею. І він (Мілл. – С. К.) стверджує, що відмінність між цими видами насолоди походить від почуття людської гідності – *sense of dignity*. Проте думка Мілла та йому подібних явно відхиляється від позиції гедонізму, бо з погляду цього вчення неприпустимо казати, що одна насолода більш шанована, ніж інша, попри те що одна з них слабша за іншу. Якщо беззастережно пристати на думку Епікура та Бентама, що всі насолоди однакові й відрізняються лише кількісно, то в якій спосіб можна встановити кількісне співвідношення між насолодами й на цій підставі дати оцінку поведінці? Арістіпп та Епікур лише кажуть, що це можна розрізнити завдяки мудрості, але не встановлюють ясного критерію. Лише Бентам, як було сказано, докладно обговорює критерій. Проте навіть в однієї людини почуття насолоди може надзвичайно легко мінятися залежно від часу та обставин, тож неясно, чи одна насолода сильніша за іншу. Крім того, дуже важко визначити, якій ступінь сили відповідає якій тривалості. Якщо навіть для однієї людини складно визначити міру кожної насолоди, то тим складніше виміряти насолоду іншого й визначити, велика вона чи мала, як це пропонує соціоцентричний гедонізм. Зазвичай насолоду оцінюють за традицією – вважають, що духовна насолода вища

за матеріальну, честь важливіша за багатство, насолода багатьох людей цінніша за насолоду однієї людини тощо, але такі критерії оцінки склалися зі спостережень за різними аспектами, і їх аж ніяк не можна вважати встановленими на основі однієї лише величини насолоди.

Вище ми розглядали засадничі принципи гедонізму як правильні, але навіть якщо так, то, ґрунтуючись на цьому вченні, надзвичайно складно отримати правильний критерій оцінки нашої поведінки. Тепер, зробивши ще крок уперед, спробуймо обміркувати самі ці принципи. Вони полягають у тому, що всі люди прагнуть насолоди і насолода – єдина мета людського життя; так кажуть усі люди, проте якщо трохи подумати, то стане зрозуміло, що це аж ніяк не істина. Слід, певне, визнати, що в людей, крім егоїстичної насолоди, є й шляхетні альтруїстичні та ідеалістичні бажання. Наприклад, у глибині будь-якої душі тією чи іншою мірою приховані такі думки, як-от “хочу віддати коханій людині, стримавши власні бажання” або “треба здійснити ідеал навіть ціною власного життя”. Нерідко в належний час такі спонуки виявляють надзвичайну силу і штовхають людей усупереч їхній волі на сміливі, трагічні, жертвовні вчинки. Те, що людина, як кажуть гедоністи, прагне лише власної насолоди, видається істиною, проте насправді, навпаки, дуже далеко від фактів. Звісно, гедоністи не можуть відкинути цих фактів, але вони вважають, що, коли людина, маючи такі прагнення, заради них сміливо йде на жертвовні вчинки, вона в такий спосіб здійснює власні бажання, а тому, якщо подивитися з протилежного боку, всього лише женеться за власною насолодою. Проте, хоча те, що будь-яка людина в будь-якому разі прагне задовольнити свої бажання, – безперечний факт, не можна сказати, що той, хто прагне задовольнити свої бажання, шукає саме насолоди. Як би багато страждань не вимагав ідеал, коли він здійснений, його неодмінно супроводжує почуття задоволення. Таке почуття, безперечно, є різновидом насолоди, але навряд чи можна сказати, що метою вчинку від самого початку було це приємне почуття. Щоб виникло таке приємне почуття задоволення, спочатку в нас має існувати те, що зветься природним бажанням. Саме тоді, коли є таке бажання, у разі його здійснення народжується почуття задоволення. Проте через те, що є таке приємне почуття, сказати, що уся мета бажання – це насолода, значить змішувати причину та наслідок. Ми, люди, маємо природжений інстинкт альтруїзму. З цієї причини любов до інших дає нам безмежне задоволення. Але через це не можна сказати, що ми любимо інших заради власної насолоди. Якщо з’явиться щонайменша думка, що ми це робимо для власної насолоди, то жодного задоволення від альтруїзму відчутти неможливо. Та не тільки альтруїстичне бажання, а й те, що зветься егоїстичним бажанням, не має на меті лише насолоду. Наприклад, бажання їжі та сексу радше неодмінно виникають під впливом певних природжених інстинктів, ніж мають на меті насолоду. Голодний натомість журиться через бажання їсти, а нещасливий закоханий, певне, кляне почуття кохання. Якби люди мали лише одну мету – насолоду, то, мабуть, не було б нічого настільки багатого на суперечності, як людське життя. Радше до насолоди веде шлях відкидання всіх людських бажань. Саме тому Епікур вважав за найвищу насолоду стан звільнення від усіх бажань, себто спокій душі, що збігається з ідеалом стоїків, які виходили із зовсім протилежних засад.

Проте деякі гедоністи міркували, що й те, що ми сьогодні вважаємо за природні бажання, які не мають на меті насолоди, у процесі життя індивіда або еволюції живих істот завдяки звичці набуло другої природи – те, що було свідомо спрямоване на пошук насолоди, стало несвідомим. А саме, кажуть вони, те, що зветься природним бажанням, метою якого не є насолода, первісно було засобом отримання насолоди, а завдяки звичці само стало метою (Мілл та інші часто як приклад наводять гроші). Справді, серед наших бажань є й такі, що завдяки такій психологічній активності набули другої природи. Проте не можна сказати, що всі бажання, які не

спрямовані на насолоду, виникли завдяки таким процесам. Наш дух, як і тіло, діяльний від народження. Ми маємо різноманітні інстинкти. З тієї ж причини курча, щойно народившись, підбирає неочищені зерна рису, а каченя, щойно народившись, лізе у воду. Чи ці явища, які слід назвати інстинктами, справді спочатку були свідомими, а потім завдяки спадковості стали несвідомою звичкою? Згідно із сьогоденною теорією еволюції живих істот, інстинкти живих істот виникли аж ніяк не внаслідок такого процесу. Від природи в яйці живої істоти закладені певні здібності, і ті, що відповідають обставинам, виживають і врешті виявляються як специфічний інстинкт.

Як було викладено вище, гедонізм ближчий до людської природи, ніж раціоналізм, проте, згідно з цим ученням, виходить, що розрізнення добра і зла визначається просто на підставі почуття приємного та неприємного і не може ані дати правильного об'єктивного критерію, ані пояснити необхідних імперативних елементів морального блага. Мало того, не можна сказати, ніби те, що насолода є єдиною метою людського життя, справді відповідає фактам людської природи. Ми аж ніяк не можемо задовольнитися насолодою. Якби існувала людина, яка поставила б собі за мету просто насолоду, вона, навпаки, суперечила б людській природі.

### Глава 9. Благо (енергетизм<sup>12</sup>)

Ми вже розглянули різноманітні погляди на благо і вказали на їхні недоліки й тому думаємо, що само собою стало ясно, якими є правильні погляди на благо. Де ж слід шукати те благо, яке потрібно поставити за мету нашій волі, себто той критерій, за яким слід оцінювати наші вчинки? Як ми вже казали раніше, розглядаючи основу ціннісних суджень – цю основу треба шукати в безпосередньому досвіді свідомості<sup>13</sup>. Благо слід роз'яснювати, лише ґрунтуючись на внутрішніх вимогах свідомості, а не ззовні. Неможливо пояснити, якими мають бути справи та речі, просто ґрунтуючись на тому, якими вони є або якими стали. Критерій істини також у внутрішній необхідності свідомості – з цього виходили всі найбільші мислителі, що зверталися до основ, як-от Августин та Декарт; там само слід шукати й фундаментальний критерій блага. І все ж прихильники гетерономної етики намагаються шукати критерій добра і зла в зовнішньому. У такий спосіб неможливо пояснити, чому слід робити добро. Раціоналізм намагається оцінювати добро та зло, ґрунтуючись на одному з видів внутрішньої активності свідомості – розумі, і це можна назвати кроком уперед, як порівняти з гетерономною етикою, але розум не може оцінювати волю. Як сказав Геффдінг, “Свідомість починається з активності волі й нею ж закінчується”<sup>14</sup>; воля – це більш фундаментальний факт, ніж діяльність абстрактного розуміння. Не остання спричиняє першу (волю. – С. К.), а навпаки, перша керує останньою. У такому разі гедонізм, можливо, має рацію, коли стверджує, що емоції та воля – вияви того самого феномену, але різної сили; проте, як було сказано раніше, насолода радше виникає із задоволення природжених потреб свідомості, і слід зазначити, що природжені вимоги, як-от так звані імпульси та інстинкти, є фундаментальнішими від почуттів приємного та неприємного.

Отже, пояснення, що таке благо, слід шукати у природі самої волі. Воля – це фундаментальна об'єднувальна діяльність свідомості, безпосередній вияв фундаментальної об'єднувальної сили реальності. Воля – це не активність для інших, це активність для себе. Засади для визначення цінності волі слід шукати в самій волі, а не поза нею. Як ми казали раніше, коли розглядали природу поведінки, природа активності волі така: у її підґрунті лежать природжені потреби (передумова свідомості), які проявляються на поверхні свідомості як ідея мети, яка об'єднує свідомість<sup>15</sup>. Коли це об'єднання завершене, себто коли ідеал здійснений, у нас народжується почуття задоволення, в іншому разі народжується почуття незадоволення. Те, що

визначає цінність вчинку, міститься цілковито у природжених вимогах, які є підґрунтям волі, тому часто коли ці вимоги, себто наш ідеал, змогли здійснитися, то такий вчинок хвалять як добрий, в іншому разі його засуджують як поганий. Тоді виходить, що благо – це здійснення наших внутрішніх вимог, себто здійснення ідеалу, інакше кажучи, завершення розгортання волі. Така етична теорія, що ґрунтується на засадничому ідеалі, зветься енергетизмом (energetism).

Це вчення починається від Платона й Арістотеля. Зокрема, Арістотель на основі цього сформував єдину етичну теорію. Згідно з ним, мета людського життя – це щастя (eudaimonia<sup>16</sup>). Проте його досягти можливо не шляхом пошуків насолоди, а шляхом досконалої активності.

Ті, кого у світі називають моралістами, часто недобачають цей діяльнісний аспект. Кажучи “обов’язок” чи то “правила”, вони вбачають природу блага лише у придушенні власних потреб та обмеженні активності. Звісно, часто трапляється, що ми, будучи недосконалими, не розуміючи істинного сенсу діяльності, збиваємося на манівці, тож не дивно, що виникла така тенденція, проте потреба придушувати малі потреби виникає саме для того, щоб допомогти піднятися до рівня ще більших потреб, натомість придушувати всі потреби суперечить природі блага. Благо повинне мати імперативний характер, але ще більше потрібно, щоб воно викликало природний потяг до себе. Що ж до так званого морального обов’язку чи то закону, то самі по собі вони цінності не мають, навпаки, вони з’являються на основі великих потреб. З такого погляду благо та щастя не суперечать одне одному, навпаки, можна сказати слідом за Арістотелем, що благо – це і є щастя. Задоволення потреб нашого “я” або здійснення ідеалу – завжди щастя. Благо зі зворотного боку неодмінно супроводжується почуттям щастя. Лише не можна сказати, як гедоністи, що воля ставить собі за мету почуття насолоди, себто що насолода – це і є благо. Насолода та щастя зовні схожі, але внутрішньо відрізняються. Щастя можна досягти через вдовolenість, а вдовolenість з’являється завдяки здійсненню вимог ідеалу. Як казав Конфуцій: “Їсти грубу їжу, пити воду, спати, підклавши руку під голову, – у цьому також є радість”<sup>17</sup> – так і ми в деяких випадках можемо зберігати почуття щастя у стражданнях. Справжнє щастя має бути здобуте завдяки здійсненню величного ідеалу. Якщо сказати “здійснення ідеалу” або “задоволення потреб”, то люди нерідко вважають, що це те саме, що егоїзм або себелюбство. Проте голос найглибших внутрішніх вимог нашого “я” має для нас величезну силу, і в людському житті немає нічого суворішого за це.

Отже, якщо прийняти, що благо – це здійснення ідеалу або задоволення потреб, то звідки беруться ці потреби і яку природу має благо? Оскільки воля – найглибша об’єднувальна діяльність свідомості, себто активність “я” самого по собі, то первинні потреби або ж ідеали, які є джерелом волі, власне, виникають із природи самого “я”, себто можна сказати, що вони є силою “я”. Щодо нашої свідомості, то і в мисленні та уяві, і у волі, а також у так званих сприйнятті, почуттях та спонуках – у підґрунті всіх їх працює внутрішній об’єднувальний чинник, і тому всі феномени свідомості є розгортанням і довершенням цього єдиного чинника. Проте найглибша об’єднувальна сила, яка все це об’єднує, – це наше так зване “я”, а воля найкраще виявляє цю силу. Якщо спробувати помислити так, то розгортання та довершення волі – це і є розгортання та довершення “я”, і можна сказати, що благо – це розгортання та довершення (self-realization<sup>18</sup>) “я”. А саме те, що наш дух, розвиваючи свої різноманітні здібності, досягає досконалого розвитку, – це і є найвище благо (так звана ентелехія<sup>19</sup> Арістотеля – це благо). Бамбук – це бамбук, сосна – це сосна: усе виявляє власну природжену сутність; так само і для людини виявити людську природу – це благо людини. Спіноза також сказав: “Доброчесність – не що інше, як працювати згідно з притаманною власною природою”<sup>20</sup>.

Тут поняття блага впритул наближається до поняття краси. Краса – це те, що відчувається, коли річ здійснюється подібно до ідеалу. “Здійснюється подібно до ідеалу” означає, що річ виявляє свій природний характер. Тому квітка є найгарнішою, коли в ній виявляється природний характер квітки; так само й людина, коли виявляє природний характер людини, досягає вершини краси. Себто благо – це і є краса. Якщо навіть сам по собі вчинок з погляду великих вимог людської природи не має жодної вартості, коли це природний вчинок, що справді походить від природжених якостей цієї людини, то він викликає своєрідне почуття прекрасного, а в царині моралі народжує своєрідне почуття великодушності. Греки розглядали благо і красу як тотожні<sup>21</sup>. Ця думка найчастіше зустрічається у Платона.

Якщо подивитися ще з іншого боку, поняття блага збігається з поняттям реальності. Як було показано раніше, те, що називається розгортанням і довершенням однієї речі, – це фундаментальна форма становлення реальності: і дух, і природа, і космос – усе постало в цій формі. З такого погляду розгортання й довершення “я”, яке називається благом, – це не що інше, як відповідність законам реальності “я”. Себто виходить, що єдність з істинною реальністю “я” – це і є найвище благо. Тут закони моралі входять до складу законів реальності, тоді благо можна пояснити з істинної природи реальності “я”. Внутрішні потреби, що є основою так званих ціннісних суджень, та об’єднувальна сила реальності – це те саме, а не два різних поняття. Мислити, розділяючи існування та цінність, – це наслідок акту абстрагування, який розділяє об’єкт знання та об’єкт почуттів і волі, а в конкретній істинній реальності обидва вони в засаді тотожні. Себто “шукати блага”, “переходити до блага” значить, інакше кажучи, знати істину свого “я”. Раціоналісти частково мають рацію, коли вважають істину і благо тотожними. Але абстрактне знання і благо аж ніяк не те саме. У цьому разі “знати” має означати, як кажуть, засвоїти<sup>22</sup>. Ці думки є засадничими для Платона у Греції та упанішад в Індії, я їх вважаю найглибшими ідеями щодо блага (у Платона ідеал блага є основою реальності, і в середньовічній філософії є висловлювання “Уся реальність є доброю” – *omne ens est bonum*)<sup>23</sup>.

<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> 公衆の快樂説, дослівно “суспільний гедонізм”.

<sup>3</sup> Школа кіренаїків – філософська школа, що існувала в IV–III ст. до н. е. у грецькій колонії Кірені в Північній Африці (сучасна Лівія).

<sup>4</sup> Епікур (Επίκουρος, 341–270 рр. до н. е.) – грецький філософ, засновник епікурейства.

<sup>5</sup> Арістипп із Кірені (Ἀριστίππος ὁ Κυρηναῖος, бл. 435 – бл. 356 рр. до н. е.) – грецький філософ, учень Сократа, засновник школи кіренаїків.

<sup>6</sup> Буквально “мир серця” – 心の平和.

<sup>7</sup> Вчення про чотири чесноти докладно викладене у Платона (“Держава”, IV, 427–435) [Платон 2000, 116–125].

<sup>8</sup> Гр. “Живи непомітно”.

<sup>9</sup> Джеремі Бентам (Bentham, 1748–1832) – англійський філософ, засновник утилітаризму. Моральне вчення Бентама викладено у працях “Вступ до принципів моралі та законодавства” (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1780) та “Деонтологія, або наука про мораль” (*Deontology or, The science of morality*, 1834).

<sup>10</sup> Буквально “гра у штовхання шпильок” (留針押しのあそび). Дитяча гра, у якій використовуються шпильки з широким пласким навершям. Таку шпильку кладуть на кінчик середнього або вказівного пальця і кидають, намагаючись устроїти в дерев’яну дошку (дякую за пояснення Умедзаві Хіросі).

<sup>11</sup> Джон Стюарт Мілл (1806–1873) – англійський філософ, послідовник Бентама, погляди якого критично переглянув і розвинув у книзі “Утилітаризм” (*Utilitarianism*, 1861).



<sup>12</sup> 活動説, буквально “теорія активності”, “активізм”. Нижче Нісіда пояснює цей термін англійською як *energetism*, тому далі ми дотримуватимемося саме такого перекладу.

<sup>13</sup> Див. гл. 4 третьої частини [Нісіда 2024b, 183–184].

<sup>14</sup> Гаральд Геффдінг (Høffding, 1843–1931) – данський філософ, учитель і друг Нільса Бора. У молоді роки був послідовником К’еркегора, згодом став позитивістом. Праці Геффдінга були широковідомі, їх перекладали англійською, німецькою, французькою та іншими мовами. Нісіда не вказує джерела цієї цитати. Схожі думки можна знайти у праці Геффдінга “Нариси психології” [Høffding 1904, 99–100].

<sup>15</sup> Див. гл. 1 третьої частини [Нісіда 2024a, 276–278].

<sup>16</sup> Гр. εὐδαιμονία – “щастя”.

<sup>17</sup> “Лунь юй” (7:15, в інших виданнях 7:16). 飯疏食飲水, 曲肱而枕之, 樂亦在其中矣 [論語 2004, 136]. У Нісіди цитату наведено камбуном (японським ізводом класичної китайської мови).

<sup>18</sup> Цей термін відсилає до популярної в добу Мейдзі “теорії самореалізації” (self-realization theory) англійського філософа Томаса Гілла Гріна (Green, 1836–1882), викладеної в головній його праці – “Пролегомени до етики” [Green 1884]. Нісіда цікавився його ідеями в молоді роки, але швидко розчарувався в них [Yusa 2002, 45–46]. Докладніше див.: [Stone 2018].

<sup>19</sup> Гр. ἐντελέχεια. У Нісіди написано латинкою – *entelechia*.

<sup>20</sup> Спіноза “Етика, доведена в геометричному порядку” (IV, визначення VIII): “...добродіє, оскільки вона стосується людини, – це сама сутність або природа людини, оскільки вона має силу робити те, що можна зрозуміти лише з самої її природи” (“...virtus quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura quatenus potestatem habet quaedam efficiendi quæ per solas ipsius naturæ leges possunt intelligi”) [Spinoza 1905, 115].

<sup>21</sup> Йдеться про поняття калокагатії (гр. *καλοκαγαθία*).

<sup>22</sup> В оригіналі 体得 – дослівно “отримати тілесно”; так кажуть, наприклад, про оволодіння якимось мистецтвом.

<sup>23</sup> Тома Аквінський “Сума теології” (Summa theologiae, I, 5, 3), режим доступу: <https://www.thelatinlibrary.com/aquinas/q1.5.shtml> (дата звернення: 10.01.2025).

## ЛІТЕРАТУРА

Нісіда К. (2024a), “Дослідження блага. Частина II, глави 8–10. Частина III, глава 1. Переклад з японської, вступна стаття та коментарі С. В. Капранова”, *Східний світ*, № 3, с. 266–280. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2024.03.266>

Нісіда К. (2024b), “Дослідження блага. Частина III, глави 2–7. Переклад з японської, вступна стаття та коментарі С. В. Капранова”, *Східний світ*, № 4, с. 177–192. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2024.04.177>

Платон (2000), *Держава*, переклад з давньогрецької Д. Коваль, Основи, Київ.

Green T. H. (1884), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford.

Høffding H. (1904), *Outlines of Psychology*, Translated by Mary E. Lowndes, Macmillan and Co., London and New York.

Spinoza B. (1905), *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Martin Nijhoff, Haga.

Stone R. (2018), “Independence and Self-Realization. The Historical Background of the Early Nishida’s Individualism”, *European Journal of Japanese Philosophy*, Vol. 3, pp. 31–56.

Yusa M. (2002), *Zen & Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, University of Hawai‘i Press, Honolulu.

西田幾多郎 (2001), 善の研究, 岩波書店, 東京.

論語 (2004), 金谷治注, 岩波書店, 東京.

## REFERENCES

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

Nisida K. (2024b), “Doslidzhennya blaha. Chastyna III, hlavy 2–7. Pereklad z yaponskoi, vstupna stattia ta komentari S. V. Kapranova”, *Shidnij svit*, No. 4, pp. 177–192. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2024.04.177>

- Platon (2000), *Derzhava*, Transl. from ancient Greek by D. Koval, Osnovy, Kyiv. (In Ukrainian).
- Green T. H. (1884), *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford.
- Höfdding H. (1904), *Outlines of Psychology*, Translated by Mary E. Lowndes, Macmillan and Co., London and New York.
- Spinoza B. (1905), *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Martin Nijhoff, Haga.
- Stone R. (2018), "Independence and Self-Realization. The Historical Background of the Early Nishida's Individualism", *European Journal of Japanese Philosophy*, Vol. 3, pp. 31–56.
- Yusa M. (2002), *Zen & Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Nishida K. (2001), *Zen no kenkyū*, Iwanami shoten, Tokyo. (In Japanese).
- Rongo (2004), Kanaya Osamu chū, Iwanami shoten, Tokyo. (In Japanese).

*K. Nishida*

**Дослідження блага.** Частина III, глави 8–9 /

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

У цій публікації представлено український переклад глав 8–9 третьої частини праці "Дзен-но кенкю" ("Дослідження блага") Нісіди Кітаро – визначного японського філософа ХХ ст., основоположника сучасної японської філософії. Третя частина зазначеної праці присвячена поняттю блага. У главі 8 Нісіда продовжує аналізувати різноманітні етичні теорії. Він розглядає гедонізм, у якому виділяє два різновиди – егоїстичний та соціоцентричний. До першого він зараховує античну школу кіренаїків та Епікура, до другого – Бенґама та Мілла. Нісіда доходить висновку, що це вчення "не може ані дати правильного об'єктивного критерію, ані пояснити необхідних імперативних елементів морального блага". Але головне, що Нісіда не згоден з головною засадою гедонізму, а саме з тим, що єдина мета людського життя – це насолода. У главі 9 Нісіда переходить від критики до формулювання власної позиції. Її він називає енергетизмом. Її головне положення Нісіда формулює в такий спосіб: "Благо – це здійснення наших внутрішніх вимог, себто здійснення ідеалу, інакше кажучи, завершення розгортання волі". Витоки енергетизму японський філософ знаходить у Платона та Арістотеля, а також в упанішадах. Розглядаючи благо в цій перспективі, Нісіда доводить, що воно збігається з поняттями краси та істинної реальності, фактично приходячи до класичної тріади "істина – добро – краса". У цих главах Нісіда активно звертається до західної філософії: крім Арістиппа, Епікура, Платона, Арістотеля, Бенґама та Мілла, він цитує Тому Аквінського, Спінозу та данського філософа Гаральда Геффдінґа, а також посилається на популярну в тогочасній Японії теорію самореалізації Томаса Гілла Гріна (1836–1882), хоча й не згадує ім'я цього філософа – втім, воно було добре відоме читачам. Зі східної філософії Нісіда, крім згадки про упанішади, цитує Конфуція.

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

*Переклад надійшов до редакції 28.01.2025*