

Nishida Kitaro

**AN INQUIRY INTO THE GOOD. PART IV, CHAPTER 3 /
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

ORCID: 0000-0003-0320-0991

The publication presents the Ukrainian translation of Chapter 3 of the fourth part of the *Zen-no kenkyū* (*Investigation of the Good*) by Nishida Kitaro, a prominent Japanese philosopher of the 20th century. The chapter is devoted to the concept of God. Nishida defines God as the basis of the Universe. He rejects creationism: the Universe is not God's creation, but His manifestation. God is a unifying force that underlies both spirit and nature. According to Nishida, spirit and nature are two aspects of the same reality, that is, the same facts of direct experience or phenomena of consciousness. Therefore, God is the basis of our consciousness, and our consciousness is a part of God's consciousness. According to Nishida, God is not an impersonal Absolute, He is a "Great Personality". Like any personality, God has self-consciousness, free will, and love. However, they differ from the human qualities of the same name. God's self-consciousness must include all phenomena of the Universe, but He has no consciousness of His "I", because "everything is 'I'". God's freedom of will is absolute, but it is not selective will, arbitrariness, since the latter is a sign of imperfection. God's love is also not selective: God loves all that exists, because the Universe is His manifestation, in a certain sense everything is a part of God. Further, turning to the concept of pure experience, Nishida considers God as "the greatest intellectual intuition underlying the Universe, and the unifier of pure experience that encompasses the Universe as well". According to Nishida, in pure experience a person can overcome the limitations of his/her own "I" and know the Spirit of God. In the above-mentioned chapter, Nishida turns to Western sources, primarily to the Christian tradition: the Gospel of Matthew, patristics (Augustine), scholasticism (Duns Scotus and Thomas Aquinas), theology of the 18th – early 20th centuries (Thomas Erskine of Linlathen, John Richardson Illingworth), mysticism (Meister Eckhart and Jacob Boehme). He also turns to modern philosophy (Spinoza, Hegel) and psychology of religion (William James).

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

Hicida Kimapo

**ДОСЛІДЖЕННЯ БЛАГА. ЧАСТИНА IV, ГЛАВА 3 /
ПЕРЕКЛАД З ЯПОНСЬКОЇ, ВСТУПНА СТАТТЯ
ТА КОМЕНТАРІ С. В. КАПРАНОВА**

Ми продовжуємо публікацію перекладу праці видатного японського філософа ХХ ст. Нісіди Кітаро¹ (西田幾多郎, 1870–1945) "Дослідження блага". У цьому номері ми пропонуємо читачеві познайомитися з третьою главою четвертої частини книги. Ця частина присвячена релігії. Починає її філософ з аналізу релігійної потреби – найглибшої й найважливішої, на його думку, потреби людської душі: це потреба в єдності свідомості й водночас у єдності Всесвіту. Далі Нісіда переходить до

© 2026 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 CC BY-NC (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

аналізу сутності релігії, яку він розуміє як зв'язок людини з Богом. Отож третя глава присвячена Богу.

Це не перше звернення Нісіди до Бога в “Дослідженні блага”²: другу частину, присвячену реальності, завершує глава “Бог як реальність” [Нісіда 2024, 274–276], про Бога йдеться і в перших двох главах четвертої частини [Нісіда 2026]. Бога Нісіда називає *камі* 神 – словом, узятим із традиції синто, де воно позначає численних божеств і духів, пов'язаних переважно з явищами природи. У “Дослідженні блага”, однак, ідеться про єдиного Бога. Такого значення слово *камі* набуло лише в добу Мейдзі – тоді ж, коли в японській мові з'явилося й слово “релігія” (宗教). Вже з глави “Бог як реальність” ми дізнаємося, що йдеться не лише про християнське чи, ширше, авраамічне розуміння Бога – Нісіда звертається також до індійського концепту Брахмана. Ба більше, філософ стверджує, що уявлення про Бога було в усіх народів в усі часи, хоча й розуміли його по-різному [Нісіда 2024, 274]. Найглибше розуміння Бога Нісіда знаходить в індуїзмі (вочевидь ідеться про адвайта-веданту) та у християнських містиків XV–XVI ст. [Нісіда 2024, 275]. З останніх він цитує Миколу Кузанського (1401–1464) та Якоба Беме (1575–1624). Там само Нісіда формулює і своє визначення Бога: це духовний принцип, що лежить в основі реальності [Нісіда 2024, 274]. Японський філософ відкидає відомі в західній теології докази існування Бога й стверджує, що Бога слід шукати в глибині нашої душі, у нашому безпосередньому досвіді.

Нісіда знову повертається до поняття Бога на початку четвертої частини “Дослідження блага”. У першій главі цієї частини йдеться про релігійну потребу, яка, за Нісідою, “є найглибшою і найбільшою потребою людської душі” [Нісіда 2026, 169]. Вона «полягає у тому, що наше “я”, усвідомлюючи свою відносність та обмеженість, разом із тим бажає отримати вічне істинне життя завдяки з'єднанню з абсолютно безмежною силою» [Нісіда 2026, 167]. Згодом він доповнює це визначення: “Релігійна потреба в такому сенсі – це потреба у єдності свідомості і водночас потреба у єдності Всесвіту” [Нісіда 2026, 169]. Бога у цій главі згадано лише інколи, і лише з контексту можна зрозуміти, що згадана вище абсолютно безмежна сила і є Бог, і завдяки ньому досягається єдність і свідомості, і Всесвіту. Це розкривається у другій главі, коли Нісіда розглядає сутність релігії. Як було зазначено вище, релігію філософ визначає як зв'язок Бога і людини. З різних підходів до цього зв'язку в західній теології та філософії Нісіда обирає пантеїзм (він, зокрема, посилається на Спінозу) [Нісіда 2026, 170]. Водночас Нісіда наполягає на особистісності Бога: адже лише таке розуміння Бога уможливило любов до Нього, а отже, досягнення найвищої мети істинної релігії – нове духовне народження людини через злиття її з Богом. У цій главі Нісіда визначає Бога як основу Всесвіту: “Бог має бути основою Всесвіту і разом із тим нашою основою, повернутися до Бога – значить повернутися до цієї основи” [Нісіда 2026, 169]. Далі він додає: “Наш Бог має бути внутрішньою об'єднуювальною силою космосу, яка впорядковує небо і землю і плекає все суще – поза нею немає нічого, що можна назвати Богом. Якщо ми кажемо, що Бог особистісний, то це повинно означати, що ми визнаємо в основі такої реальності безпосередньо особистісний сенс” [Нісіда 2026, 170].

Ці ідеї Нісіда розвиває у третій главі. Він знову повторює визначення Бога як основи Всесвіту. Відмовившись від теїзму, він цілком логічно відкидає і креаціонізм: Всесвіт – не творіння Бога, а його маніфестація. Далі, Нісіда стверджує, що Бог – це об'єднуювальна сила, яка лежить у підґрунті як духу, так і природи. На думку Нісіди, дух і природа – два погляди на ту саму реальність, себто на ті самі факти безпосереднього досвіду або ж феномени свідомості. Отже, Бог – основа нашої свідомості, а наша свідомість – частка свідомості Бога. Нісіда знову повертається до особистісності Бога – він наголошує, що Бог не є безособовим Абсолютом, він – “велика особистість”. Як у будь-якої особистості, у Бога є самосвідомість, свобода

волі та любов (тут Нісіда посилається на Джона Річардсона Іллінгворта, тогочасного англійського теолога). Проте, доводить японський філософ, вони відрізняються від однойменних людських якостей. Самосвідомість Бога має включати усі феномени Всесвіту, але в нього немає свідомості свого “я”, бо «усе є “я”». Свобода волі Бога є абсолютною, але, на відміну від людської, вона не є вибірковою волею, сваволею, оскільки остання – ознака недосконалості, а Бог досконалий. Любов Бога також не може бути вибірковою: Бог любить усе суще, бо Всесвіт – його маніфестація, у певному сенсі усе є частками Бога. Врешті, звертаючись до поняття чистого досвіду, Нісіда розглядає Бога як “найбільшу інтелектуальну інтуїцію, що лежить в основі Всесвіту, а також як об’єднувача чистого досвіду, який охоплює Всесвіт”. І це відкриває людині шлях богопізнання: саме в чистому досвіді людина може подолати обмеження власного “я” і пізнати Дух Божий.

У цій главі Нісіда звертається лише до західних джерел, насамперед до тих, що пов’язані з християнською традицією: до Євангелія від Матвія, патристики (Августин), схоластики (Дунс Скот і Тома Аквінський), британської теології XVIII – початку XX ст. (Томас Ерскін з Лінлатена, Дж. Р. Іллінгворт), містики (Майстер Екгарт та Якоб Беме). Звертається він також до філософії Спінози, близькість до ідей якого виявив у попередній главі, але також і до Гегеля. Вільям Джеймс – чи не найбільш цитований у “Дослідженні блага” автор – загаданий лише один раз: Нісіда посилається на глави його класичної праці з психології релігії “Різноманіття релігійного досвіду”, присвячені містицизму, а перед тим наводить факти з життя англійських поетів Альфреда Теннісона та Джона Еддінгтона Сімондза, узяті, найімовірніше, також із цієї праці. Натомість звернення до східних джерел тут немає, водночас є вирази, які видаються цитатами з них: Ван Янміна та “Трактату про народження і ненародження в Чистій Землі” буддійського філософа Юсі Чуаньдена. Зауважмо, що Нісіда раніше відкрито посилався на Ван Янміна, причому на ту ж саму його ідею тотожності дії та знання [Нісіда 2024, 278].

Переклад зроблено за виданням [西田 2001].

Частина IV. Релігія

Глава 3. Бог

Бог – це основа цього Всесвіту. Як було сказано вище, я не розглядаю Його як трансцендентного творця сущого, що перебуває за межами Всесвіту, а вважаю, що Він – безпосередньо корінь цієї реальності. Зв’язок Бога зі Всесвітом не подібний до зв’язку митця з його твором, це зв’язок ноумена з феноменом. Всесвіт – не творіння Бога, а Його вияв, *manifestation*. Від обертань сонця, місяця й зірок зовні аж до тонких порухів людської душі всередині немає нічого, що не було б маніфестацією Бога, і ми можемо поклонятися духовному сяйву Бога в основі кожної з цих речей.

Як Ньютон та Кеплер були охоплені благоговійним почуттям, коли побачили порядок руху небесних тіл, так і ми, чим більше вивчаємо явища природи, тим впевненіше можемо знати, що ними керує одна об’єднувальна сила, яка стоїть за ними. Прогрес науки – це саме таке об’єднання знання, і нічого більше. Тож як зовні ми вбачаємо в підґрунті природи владу однієї об’єднувальної сили, так і всередині в підґрунті людської душі треба вбачати владу однієї об’єднувальної сили. Здається, неначе в розмаїтих формах людської душі немає встановлених законів, та проникливий погляд побачить, що нею завжди і всюди керує велетенська об’єднувальна сила. Коли поміркуємо далі, то виявимо, що природа й дух зовсім не є незалежними одне від одного, навпаки, між ними є тісний зв’язок. Ми не можемо не помислити їхньої єдності, а саме: у їхньому підґрунті має лежати ще більша одна-єдина об’єднувальна сила. І у філософії, і в науці немає нікого, хто б не визнавав цієї єдності. А ця єдність і є Бог. Авжеж, якщо, як кажуть матеріалісти і звичайні науковці,

існує тільки матерія і все суще просто підкоряється законам фізики, то, мабуть, неможливо помислити щось таке, що зветься Богом. Проте чи такою є реальність насправді?

Як я розмірковував раніше щодо реальності, матерію неможливо пізнати як незалежну реальність, окрему від феноменів нашої свідомості. Дані нам факти безпосереднього досвіду – лише феномени свідомості. І простір, і час, і фізична сила – це всього лише поняття, запроваджені, щоб об'єднати й пояснити ці факти. Чиста матерія, про яку кажуть фізики, з якої повністю видалена наша індивідуальна природа, – це абстрактне поняття, віддалене від найконкретніших фактів. Чим більше ми наближаємося до конкретних фактів, тим більш індивідуальними вони стають. Найконкретніші факти є найбільш індивідуальними. Тому первісні пояснення – як у міфах – усі були антропоморфними, але з розвитком чистого знання вони ставали дедалі більш загальними та абстрактними, і врешті дійшло до появи таких понять, як чиста матерія. Хоч усі подібні пояснення є поверховими, неглибокими, не можна забувати, що за ними ховається наша суб'єктивна єдність. Найфундаментальніше пояснення неодмінно повертається до “я”. Секретний ключ до пояснення Всесвіту міститься в “я”. Намагатися пояснити дух через матерію значить плутати причину і наслідок.

Те, що споглядали Ньютон і Кеплер і що сприйняли як порядок природних феноменів, насправді всього лише порядок феноменів нашої свідомості. Свідомість уся постає завдяки єдності. Проте ця єдність, починаючись з малого – єдності в межах повсякденної свідомості кожного індивіда, досягає великого – єдності космічної свідомості, яка пов'язує між собою свідомості всіх людей (обмежувати єдність свідомості індивідуальною свідомістю – всього лише догма, додана до чистого досвіду). Світ природи – одна з систем свідомості, що утворилася завдяки такій надіндивідуальній єдності. Ми об'єднуємо досвід свого “я” завдяки індивідуальній суб'єктивності, далі завдяки надіндивідуальній суб'єктивності об'єднуємо досвіди всіх людей, і світ природи народжується як об'єкт цієї надіндивідуальної суб'єктивності. Ройс сказав: “Існування природи пов'язане з вірою в існування наших одноплемінників” (Royce, *The World and the Individual*, Second Series, Lect. IV)³. Тож єдність світу природи, власне кажучи, всього лише різновид єдності свідомості. Зasadничо дух і природа – не дві реальності, їхнє розділення виникає з відмінності поглядів на ту саму реальність. У фактах безпосереднього досвіду немає протиставлення суб'єкта та об'єкта, немає розділення між духом і матерією, речі – це і є душа, душа – це і є речі⁴, існує лише одна-єдина дійсність. Саме з такого конфлікту в системі реальності, а якщо подивитися лише з одного боку, то з її розгортання походить протиставлення суб'єкта та об'єкта. Інакше кажучи, у безперервності сприйняття немає поділу на суб'єкт і об'єкт, це протиставлення виникає лише завдяки рефлексії. Під час конфлікту в системі реальності активна об'єднувальна сторона мислиться як дух, а сторона, яка їй протистоїть як об'єкт, мислиться як природа. Проте так звана об'єктивна природа також не може існувати окремо від справжньої суб'єктивної єдності, а суб'єктивна єдність не може бути без об'єкта єдності, себто беззмисловою єдністю. Вони обидві разом – це реальність того ж самого роду і відрізняються лише за формою єдності. Крім того, якщо схилитися на бік однієї з них, це буде абстрактна недовершена реальність. Реальність вперше стає довершеною конкретною реальністю в поєднанні їх обох. Єдність духу і природи – це не єдність двох різнорідних систем, вони існують zasadничо в тій самій єдності.

Якщо прийняти, що в реальності дух та природа не розділені, отже, немає двох видів єдності, просто ті самі факти безпосереднього досвіду залежно від погляду на них породжують різні відмінності, то Бог, який, як я казав раніше, є основою реальності, має бути основою цих фактів безпосереднього досвіду, себто основою феноменів нашої свідомості. Проте всі феномени нашої свідомості становлять систему.

Навіть так звані природні феномени, що постали завдяки надіндивідуальній єдності, неможливо відокремити від цієї форми. Саморозгортання якогось об'єднувального чинника – це форма всієї реальності, а Бог – об'єднувач такої реальності. Зв'язок Всесвіту з Богом – це зв'язок феноменів нашої свідомості з їхньою єдністю. Як ментальні образи і в мисленні, і у волінні об'єднані ідеєю єдиної мети і все можна розглядати як вияви цієї єдиної ідеї, так, подібно до цього, і Бог є тим, хто об'єднує Всесвіт, а Всесвіт – маніфестацією Бога. Це порівняння – не метафора, це факт. Бог – найвищий і остаточний об'єднувач нашої свідомості, ні, наша свідомість – частка Божої свідомості, її єдність походить від єдності Бога. Від малого – нашої радості та смутку, що швидко змінюють одне одного, аж до великого – руху сонця, місяця й зірок – немає нічого, що не залежало б від цієї єдності. Саме цією грандіозною єдністю космічної свідомості й були вражені Ньютон і Кеплер.

Якщо це так, то що є в такому сенсі Бог, який є об'єднувачем Всесвіту й основою реальності? Те, що править духом, має бути законом духу. Щось подібне до матерії, як було сказано вище, – всього лише найбільш поверхове з абстрактних понять, створене для пояснення. Духовні феномени – це діяльність так званих знання, почуттів і волі⁵, а те, що ними править, знов-таки має бути законами знання, почуттів і волі. Проте дух – не просто зібрання цих діяльностей, за ними стоїть одна об'єднувальна сила, ці феномени – її вияви. Тепер, якщо назвати цю об'єднувальну силу особистістю, то слід сказати, що Бог – це єдина велика особистість, яка лежить в основі Всесвіту. Від феноменів природи аж до історичного розвитку людства немає нічого, чому не надали би форму велика думка і велика воля; Всесвіт – це маніфестація особистості Бога. Проте, сказавши так, я також не можу вважати, як представники деякого напряму думки, що Бог трансцендентний Всесвіту, відокремлений від поступу Всесвіту і, подібно до нашого суб'єктивного духу, наділений особливими мисленням і волею. У Бозі знання – це дія, дія – це знання⁶, а реальність безпосередньо є думкою Бога, вона також має бути і його волею (Spinoza, *Ethica*, 1 Pr. 17 Schol.)⁷. Такі речі, як наше суб'єктивне мислення чи воля, – це недозвершені абстрактні реальності, що виникають з конфлікту різних систем. Щось подібне неможливо прямо приписати Богу. Чоловік на ім'я Іллінгворт у книзі під назвою “Особистість людини та Бога” наводить три важливі елементи людської особистості: самосвідомість, свободу волі та любов⁸. Але до того, як ми приймемо ці три функції як важливі елементи людської особистості, треба ясно встановити, які факти вони означають на практиці. Самосвідомість – це феномен, який супроводжує випадок, коли часткова система свідомості об'єднується в осерді всієї свідомості. Самосвідомість виникає завдяки рефлексії, а рефлексія “я” – діяльність, яка шукає такий центр свідомості. “Я” – не що інше, як об'єднувальна діяльність свідомості, і якщо ця єдність змінюється, то змінюється і “я”, а якщо субстанцією “я” називають щось інше, це всього лише пустопорожня назва. Те, що ми, зазирнувши всередину себе, думаємо отримати як свого роду особливу свідомість “я”, це, як кажуть психологи, всього лише почуття, які цю єдність супроводжують. Не ця єдність здійснюється, коли є подібна свідомість, а подібна свідомість народжується, коли є така єдність. Ця єдність сама по собі не може стати об'єктом пізнання; ми можемо стати нею і діяти, але не можемо її знати. Істинна самосвідомість радше в активності волі, ніж у пізнавальній рефлексії. Якщо в особистості Бога є самосвідомість, усі єдності феноменів Всесвіту мають бути його самосвідомістю. Наприклад, будь-хто в будь-яку епоху має визнати, що сума всіх кутів трикутника дорівнює двом прямим кутам. Це також одна з самосвідомостей Бога. Певне, можна сказати, що ідея Всесвітньої єдності, яка править нашим духом, це свідомість Божої самототожності. Усе суще постає завдяки Божій єдності, у Бозі все є актуальністю, Бог завжди активний. У Бога немає ані минулого, ані майбутнього – і час, і простір народжуються єдністю космічної свідомості, у Бозі все є теперішнє. Як казав Августин, час

створений Богом, Бог трансцендентний часу, Бог перебуває у вічному зараз⁹. Тому в Бога немає рефлексії, немає пам'яті, немає надії, а отже, немає особливої свідомості “я”. Усе є “я”, немає нічого поза “я”, а тому немає свідомості “я”.

Далі, у виразу “свобода волі” є різні значення, але істинна свобода волі має означати так звану необхідну свободу волі, яка діє з огляду на внутрішню натуру “я”. Воля, що не має жодної причини, не тільки нерозумна – вона схожа на цілковито випадкову подію, яку “я” не відчуває як свою вільну поведінку. Бог – основа всього сущого, поза Богом нічого немає, уся безліч речей вийшла зі внутрішньої натури Бога, і тому Бог вільний, у цьому сенсі Бог справді абсолютно вільний. Якщо сказати так, то, певне, може здатися, наче Бог обмежений своєю натурою і втрачає всемогутність, але, коли хтось діє всупереч власній натурі, це означає, що його натура недосконала або суперечлива. Я не думаю, що Божу досконалість і всезнання можна поєднати з невизначеною свободною волею. Ось і Августин каже: “Божя воля незмінна, не буває такого, щоб Він інколи хотів, а інколи не хотів чогось, а поготів щоб Він поміняв попереднє рішення” (Conf., XII, 15)¹⁰. Вибіркова воля радше має супроводжувати стан нашої недосконалої свідомості; приписувати її Богові не слід. Наприклад, у справі, якою ми досконало оволоділи, нема куди втручатися вибіркової волі; вибіркова воля стає необхідною в разі вагань, суперечності, конфлікту. Авжеж, будь-хто скаже, що у знанні вже міститься свобода, знання, власне, й означає можливість. Але ця можливість не має неодмінно бути невизначеною можливістю. Про знання можна говорити не тільки в разі рефлексії, інтуїція – також знання. Радше саме інтуїція і є істинним знанням. У міру того, як знання стає досконалішим, невизначена можливість зникає. Тому в Бога немає невизначеної волі, себто сваволі, і любов Бога – не обмежена любов такого ґатунку, щоб деяких людей любити, а деяких ненавидіти, деяким людям дарувати процвітання, а деяких знищувати. Оскільки Бог – основа усієї реальності, то Його любов має бути рівною та всеосяжною, і розгортання Його самості саме по собі вже має бути для нас безмежною любов'ю. Поза природним розвитком усього сущого особливої Божої любові немає. У засаді любов – це почуття прагнення єдності, потреба єдності свого “я” – це любов до себе, потреба єдності себе та іншого – це любов до іншого. Об'єднувальна активність Бога – це і є об'єднувальна активність усього сущого, і тому, як казав Екгарт, любов Бога до інших, власне, і має бути Його любов'ю до самого себе¹¹. Як ми любимо свої руки і ноги, так і Бог любить усе суще. Екгарт ще каже, що любов Бога до людей – не свавільний вчинок, а те, що має бути.

Як було викладено вище, особистісність Бога не можна вважати за тотожну нашому суб'єктивному духу, радше її слід порівнювати зі станом чистого досвіду, у якому немає розділення суб'єкта й об'єкта, речей і “я”. Цей стан справді є і початком, і кінцем нашого духу, водночас він є й істинним становищем реальності. Христос казав, що чисті серцем бачать Бога¹², а також що подібні до дітей увійдуть до Царства Небесного – у такий час наші душі наближаються до Бога¹³. Чистий досвід вказує не тільки на сприймальну свідомість. За рефлексивною свідомістю також стоїть єдність, рефлексивна свідомість постає завдяки їй, а саме це також свого роду чистий досвід. В основі нашої свідомості в будь-якому разі лежить єдність чистого досвіду, ми не можемо вистрибнути за її межі (див. І частину)¹⁴. У такому сенсі Бога можна розглядати як найбільшу інтелектуальну інтуїцію, що лежить в основі Всесвіту, а також як об'єднувача чистого досвіду, який охоплює Всесвіт. У такий спосіб можна витлумачити сказане Августином: що Бог шляхом незмінної інтуїції споглядає все суще, а також що Бог у спокої рухливий, а в русі спокійний (Storz, *Die Philosophie des Hl. Augustinus*, §20)¹⁵; можна також вбачати в цьому сенс слів Екгарта “Божественність” (Gottheit)¹⁶, а також Беме “Спокій без сущого” (Stille ohne Wesen)¹⁷. Взагалі єдність свідомості має бути вищою за будь-які зміни, цілковито незмінною, притому зміни народжуються з неї, власне, вона, рухаючись, не

рухається. Крім того, єдність свідомості не може бути об'єктом знання, вона понад будь-якими категоріями, ми не можемо їй надати жодної визначеної форми, водночас все суще виникає через неї. Тому Дух Божий, якщо поглянути з одного боку, непізнаваний, а якщо поглянути з іншого – тісно пов'язаний з нашим духом. Ми в підґрунті єдності свідомості можемо безпосередньо зустрітися з ликом Божим. Тому Беме каже: “Небо в місці, куди ти дійшов, – там, де ти йдеш, де ти стоїш, всюди є Небо”, а також: “Завдяки найглибшому внутрішньому народженню досягають Бога” (Morgenröte)¹⁸.

Дехто, мабуть, скаже, що в наведених вище міркуваннях Бог тотожний ноумену речей, і нехай Він навіть і духовний, то все-таки нічим не відрізняється від розуму та совісті, тож чи не виходить так, що Він позбавлений живої індивідуальної особистості? Індивідуальність-бо може народитися лише з невизначеної свободної волі (це колись у середньовічній філософії був предмет суперечки між Скотусом і Томасом¹⁹). До такого Бога в нас не може виникнути жодного релігійного почуття. У релігії гріх – це не просто порушення закону, це значить піти проти особистості, каяття – не просто моральне каяття, це палке каяття в тому, що завдав шкоди батькові, пішов проти благодійника²⁰. Ерскін (Erskine of Linlathen) каже: “Релігія і мораль відрізняються тим, що одна визнає за совістю особистість, а інша ні”²¹. Проте, як кажуть Гегель та інші, істинна індивідуальність не існує окремо від загальності, а визначена загальність, *bestimmte Allgemeinheit* стає індивідуальністю. Загальне – дух конкретного. Індивідуальність – це не дещо інше, що ззовні додається до загального; індивідуальністю стає те, що розвинулося із загальності. Випадкове поєднання різних якостей, цілковито позбавлене внутрішньої єдності, не може називатися індивідуальністю. Свобода волі, яка є важливим елементом індивідуальної особистості, означає, що загальне саме себе обмежує – *self-determination*. Як загальне поняття трикутника може поділятися на різні трикутники, так і всередині якогось загального містяться різноманітні обмежені можливості – й усвідомлення цього є відчуттям свободи. Натомість з позбавленої будь-якої основи, абсолютно свободної волі індивідуального усвідомлення, певне, не виникне. Хоча і є вислів, що в індивідуального немає причин, *ratio singularitatis frustra quaeritur*²², насправді така індивідуальність має бути тотожною беззмістовному ніщо. Просто конкретна індивідуальність не може бути пізнана за допомогою абстрактних понять. Індивідуальність, яку неможливо виразити в абстрактних поняттях, утім, може бути ясно виражена пензлем художника або романіста²³.

Твердження, що Бог – це єдність Всесвіту, не значить, що це просто єдність абстрактного поняття; Бог – конкретна єдність, подібна до нашого індивідуального “я”, себто єдиний живий дух. Як можна сказати, що наш дух у зазначеному вище сенсі є індивідуальним, так і Бога можна назвати індивідуальним. Розум і совість, мабуть, є частиною об'єднувальної діяльності Бога, але це не Його живий дух як такий. Існування такого божественного духу не може бути лише предметом філософської дискусії, це дійсний факт духовного досвіду. В основі нашої свідомості діє дух, який впливає на кожного (розум і совість – його голоси). Лише коли нам перешкоджає наше маленьке “я”, ми не можемо його пізнати. Наприклад, у поета Теннісона²⁴ був такий досвід. Коли він у тиші декламував своє ім'я, з найглибших глибин його власної індивідуальної свідомості індивідуальність його “я” розчинялася і ставала безмежною реальністю, причому свідомість його зовсім не була туманною, а надзвичайно ясною та певною. У цей час він відчував, що смерть – смішна неможливість, неможливо жартувати зі смертю, що те, що зветься смертю індивіда, є істинним життям. Він каже, що мав такий досвід з дитинства, коли сумував на самоті. Так само й літератор Сімондз (J. A. Symonds)²⁵ каже, що наша звичайна свідомість поступово слабне і водночас наша споконвічна свідомість, яка лежить у її підґрунті, посилюється і врешті залишається одне чисте абсолютне

абстрактне “я”. Якщо ж звернутися до релігійних містиків, то подібному досвіду немає меж (James, *The Varieties of Religious Experience*, Lect. XVI, XVII)²⁶. Мабуть, комусь такі феномени можуть здатися хворобливими, але хворобливі вони насправді чи ні, вирішується на підставі того, раціональні вони чи ні. Як я вже казав, якщо вважати, що реальність духовна, а наш дух – всього лише її маленька частка, то немає жодної причини сумніватися в тому, що ми, прорвавшись крізь свою маленьку свідомість, відчуємо великий дух. Можливо, вперто триматися рамок нашої маленької свідомості і значить перебувати в омані. На мою думку, у великих людей неодмінно має бути значно глибший духовний досвід, ніж у пересічних людей.

¹ 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.

² Ми вже спеціально аналізували поняття Бога в “Дослідженні блага” Нісиди [Капранов 2021]; деякі положення тієї публікації ми використовуємо в цій вступній статті.

³ Джосайя Ройс (Royce, 1855–1916) – американський філософ, прихильник прагматизму та об'єктивного ідеалізму. Повністю цитата має такий вигляд: “Our belief in the reality of Nature, when Nature is taken to mean the realm of physical phenomena known to common sense and to science, is inseparably bound up with our belief in the existence of our fellow-men” (“Наша віра в реальність Природи, коли Природу взято у значенні царини фізичних феноменів, відомих здоровому глузду і науці, нерозривно пов'язана з нашою вірою в існування інших людей”) [Royce 1904, 165–166].

⁴ 物即心、心即物. Це фраза на веньяні (класичною китайською мовою), очевидно, цитата з якогось китайського тексту. Схожий вираз (即心即物, 即物即心) зустрічається у “Трактаті про народження і ненародження в Чистій Землі” (“淨土生無生論”) видатного буддистського мислителя Юсі Чуаньдена (幽溪傳燈, 1554–1628) (режим доступу: https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/sutra/chi_pdf/sutra19/T47n1975.pdf (дата звернення: 3.07.2026)).

⁵ В оригіналі це одне слово: 知情意.

⁶ “Знання – це дія, дія – це знання” (知即行, 行即知) – парафраз відомого положення китайського філософа-неоконфуціанця Ван Янміна (王陽明, 1472–1529) “єдність знання та дії” (知行合一).

⁷ “Quare Dei intellectus, quatenus Dei essentiam constituere concipitur, est revera causa rerum, tam earum essentiae, quam earum existentiae; quod ab iis videtur etiam fuisse animadversum, qui Dei intellectum, voluntatem et potentiam unum et idem esse asseruerunt” (“Тому розум Бога, оскільки він видається таким, що становить сутність Бога, є насправді причина речей – як їхньої сутності, так і їхнього існування. І це, здається, було помічено й тими, що стверджували, що розум Бога, воля і сила – те саме”) [Spinoza 1915, 23].

⁸ “These, then, are the constituent elements of personality, as such – self-consciousness, the power of self-determination, and desires which irresistibly impel us into communion with other persons – or, in other words, reason, will, and love” (“Отже, це три складові частини особистості як такої – самосвідомість, здатність до самовизначення і бажання, які непереможно спонукають нас до спілкування з іншими особами, – інакше кажучи, розум, воля і любов”) [Illingworth 1894, 38]. Джон Річардсон Іллінгворт (Illingworth, 1848–1915) – англійський філософ і теолог.

⁹ Див. “Сповідь”, XI, 13–14 [Святий Августин 1996, 221–222].

¹⁰ “Unde non eum modo velle hoc modo velle illud, sed semel et simul et semper velle omnia quae vult, non iterum et iterum neque nunc ista nunc illa nec velle postea quod nollebat aut nolle quod volebat prius, quia talis voluntas mutabilis est et omne mutabile aeternum non est; Deus autem noster aeternus est” (режим доступу: https://www.augustinus.it/latino/confessionioni/conf_12.htm (дата звернення: 18.07.2026)). Український переклад Юрія Мушака: “Через те й не буває так, що Він не хоче то того, то цього, але лиш один раз і одночасно й завжди хоче всього того, чого хоче. Не буває й так, що Він хоче знову і знову, або хоче раз того, а раз іншого,

або хоче того, чого раніше не хотів, або не хоче того, чого раніше хотів. Бо ж така воля була б мінливою. Що ж мінливе, те не може бути вічним; а Бог – вічний” [Святий Августин 1996, 245–246].

¹¹ Йоан Екгарт фон Гохгайм, або ж Майстер Екгарт (Eckhart, бл. 1260 – бл. 1328) – німецький філософ-містик. Імовірно, йдеться про приписуваний йому трактат “Von der edelkeit der sêle” (“Про шляхетність душі”): “Nû möchte man sprechen: wie minnet sich got? Got ist in allen dingen, dâ er mit im selber ist. Got ist ime selber mit im selber. Dar umbe ist got in allen dingen und ist im selber. Dar umbe minnet sich got selber mit ime selber in allen dingen” [Deutscher Mystiker... 1857, 390]. Англійський переклад Клер де Бреретон Еванс: “It may be asked, how does God love himself? – God is in all things, for he is with himself. God is with himself for love of himself. Hence God loves himself with himself in all things” (“Можна запитати, як Бог любить себе? – Бог є в усіх речах, бо Він із собою. Бог є з собою через любов до себе. Отже, Бог любить себе з собою в усіх речах”) [Pfeiffer 1924, 285].

¹² Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν Θεὸν ὁψονται (Від Матвія 5:8, режим доступу: <https://greeknewtestament.net/mt10-39> (дата звернення: 19.07.2026)). Український переклад Івана Огієнка: “Блаженні чисті серцем, бо вони будуть бачити Бога” (Українська Біблія. Переклад Огієнка 1962 р., режим доступу: <http://bible.ubf.org.ua> (дата звернення: 19.07.2026)).

¹³ καὶ εἶπεν· ἂμην λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παῖδια, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Від Матвія 18:3, режим доступу: <https://greeknewtestament.net/mt18-3> (дата звернення: 19.07.2026)). Український переклад Івана Огієнка: “Поправді кажу вам: коли не навернетесь, і не станете, як ті діти, – не ввійдете в Царство Небесне!” (Українська Біблія. Переклад Огієнка 1962 р., режим доступу: <http://bible.ubf.org.ua> (дата звернення: 19.07.2026)).

¹⁴ Див.: [Нісіда 2022; 2023].

¹⁵ Див.: [Storz 1882, 178–191]. Йозеф Шторц (Storz, 1839–1895) – німецький учений.

¹⁶ Gottheit – одне з найважливіших понять у філософському вченні Майстра Екгарта: надособистісний, без’якісний Абсолют, непізнана праоснова світу. Різні дослідники по-різному перекладають його українською: “Божественність”, “Божественне”, “Божество”, “Божість” [Піч 2021; Шабанова 2003; Грибков 2008; Витягловська 2015]. Нісіда перекладає його японською 神性 (Божественність).

¹⁷ Stille ohne Wesen (“тиша без сутності” або “спокій без сутності”), у перекладі Нісіди – 物なき静さ (дослівно “тиша без речей” або “спокій без речей”) – вираз німецького філософа-містика Якоба Беме (Böhme, 1575–1624) із праці “De incarnatione verbi: Von der Menschwerdung Jesu Christi” (“Про інкарнацію слова: про втілення Ісуса Христа в людське тіло”) II, 1,8, де він характеризує вічність як праоснову світу [Böhme 1846, 248].

¹⁸ Нісіда цитує книгу Беме “Аврора, або Зірниця, що сходить” (Aurora: Die Morgenröte im Aufgang), гл. 19, вірш 24: “Denn der rechte Himmel ist allenthalben, auch an dem Orte, wo du stehst und gehst. Wenn dein Geist die innerste Geburt Gottes ergreift und durch die siderische und fleischliche hindurchdringt, so ist er schon im Himmel” (“Бо істинне небо всюди, також і в тому місці, де ти стоїш і йдеш. Коли твій дух осягає внутрішнє народження Бога і пробивається крізь зоряне і плотське, то він вже на небі”) [Böhme 1682, 234]. Див. також примітку 14 до попередньої глави [Нісіда 2026, 173].

¹⁹ Йдеться про Йоана Дунса Скота (Duns Scotus, 1266–1308) і Тому Аквінського (Thomas Aquinas, 1225–1274), чільних представників схоластики, засновників двох напрямів – скотизму і томізму відповідно. Скотисти, зокрема, обстоювали примат індивідуального та свободи волі, натомість томісти – примат загального і зверхність розуму над волею.

²⁰ Нісіда використовує традиційний японський термін 恩人 (ондзін), який означає того, хто зробив певній людині благодіяння, за яке неможливо віддячити еквівалентним благом, тож людина зв’язана з ним стосунками невідплатного боргу. Насамперед ондзін – це батько, вчитель, сюзерен. За Нісідою, Бог – найвищий ондзін для кожної людини. У такий спосіб Нісіда порівнює гріх із двома найгіршими вчинками з погляду традиційної японської моралі: вчинення зла батькові або благодійникові-ондзіну.

²¹ Томас Ерскін з Лінлатена (Erskine of Linlathen, 1778–1870) – шотландський теолог.

²² Причину одининості марно шукати (лат.).

²³ Традиційно в Японії для писання використовували пензлик, тому Нісіда каже “пензель романіста” (小説家の筆), а не “перо романіста”.

²⁴ Альфред Теннісон (Tennyson, 1809–1892) – англійський поет. Наведені відомості про нього Нісіда узяв, імовірно, з [James 1902, 374–375].

²⁵ Джон Еддінгтон Сімондз молодший (Symonds Jr., 1840–1893) – англійський поет і літературний критик. Наведені відомості про нього Нісіда також узяв, імовірно, з [James 1902, 376–377].

²⁶ Див.: [James 1902, 370–420].

ЛІТЕРАТУРА

Витягловська А. (2015), «Трактування терміну “Gottheit” у Майстера Екхарта», в *Дні науки 2015. Тези студентської наукової конференції філософського факультету, ЛНУ ім. Івана Франка*, Львів, с. 19–21.

Грибков Т. (2008), «Містичне вчення Майстра Екхарта» в *Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*, вип. 12: Німецька традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі, ОНУ ім. І. І. Мечникова, Одеса, с. 89–97.

Капранов С. В. (2021), «Поняття Бога в “Дослідженні блага” Нісиди Кітаро», *Сходознавство*, № 88, с. 157–170. DOI: <https://doi.org/10.15407/skhodoznastvo2021.88.157>

Нісіда К. (2022), «Дослідження блага. Частина I, глава 1. Переклад з японської, вступна стаття та коментарі С. В. Капранова», *Східний світ*, № 3, с. 204–212. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2022.03.204>

Нісіда К. (2023), «Дослідження блага. Частина I, глава 2–4. Переклад з японської, вступна стаття та коментарі С. В. Капранова», *Східний світ*, № 3, с. 179–195. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2023.03.179>

Нісіда К. (2024), «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. (2026), «Дослідження блага. Частина IV. Глави 1–2. Переклад з японської, вступна стаття та коментарі С. В. Капранова», *Східний світ*, № 2, с. 166–174. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2026.02.166>

Піч Р. (2021), «Майстер Екхарт: основні риси його містики й метафізики», *Sententiae*, т. 40, № 3, с. 32–55. DOI: <https://doi.org/10.31649/sent40.03.032>

Святий Августин (1996), *Сповідь*, Переклад з латини Юрія Мушака, Основи, Київ.

Шабанова Ю. О. (2003), «Метафізичні обрії містичного вчення Майстра Екхарта», *Філософська і соціологічна думка*, № 2, с. 73–82.

Böhme J. (1682), *Aurora: Die Morgenröte im Aufgang*, Amsterdam.

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

Deutscher Mystiker des vierzehnten Jahrhundert (1857), Herausgegeben von Franz Pfeiffer, Zweiter Band, Meister Eckhart, G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, Leipzig.

Illingworth J. R. (1894), *Personality, Human and Divine: Being the Bampton Lectures for the Year 1894*, Macmillan and Co, London.

James W. (1902), *The Varieties of Religious Experience*, The Modern Library, New York.

Pfeiffer F. (1924), *Meister Eckhart by Franz Pfeiffer*, Translation with some omissions and additions by C. de B. Evans, John M. Watkins, London.

Royce J. (1904), *The World and the Individual. Gifford Lectures Delivered before the University of Aberdeen. Second Series. Nature, Man, and the Moral Order*, The Macmillan Company, New York and London.

Spinoza B. de. (1915), *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Gius, Laterza & figli, Bari.

Storz J. (1882), *Die Philosophie des hl. Augustinus*, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau.

西田幾多郎 (2001), *善の研究*, 岩波書店, 東京.

REFERENCES

Vytiahlovska A. (2015), «Traktuvannia terminu ‘Gottheit’ u Maistera Ekkharta», in *Dni nauky 2015. Tezy studentskoi naukovoï konferentsii filosofskoho fakultetu*, LNU im. Ivana Franka, Lviv, pp. 19–21. (In Ukrainian).

- Hrybkov T. (2008), “Mistychne vchennia Maistra Ekharta”, in *Doksa. Zbirnyk naukovykh prats z filosofii ta filolohii*, Iss. 12. Nimetska tradytsiia u filosofii, humanitarystyti ta kulturi, ONU im. I. I. Mechnykova, Odesa, pp. 89–97. (In Ukrainian).
- Kapranov S. V. (2021), “Poniattia Boha v “Doslidzhenni blaha” Nisidy Kitara”, *Skhodoznavstvo*, No. 88, pp. 157–170. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.15407/skhodoznavstvo2021.8.157>
- Nisida K. (2022), “Doslidzhennia blaha. Chastyna I, hlava 1. Pereklad z yaponskoi, vstupna stattia ta komentari S. V. Kapranova”, *Shidnij svit*, No. 3, pp. 204–212. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2022.03.204>
- Nisida K. (2023), “Doslidzhennia blaha. Chastyna I, hlava 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. (2024), “Doslidzhennia 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. (2026), “Doslidzhennia blaha. Chastyna IV, hlavy 1–2. Pereklad z yaponskoi, vstupna stattia ta komentari S. V. Kapranova”, *Shidnij svit*, No. 2, pp. 166–174. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2026.02.166>
- Pich R. (2021), “Maister Eckhart: osnovni rysy yoho mistyky y metafizyky”, *Sententiae*, Vol. 40, No. 3, pp. 32–55. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.31649/sent40.03.032>
- Sviaty Avhustyn (1996), *Spovid*, Translated from Latin by Yuri Mushak, Osnovy, Kyiv. (In Ukrainian).
- Shabanova Yu. O. (2003), “Metafizychni obrii mistychnoho vchennia Maistra Ekkharta”, *Filosofska i sotsiologichna dumka*, No. 2, pp. 73–82. (In Ukrainian).
- Böhme J. (1682), *Aurora: Die Morgenröte im Aufgang*, Amsterdam.
- Böhme J. (1846), *Jakob Böhme's sämtliche Werke herausgegeben von R. W. Schiebeler*, Sechster Band, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig.
- Deutscher Mystiker des vierzehnten Jahrhundert* (1857), Herausgegeben von Franz Pfeiffer, Zweiter Band, Meister Eckhart, G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, Leipzig.
- Illingworth J. R. (1894), *Personality, Human and Divine: Being the Bampton Lectures for the Year 1894*, Macmillan and Co, London.
- James W. (1902), *The Varieties of Religious Experience*, The Modern Library, New York.
- Pfeiffer F. (1924), *Meister Eckhart by Franz Pfeiffer*, Translation with some omissions and additions by C. de B. Evans, John M. Watkins, London.
- Royce J. (1904), *The World and the Individual. Gifford Lectures Delivered before the University of Aberdeen. Second Series. Nature, Man, and the Moral Order*, The Macmillan Company, New York and London.
- Spinoza B. de. (1915), *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Gius, Laterza & figli, Bari.
- Storz J. (1882), *Die Philosophie des hl. Augustinus*, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau.
- Nishida K. (2001), *Zen no kenkyū*, Iwanami shoten, Tokyo. (In Japanese).

Nisida Kitapo

Дослідження блага. Частина IV, глава 3 /

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

У цій публікації представлено український переклад глави 3 четвертої частини праці “Дзен-но кенкю” (“Дослідження блага”) Нісиди Кітаро – визначного японського філософа ХХ ст. Ця глава присвячена поняттю Бога. Нісиди визначає Бога як основу Всесвіту. Він відкидає креаціонізм: Всесвіт – не творіння, а маніфестація Бога. Бог – це об’єднувальна сила, яка лежить у підґрунті як духу, так і природи. На думку Нісиди, дух і природа – два погляди на ту саму реальність, себто на ті самі факти безпосереднього досвіду або ж феномени свідомості. Отже, Бог – основа нашої свідомості, а наша свідомість – частка свідомості Бога. За Нісидою, Бог не є безособовим Абсолютом, він – “велика особистість”. Як у будь-якої особистості, у Бога є самосвідомість, свобода волі та любов. Проте вони відрізняються від однойменних людських якостей. Самосвідомість Бога має включати усі феномени Всесвіту, але в нього немає свідомості свого “я”, бо «усе є “я”». Свобода волі Бога є абсолютною, але вона не є вибірковою волею, сваволею, оскільки остання – ознака недосконалості. Любов

Бога також не вибіркова: Бог любить усе суще, бо Всесвіт – його маніфестація, у певному сенсі усе є частками Бога. Далі, звертаючись до поняття чистого досвіду, Нісіда розглядає Бога як “найбільшу інтелектуальну інтуїцію, що лежить в основі Всесвіту, а також як об’єднувача чистого досвіду, який охоплює Всесвіт”. На думку Нісіди, у чистому досвіді людина може подолати обмеження власного “я” і пізнати Дух Божий. У зазначеній главі Нісіда звертається до західних джерел, насамперед до християнської традиції: до Євангелія від Матвія, патристики (Августин), схоластики (Дунс Скот і Тома Аквінський), теології XVIII – початку XX ст. (Томас Ерскін з Лінлатена, Джон Річардсон Іллінгворт), містики (Майстер Екгарт та Якоб Беме). Звертається також до філософії Нового часу (Спіноза, Гегель) та психології релігії (Вільям Джеймс).

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

*Переклад надійшов до редакції 19.07.2026
Прийнято до друку після рецензування 8.09.2026
Опубліковано 30.09.2026*