

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

СОБОЛЄВСЬКИЙ ЯРОСЛАВ АНДРІЙОВИЧ

УДК 1 : 101 : (091)

ДИСЕРТАЦІЯ
СУТНІСНІ РИСИ ТА ПЕРІОДИЗАЦІЯ ІСТОРІЇ
РАННЬОЇ АМЕРИКАНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ XVII – XIX СТОЛІТЬ

Спеціальність 09.00.05 – історія філософії

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук.

Дисертація містить результати власних досліджень.

Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело _____ Соболевський Я. А.

Науковий консультант

Кононенко Тарас Петрович, доктор філософських наук, доцент

Київ – 2020

АНОТАЦІЯ

Соболевський Я. А. Сутнісні риси та періодизація історії ранньої американської філософії XVII – XIX століть. – *Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.*

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка Міністерства науки і освіти України. – Київ, 2020.

У дисертаційній роботі досліджуються сутнісні риси ранньої американської філософії, її періодизація та основні філософські питання, які розглядались в межах кожного з періодів. Традиційно американська філософія асоціюється з американською філософською течією прагматизму, яка виникла наприкінці XIX ст. Для вивчення філософських ідей та напрямів, які передували прагматизму, здійснено аналіз джерельної бази оригінальних текстів представників історії американської філософської думки та досліджень вітчизняних та зарубіжних істориків філософії.

Уточнено семантику поняття «рання американська філософія» з огляду на розробки вітчизняних та зарубіжних дослідників ранньої американської філософії, таких як С. Кравченко, В. Пацан, Н. Томюк, Т. Розова, М. Є. Покровський, Дж. Л. Блау, М. Р. Коен, Б. Куклік, Дж. Лакс, Б. Маккінон, А. Марсубян, М. Дж. Мерфі, П. Міллер, В. Мюелдер, Дж. Райдер, І. В. Райлі, Р. Талісс, Г. Г. Таунсенд, Н. Фієрінг, Е. Фловер, Г. В. Шнайдер, Дж. Шук та ін.

Аналіз запропонованих періодизацій історії ранньої американської філософії продемонстрував різноманітні підходи та класифікації, які здебільшого різняться у визначеннях власне самої проблематики філософського знання та зміщенням акцентів щодо основних понять та проблематики. Історико-філософська реконструкція філософських ідей американських мислителів дозволила проаналізувати та класифікувати інтелектуальний спадок, систематизувати його у відповідні періоди історії ранньої

американської філософії. У результаті запропоновано періодизацію історії ранньої американської філософії.

Пуританська філософія виникла як сукупність протестантських течій та релігійно-етичних та суспільно-політичних ідей. Форми філософської та теологічної діяльності, які зародилися в цей період, стали домінуючою силою в інтелектуальному та духовному житті суспільства впродовж XVII – XVIII ст.

Філософія Великого Пробудження являє собою рух в протестантизмі, мета якого полягала у відновленні індивідуального благочестя та інтересу до європейської філософії у XVIII ст. Доведено впливи Джона Лока, Джорджа Барклі, Рене Декарта та ін. на представників Філософії Великого Пробудження.

Американське Просвітництво як соціально-політичний ідейний рух XVIII ст., який виник під впливом європейського Просвітництва, визначався ідеями гуманізму, деїзм, секуляризму тощо.

Американський Романтизм як сукупність філософських течій та поглядів у XIX ст. став першою спробою осмислення національної філософії та піддав сумніву розум з його тотальною раціональністю на користь єднання з природою.

Американський ідеалізм являє собою своєрідну межу між ранньою та класичною американською філософією, та характеризується стійким інтересом до європейського ідеалізму, духом академічності та приматом ідеального над матеріальним.

У дослідженні окреслено, що рання американська філософія у процесі становлення та розвитку зазнала суттєвих змін. Аналіз основних рис кожного з періодів історії ранньої американської філософії у сукупності продемонстрував контроверсійний характер феномену, оскільки розуміння поняття «філософія» у різні періоди зазнало трансформацій. В результаті дослідження завдяки зверненню до «інтелектуальної історії» було встановлено не лише основні постаті кожного з періодів ранньої американської філософії та особливості саме професійного філософського знання, а й здійснено спробу окреслення процесу зародження та становлення філософських ідей, які лягли в основу національної

традиції філософування. В результаті продемонстровано особливості та полемічний характер філософської думки кожного періоду ранньої американської філософії.

При виборі ключових представників кожного з періодів головними чинниками стали наявність прямого чи опосередкованого впливу на становлення традиції філософування; звернення до «інтелектуальної історії», яке дає можливість розглянути основні ідеї представників інтелектуального середовища, яких не називали професійними філософами, проте чиї ідеї лягли в основу національної традиції філософування або стали каталізатором становлення інших напрямів в історії американської філософії; апелювання до історіографії філософії з врахуванням аргументацій вітчизняних та зарубіжних дослідників щодо того чи іншого представника періоду та й періоду загалом, обмеження в обсязі роботи. Завдяки використанню оцифрованих архівів першоджерел та критичної літератури було проаналізовано тексти представників та дослідників американської філософії XVII – XIX ст. Вивчення показало, що власне сам термін «філософія» розумівся у ці періоди по-різному, а том пошуки філософського знання були зумовлені таким чином, щоб продемонструвати особливості періодизації американської філософії крізь призму розуміння поняття «філософія» у конкретний історичний період, що відображало парадигмальні настрої в інтелектуальному середовищі.

В філософських засновках періоду пуританського світогляду було досліджено зміну ідей від суворого ригоризму та теократії Джона Вінтропа до релігійного лібералізму та секуляризму Роджера Вільямса, з подальшим переходом до «серединної» позиції Вільяма Пенна з його «практичною мудрістю» та «обмеженим вільнодумством». Дослідження проповідей та трактатів Семюеля Джонсона та Джонатана Едвардса підтвердило доречну необхідність виокремлення проміжного між пуританізмом та Просвітництвом періоду Великого Пробудження, який залишався радикально релігійним, але з помітним впливом європейської філософії (емпіризму та сенсуалізму). Поворот від теїзму до деїзму знаменував собою появу американського Просвітництва.

Досліджено дійстичні онтологічні погляди Бенджаміна Франкліна, радикальну критику релігійного світогляду Томаса Пейна та суспільно-політичні ідеали Томаса Джефферсона. Криза раціонального Просвітництва зумовила появу ірраціональних поглядів романтизму. Американський трансценденталізм в дослідженні представлено філософськими поглядами його засновника Ральфа Волдо Емерсона, в основу яких покладено ідеї європейського ідеалізму. Також окреслено сутнісні риси філософських ідей його послідовників: Девіда Торо з його практикою філософського усамітнення та філософсько-поетичні ідеї Волта Вітмена. Доведено активний інтерес до ідеалізму серед американських філософів: Джосая Ройс з філософією лояльності та персоналізм його послідовники, як от Борден Паркер Боун та Джордж Голмс Говісон. Окреслено засновки американського прагматизму як своєрідної реакції на американський ідеалізм.

Ключові слова: філософія, історія філософії, американська філософія, рання американська філософія, історія ранньої американської філософії.

ABSTRACT

Sobolievskiy Y. A. Essential Features and Periodization Problems of the History of Early American Philosophy of the XVII - XIX Century. – Qualifying scientific work on the rights of manuscripts.

Thesis for the degree of Doctor in Philosophy in specialty 09.00.05 – History of Philosophy. – Taras Shevchenko National University of Kyiv. – Kyiv, 2020.

The thesis examines the essential features of the phenomenon of early American philosophy, its periodization and the main philosophical questions that dominated at different times of this period. Traditionally, American philosophy is associated with the American pragmatism, which arose at the end of the 19th century, and appeared as the “golden age” of the history of American philosophy. The dissertation answers the question what philosophical ideas preceded pragmatism. For this purpose, the dissertation analyzes the textual base of prominent representatives of the history of American philosophical thought, their biography, and their influence on other equally outstanding thinkers.

The definition of the concept of “Early American philosophy” was clarified, using research by foreign and domestic historians of philosophy, such as J. L. Blau, M. R. Cohen, B. Kuklick, J. Lachs, B. MacKinnon, A. T. Marsoobian, M. G. Murphey, P. G. E. Miller, W. G. Muelder, M. E. Pokrovskiy, J. Ryder, I. W. Riley, R. B. Talisse, H. G. Townsend, N. Fiering, E. Flower, H. W. Schneider, J. R. Shook, and others. Analysis of the periodization of the history of early American philosophy shows a variety of approaches and classifications, mainly the differences differ in the definitions of the actual problem of philosophical knowledge. Historical and philosophical reconstruction of the philosophical ideas of American thinkers allows us to analyze and classify the intellectual heritage, to systematize it in the relevant periods of the history of early American philosophy. As a result, the following periodization of the history of early American philosophy was proposed:

Puritan philosophy originated in a set of Protestant movements, characterized by religious, ethical and socio-political ideas. Forms of philosophical and theological

activity that emerged in this movement became the dominant force in intellectual and spiritual life during the 17th – 18th centuries;

The philosophy of the Great Awakening is a movement in Protestantism, which restores the individual piety of each believer on the one hand, and increases interest in European philosophy in the 18th century, on the other hand. Notable influences of John Locke, George Barkley, Rene Descartes, etc.;

The American Enlightenment is a socio-political ideological movement of the 18th century, which arose under the influence of the European Enlightenment, and was determined by the ideas of humanism, deism, secularism, etc.;

American Romanticism is defined by a set of philosophical currents and views that in the 19th century made the first attempt to comprehend national philosophy on the one hand, and questioned the mind with its total rationality in favor of unity with nature, on the other;

American idealism is a kind of boundary between early and classical American philosophy, this trend is characterized by a steady interest in European idealism, the spirit of academia and the primacy of the ideal over the material.

The study claims that early American philosophy underwent significant changes in the process of formation and development. The analysis of the main features of each of the periods of the history of early American philosophy in the aggregate demonstrated the contraversion nature of the phenomenon, since the understanding of the concept of “philosophy” underwent transformations in different periods. As a result of the study, referring to "intellectual history", it was established not only the main figures of each of the periods of early American philosophy and especially professional philosophical knowledge, but also an attempt was made to determine the process of origin and formation of philosophical ideas that formed the basis of the national tradition of philosophizing. As a result, the features and polemic nature of the philosophical thought of each period of early American philosophy are demonstrated.

When choosing key representatives of each of the periods, the main factors were the presence of direct or indirect influence on the formation of the tradition of

philosophizing; an appeal to “intellectual history”, which makes it possible to consider the basic ideas of representatives of the intellectual environment who were not called professional philosophers, but whose ideas formed the basis of the national tradition of philosophizing or became a catalyst for the formation of other directions in the history of American philosophy; appeals to the historiography of philosophy, taking into account the arguments of domestic and foreign researchers regarding a particular representative of the period and the period as a whole, limitations in the amount of work. Using digital archives of primary sources and critical literature, the texts of representatives and researchers of American philosophy of the 17th-19th centuries were analyzed. The study showed that the term “philosophy” itself was understood differently during these periods, and that the search for philosophical knowledge was determined in such a way as to demonstrate the features of the periodization of American philosophy through the prism of understanding the concept of “philosophy” in a specific historical period, which reflected a paradigm sentiment in an intelligent environment.

The philosophical ideas of the Puritan worldview explored the change of ideas from the strict rigor and theocracy of John Winthrop to the religious liberalism and secularism of Roger Williams, followed by a transition to the mediocre position of William Penn with his practical wisdom and limited free thought. It has been shown that the repository of philosophical knowledge in this era were legends, sermons and teachings, the philosophical nature of which is proved by references to ancient and modern European philosophers, as well as the existence of philosophical discussion in this era. The study showed the appropriate need to distinguish between the period between Puritanism and the Enlightenment – the Great Awakening, which remained radically religious, but there is a very noticeable influence of European philosophy in the form of empiricism and sensualism. The empiricism of Samuel Johnson, a Barklian, and his follower, who on the one hand surpassed the teacher and on the other remained in the religious spirit of Jonathan Edwards, have been considered. The turn of thought from theism to deism, as demonstrated, marked the emergence of the American Enlightenment.

Benjamin Franklin's deistic ontological views, Thomas Payne's radical critique of the religious worldview, and Thomas Jefferson's sociopolitical ideals are studied. The crisis of the rational Enlightenment led to the emergence of irrational views of romanticism. The philosophical ideas of the movement's founder of Transcendentalism, Ralph Waldo Emerson, were studied, and these ideas contained the spirit of European idealism. The works and ideas of his followers Henry David Thoreau with his philosophical practice of solitude and the philosophical and poetic ideas of Walt Whitman were studied. The last turn of thought in the history of early American philosophy symbolized the transition from amateur to academic science, the emergence of the first professional philosophers and the first philosophical titles. An active interest in idealism has been demonstrated among American philosophers, such as Josiah Royce with his philosophy of loyalty, and the personalism of his followers Borden Parker Bone and George Holmes Howison. As a kind of reaction to American idealism and all "early American philosophy", American pragmatism emerged as the "golden age" of American philosophy.

Keywords: philosophy, history of philosophy, American philosophy, early American philosophy, history of early American philosophy

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Список основних праць, в яких відображені результати дисертаційного дослідження

Монографія

1. Соболевський Я. А. Історія ранньої американської філософії XVII – XIX ст. : монографія. Київ : Вадекс, 2020. 280 с.

Статті у наукових фахових виданнях України, що входять до міжнародних наукометричних баз даних

1. Соболевський Я. А. «Американський Сократ»: практична філософія Вільяма Пенна. *Гуманітарні студії. Збірник наукових праць*. 2017. № 29. С. 149-156.
2. Соболевський Я. А. Американська філософія «Великого Пробудження»: ідеалізм Семюеля Джонсона. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2017. № 15. С. 94-100.
3. Соболевський Я. А. Американський ідеалізм: становлення та особливості. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. 2016. № 122. С. 33-36.
4. Соболевський Я. А. Американський період в філософії Ж. Марітена. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. 2016. № 120. С. 45-48.
5. Соболевський Я. А. Проблема свободи та необхідності у філософських поглядах Бенджаміна Франкліна. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2018. № 21. С. 110-112.
6. Соболевський Я. А. Основні ідеї Дж. Ройса в американській філософській думці початку XX ст. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. 2015. № 119. С. 55-58.

7. Соболевський Я. А. Проблема «справжньої теології» у філософії Томаса Пейна. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2018. № 16. С. 73-79.
8. Соболевський Я. А. Соціокультурний розвиток північно-американських колоній: філософський зміст пуританської теології та екзегетики. *Гуманітарні студії. Збірник наукових праць*. 2017. № 30. С. 113-119.
9. Соболевський Я. А. Специфіка персоналізму в філософії Бордена Паркера Боуна. *Гуманітарні студії. Збірник наукових праць*. 2015. № 26. С. 67-74.
10. Соболевський Я. А. Філософський зміст пуританського ревівалізму Джонатана Едвардса. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2017. № 19. С. 112-115.
11. Соболевський Я. А. Шотландський реалізм в американській філософії XVIII-XIX ст. СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2017. № 12. С. 47-50.
12. Соболевський Я. А. Основні філософські ідеї американського Просвітництва. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2017. № 127. С. 187-189.
13. Соболевський Я. А. Поняття «природи» в філософії американського трансценденталіста Ральфа Волдо Емерсона. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2018. № 18. С. 203-206.
14. Соболевський Я. А. Проблема сенсу людського існування в філософській творчості Генрі Девіда Торо. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2018. № 134. С. 211-214.
15. Соболевський Я. А. Провіденціальні мотиви в філософських поглядах перших колоністів Нової Англії. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2016. №18. С. 82-89.
16. Соболевський Я. А. Ригористичні релігійні та філософські погляди Джона Вінтропа. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2017. № 12. С. 144-149.

17. Соболевський Я. А. Секуляризм та віротерпимість в філософських поглядах американського мислителя Роджера Вільямса. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2017. № 122. С. 230-233.

18. Соболевський Я. А. Філософська поезія американського трансценденталіста Волта Вітмена. *Гуманітарні студії. Збірник наукових праць*. 2018. № 31. С. 117-124.

19. Соболевський Я. А. Філософські засновки американського трансценденталізму. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2018. № 132. С. 305-308.

20. Соболевський Я. А. Філософські погляди Томаса Джефферсона на свободу віросповідання та основу моралі. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2018. № 22. С. 136-138.

Список додаткових праць, у яких відображені результати наукового дослідження

Статті в інших виданнях

1. Соболевський Я. А. Предтечі філософії американського персоналізму. *Філософсько-гуманітарні читання: Збірка наукових праць*. 2014. С. 301–304.

2. Sobolevsky Y. A. Historical and Philosophical Analysis of the New England (America) Settlement's Worldview. *Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Philosophy*. 2017. Vol. 1. PP. 24-27.

3. Sobolievskiy Y. A. Philosophical Ideas of Roger Williams in the Treatise “A Key into the Language of America”. *Future Human Image*. 2019. Vol. 11. PP. 98-103.

4. Sobolievskiy Y. A. Philosophical Views of Thomas Jefferson on Religion and Politics. *Ukrainian Policymaker*. 2018. Vol. 3. PP. 58-64.

5. Sobolievskiy Y. A. Soviet and Ukrainian Studies of American Philosophy: Translation of Philosophical Text. *Future Human Image*. 2018. Vol. 9. PP. 100-106.

Наукові праці апробаційного характеру

1. Соболевський Я. А. Філософські засновки американського персоналізму. *Дні науки філософського факультету – 2014. Міжнародна наукова конференція (2014 ; Київ): матеріали доповідей та виступів.* Київ : ВПЦ «Київський університет», 2014. Ч. 1. С. 212.

2. Соболевський Я. А. Постмодерністські мотиви в «трансгресивній» прозі Чака Поланіка. *Дні науки філософського факультету – 2015. Міжнародна наукова конференція (2015 ; Київ): матеріали доповідей та виступів.* Київ : ВПЦ «Київський університет», 2015. Ч. 1. С. 177.

3. Соболевський Я. А. Роль релігії в американській філософській думці ХХ ст. (Дж. Ройс, Б. Боун). *Філософсько–світоглядні та міждисциплінарні проблеми гуманітарного розвитку сучасного суспільства (2015 ; Київ): матеріали наукової конференції.* Київ : ВПЦ «Київський університет», 2015. С. 51–53.

4. Соболевський Я. А. Особливості творчості християнського філософа Е. П. Пібоді в американській філософії. *Дні науки філософського факультету – 2016. Міжнародна наукова конференція (2016 ; Київ): матеріали доповідей та виступів.* Київ : ВПЦ «Київський університет», 2016. Ч. 1. С. 181–182.

5. Sobolevsky Y. A. Philosophical Ideas of American Romanticism of the 19th century. *Days of Science of the Philosophical Faculty – 2017. International Conference (2017 ; Kyiv): the papers and presentations.* Kyiv : CPI “Kyiv University”, 2017. Vol. 1. PP. 145-147.

6. Sobolevsky Y. A. History of American Philosophy in the Polish-Ukrainian Humanities. *Polish-Ukrainian Humanitarian Studies (Together with the Faculty of Humanities University of Zielona Góra, Poland). Days of Science of the Philosophical Faculty – 2017. International Conference (2017 ; Kyiv): the papers and presentations.* Kyiv : CPI “Kyiv University”, 2017. Vol. 10. PP. 28-29.

7. Соболевський Я. А. Синтез Просвітництва та Романтизму в американській філософії ХІХ ст. *Духовність. Культура. Виклики сьогодення.*

Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю (2017 ; Львів). Львів : Львівський національний університет імені Івана Франка, 2017. С. 122-124.

8. Соболєвський Я. А. Проблема релігії у філософії американського просвітника Томаса Пейна. *Дні науки філософського факультету – 2018. Міжнародна наукова конференція (2018 ; Київ): матеріали доповідей та виступів. Київ : ВПЦ «Київський університет», 2018. Ч. 1. С. 67-68.*

9. Соболєвський Я. А. Вплив шотландської філософії «здорового глузду» на американську філософію. *V Всеукраїнська науково–практична конференція студентів, аспірантів і молодих учених. Об'єднані наукою: перспективи міждисциплінарних досліджень (2018 ; Київ): матеріали доповідей та виступів. Київ : ВПЦ «Київський університет», 2018. С. 60-62.*

10. Sobolievskiy Y. A. Egalitarianism in the Philosophy of the American Thinker Roger Williams. *The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2019. International Scientific Conference (2019 ; Kyiv). Kyiv: CPI “Kyiv University”, 2019. P. 12.*

11. Sobolievskiy Y. A. Cotton Mather's Philosophical Ideas in the Treatise “Christian Philosopher”. *The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2020. International Scientific Conference (2020 ; Kyiv). Kyiv: CPI “Kyiv University”, 2020. PP. 17-18.*

ЗМІСТ

АНОТАЦІЯ.....	2
СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ.....	10
ВСТУП.....	17
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ РАННЬОЇ АМЕРИКАНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ.....	24
1.1. Особливості визначення поняття «рання американська філософія».....	24
1.2. Підходи до періодизації ранньої американської філософії.....	30
1.3. Методологічна база дослідження та категоріальний апарат.....	38
Висновки до Розділу 1.....	43
РОЗДІЛ 2. ПЕРЕХІД ВІД ТЕОКРАТИЧНОГО РИГОРИЗМУ ДО ЛІБЕРАЛЬНОГО СЕКУЛЯРИЗМУ В ПУРИТАНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ.....	46
2.1. Утопічні та месіанські ідеали політичної та релігійної філософії пуританських мислителів.....	46
2.2. Світогляд корінного населення Північної Америки та вплив процесу акультурації на філософські ідеї колоністів.....	77
2.3. Демократичні та ліберальні настрої практичної філософії пуритан.....	103
Висновки до Розділу 2.....	135
РОЗДІЛ 3. РЕЦЕПЦІЇ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ЕМПІРИЗМУ В ПЕРІОДИ ВЕЛИКОГО ПРОБУДЖЕННЯ ТА ПРОСВІТНИЦТВА.....	139
3.1. Рецепції баркліанства та проблема свободи волі.....	139
3.2. Деїзм та натурфілософія в поглядах американських просвітників.....	185
3.3. Суспільно-політичні та релігійні засновки американської національної ідеї.....	208
Висновки до Розділу 3.....	228
РОЗДІЛ 4. РОЗВИТОК АМЕРИКАНСЬКОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМУ: ВІД РОМАНТИЧНИХ ПРАКТИК ДО АКАДЕМІЧНОГО ІДЕАЛІЗМУ.....	231

4.1. Ремінісценції європейського трансценденталізму в американському інтелектуальному середовищі	231
4.2. Філософська література та поезія американського романтизму.....	251
4.3. Феномен американського ідеалізму як предтечі прагматизму.....	274
Висновки до Розділу 4	317
ВИСНОВКИ.....	319
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	326
ДОДАТКИ.....	359

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. В сучасній українській гуманітаристиці спостерігається поживлення інтересу до становлення та особливостей національних філософських традицій. Переосмислення американцями власної історії, а разом з цим культури, політики, філософії розпочалось у другій половині ХХ ст. та спричинило потребу звернутися до ранньої американської культури, ранніх політичних ідей та ранньої американської філософії. Однією з провідних тенденцій сучасної історико-філософської науки виявлено дедалі глибше врахування культурного, політичного та соціального контекстів філософування. У дисертації продемонстровано зростаючий інтерес до національних філософій на прикладі дослідження ранньої американської філософії та вперше в українському інтелектуальному середовищі комплексно окреслено сутнісні риси ранньої американської філософії в історико-філософській ретроспективі.

Історико-філософська реконструкція філософських ідей американських мислителів дозволила проаналізувати та класифікувати інтелектуальний спадок, систематизувати його у відповідні періоди історії ранньої американської філософії. У результаті окреслено особливості періодизації історії ранньої американської філософії. Рання американська філософія у процесі становлення та розвитку зазнала суттєвих змін. Аналіз основних рис кожного з періодів історії ранньої американської філософії у сукупності продемонстрував контроверсійний характер феномену. В результаті дослідження «інтелектуальної історії» було встановлено не лише основні постаті кожного з періодів ранньої американської філософії та особливості саме професійного філософського знання, а й здійснено спробу окреслення процесу зародження та становлення філософських ідей, які лягли в основу національної традиції філософування.

При виборі ключових представників кожного з періодів головними чинниками стали наявність прямого чи опосередкованого впливу на становлення традиції філософування; звернення до «інтелектуальної історії»,

яке дає можливість розглянути основні ідеї представників інтелектуального середовища, яких не називали професійними філософами, проте чії ідеї лягли в основу національної традиції філософування або стали каталізатором становлення тих чи інших напрямів історії американської філософії; апелювання до історіографії філософії з врахуванням аргументацій вітчизняних та зарубіжних дослідників щодо того чи іншого представника періоду та й періоду загалом, а також обмеження в обсязі роботи. Визначення особливостей періодизації американської філософії крізь призму розуміння поняття «філософія» у конкретний історичний період дає змогу окреслити парадигмальні настрої в інтелектуальному середовищі кожного з періодів та перехідних етапів, що дало змогу наблизитись до більш глибокого вивчення особливостей національної філософської традиції.

Актуальність історико-філософського дослідження періоду саме ранньої американської філософії зумовлена тим, що без розгляду основних філософських ідей цього періоду загальна теоретико-пізнавальна картина цілої епохи залишатиметься неповною. Запропоноване дослідження є спробою визначення особливостей, історичних меж та періодизації ранньої американської філософії (від моменту заснування перших колоній на початку XVII ст. релігійними біженцями, які звели Новий Плімут та заклали фундамент Нової Англії, до другої половини XIX ст.) та окреслення основних філософських поглядів представників різних періодів ранньої американської філософії: від колоніального світогляду до американського ідеалізму через висвітлення питань щодо розуміння природи людини, релігії та держави з врахуванням соціокультурного контексту формування передумов того чи іншого періоду. В історико-філософських дослідженнях прагнення ідентифікації національної філософії залишається актуальним та викликає дискусії серед українських вчених щодо визначення самого поняття. В даній розвідці основним мотивом є розуміння ранньої американської філософії як такої, що виражає особливості певного суспільства, що формувались через способи постановки питання щодо розуміння природи, місця та ролі людини та

відобразились у вченнях та творчості обраних для окреслення кожного з періодів філософів, інтелектуалів, суспільно-політичних діячів.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційну роботу виконано відповідно до комплексної програми досліджень Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації»; науково-дослідних тем філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка 11БФ041-01 «Філософсько-світоглядні та політологічні аспекти гуманітарного розвитку сучасного суспільства» та 16БФ041-01 «Модернізація філософської та політологічної освіти і науки України на основі міжнародних освітньо-наукових стандартів».

Мета дисертаційної роботи полягає у з'ясуванні сутнісних рис та окресленні основних періодів ранньої американської філософії. Відповідно до мети дослідження були поставлені наступні завдання:

- дослідити визначення поняття «рання американська філософія»;
- визначити історичні та географічні межі феномену ранньої американської філософії;
- висвітлити особливості періодизації ранньої американської філософії;
- виявити сутнісні риси окреслених періодів ранньої американської філософії;
- визначити основних представників кожного періоду ранньої американської філософії;
- розглянути основні аспекти філософського-релігійного вчення пуританських мислителів;
- проаналізувати теоретичні ідеї послідовників європейського емпіризму;
- дослідити дійстичну філософію та суспільно-політичні ідеї американських просвітників;
- визначити специфіку американського трансценденталізму;
- виявити особливості американських ідеалізму та персоналізму.

Об'єктом дисертаційного дослідження є історія американської філософії.

Предметом дисертаційного дослідження є рання американська філософія в історико-філософській ретроспективі.

Теоретико-методологічну основу дослідження становлять загальнонаукові методи аналізу та синтезу для дослідження теоретичних основ і джерельної бази (джерельна база представлена першоджерелами американських філософів та критичною літературою); метод історико-філософського аналізу для реконструкції філософських поглядів американських філософів (проаналізовані філософські погляди американських пуритан, просвітників, романтистів та ідеалістів); компаративний метод для порівняння філософських поглядів та філософських систем окремих періодів (було порівняно як філософські погляди представників окремого періоду, так і тенденції розвитку філософських ідей різних періодів); метод етимологічного аналізу (для розуміння походження понять в текстах та їх історичному контексті та з урахуванням наперед заданих усталених термінів); метод історико-філософської реконструкції. Реалізація мети і завдань дисертаційної роботи зумовлює необхідність залучення також гіпотетико-дедуктивного методу міркування, для розкриття суперечностей у мисленні та абдукції.

Дисертаційне дослідження ґрунтується на історико-філософських і методологічних ідеях і підходах видатних зарубіжних та вітчизняних учених: Дж. Л. Блау, М. Р. Коен, Б. Куклік, Дж. Лакс, Б. Маккінон, А. Марсубян, М. Дж. Мерфі, П. Міллер, В. Мюелдер, Дж. Райдер, І. В. Райлі, Р. Талісс, Г. Г. Таунсенд, Н. Фієрінг, Е. Фловер, Г. В. Шнайдер, Дж. Шук, С. Кравченко, В. Пацан, Н. Томюк, Т. Розова, М. Є. Покровський та ін.

Наукова новизна отриманих результатів полягає у історико-філософському дослідженні з окресленням проблеми періодизації та визначені сутнісних рис ранньої американської філософії XVII – XIX ст. Наукова новизна одержаних результатів розкривається у наступних наукових положеннях, які виносяться на захист:

Уперше:

- у вітчизняній історико-філософській науці досліджено феномен «ранньої американської філософії» завдяки окресленню географічних, історичних, політичних та культурних особливостей його становлення та розгляду основних ідей;

- завдяки вивченню досліджень провідних істориків філософії окреслено особливості періодизації ранньої американської філософії з виокремленням основних періодів та їх особливостей;

- визначено сутнісні риси ранньої американської філософії завдяки здійсненому аналізу творів представників кожного з періодів та критичної літератури крізь призму окреслення проблеми розуміння національної філософії;

Уточнено:

- світоглядний, культурний та релігійний контексти становлення американської філософії в результаті історико-філософської реконструкції основних світоглядних питань ранньої американської філософії;

- визначення поняття «філософія» для кожного періоду ранньої американської філософії, що дозволило прослідкувати особливості становлення ранньої американської філософії в контексті актуалізації проблеми співвідношення «людина-Бог», «людина-природа», розуміння цивілізації, держави та релігії.

- значення інтелектуальної історії при дослідженні ранньої американської філософії, що уможливило комплексний аналіз робіт не лише академічних філософів, а й інтелектуалів, суспільно-політичних, релігійних діячів, чия творчість та діяльність розглядаються як основа становлення американської національної філософії.

Набуло подальшого розвитку:

- вивчення філософської спадщини ранніх американських філософів завдяки аналізу цифрових архівів товариств та компаративному аналізу

окремих ідей та поглядів, які раніше не розглядались в історико-філософських дослідженнях;

- окреслення особливостей становлення національної американської філософської традиції завдяки актуалізації питання пошуку розуміння національної філософії.

Теоретичне і практичне значення отриманих результатів. Дисертаційне дослідження розширює сферу вітчизняних філософських досліджень національних філософських традицій – ранньої американської філософії. Отримані результати дослідження сприяють подальшому розвитку теоретичного знання історії американської філософії, вони можуть бути застосовані у педагогічній діяльності. Матеріали дисертації можуть бути використаними в освітньому процесі для розробки нових освітніх програм, а також викладанні нормативних курсів з філософії, історії філософії, американістики.

Особистий внесок здобувача. Дисертація написана автором самостійно. Наукові роботи, в яких викладені основні результати дисертаційного дослідження, написані без співавторів. Матеріали кандидатської дисертації в тексті докторської не використовуються.

Апробація результатів дисертації. Результати дисертаційного дослідження отримали апробацію на наступних конференціях: міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2014» (15-16 квітня 2014 р., м. Київ); міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих учених «Дні науки філософського факультету – 2015» (21-22 квітня 2015 р., м. Київ); наукова конференція «Філософсько–світоглядні та міждисциплінарні проблеми гуманітарного розвитку сучасного суспільства» (2 липня 2015 р., м. Київ); міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016» (20-21 квітня 2016 р., м. Київ); міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету-2017» (25-26 квітня 2017 р., м. Київ); всеукраїнська наукова конференція з міжнародною участю «Духовність. Культура. Виклики сьогодення» (21-22 квітня 2017 р., м. Львів);

міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2018» (26-27 квітня 2018 р., м. Київ); V Всеукраїнська науково–практична конференція студентів, аспірантів і молодих учених «Об’єднані наукою: перспективи міждисциплінарних досліджень» (8-9 листопада 2018 р., м. Київ); міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2019» (23-24 квітня 2019 р., м. Київ); міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2020» (22-23 квітня 2020 р., м. Київ).

Публікації. За результатами дослідження опубліковано 1 авторську монографію, 20 публікацій у фахових наукових виданнях України (з них 20 входять до міжнародних наукометричних баз даних), 5 статей у збірниках наукових праць та матеріалах конференцій та 11 праць апробаційного характеру.

Структура дисертації. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, дванадцяти підрозділів, висновків, списку використаних джерел із 421 найменування. Основний текст роботи викладено на 292 сторінках друкованого тексту. Загальний обсяг роботи – 352 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ РАННЬОЇ АМЕРИКАНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

1.1. Проблема визначення поняття «рання американська філософія»

Розвідки періоду ранньої американської філософії, ідеї та постатей цього періоду, необхідно потребують окремих досліджень у вітчизняному історико-філософському інтелектуальному середовищі. Зазначимо, що традиційно термін «американська філософія» вважається усталеним та ототожнюється з явищем американської філософської течії під назвою прагматизму. Історія виникнення та розвитку цієї течії перш за все пов'язана з філософською діяльністю Чарльза Сандерса Пірса (*Charles Sanders Peirce*, 1839–1914 рр.) та його колег, таких як Вільям Джеймс (*William James*, 1842–1910 рр.), Джон Дьюї (*John Dewey*, 1859–1952 рр.) та ін. Як неоднорідне явище, історія американської філософії містить у собі періоди, які суттєво відрізняються один від одного, та течії філософської думки, які або передували одна одній, або співіснували. Як свідчить аналіз літературних джерел, явище «американської філософії» дедалі більше стає предметом досліджень серед науковців, теж саме стосується і поняття «сучасної американської філософії» [87]. Поняття «рання американська філософія» в контексті запропонованого дослідження необхідно потребує визначення. Американський історик філософії Ісаак Вудбрідж Райлі (*Isaac Woodbridge Riley*, 1869–1933 рр.) на початку ХХ ст. у книзі «Американська філософія: Ранні школи» (*“American Philosophy: The Early Schools”*, 1907 р.) досліджував особливості філософії на теренах Північної Америки з часів перших колоній [324]. Він називає ранніми філософськими школами такі течії як пуританізм, ідеалізм, деїзм, матеріалізм та реалізм. Це дослідження є одним з перших в історії з теми ранньої американської філософії, а І. В. Райлі став піонером цієї теми. Інша американська дослідниця Барбара Маккінон у своїй книзі «Американська філософія: історична антологія» розділяє ранню та класичну американські філософії, називаючи ранню «префілософією» й

аргументує наступним чином. Вона вважає, що представники цього періоду не були філософами в класичному розумінні цього слова. Більшість з цих мислителів була теологами, державними діячами, поетами та політиками. Втім, їх роботи сповнені філософською проблематикою, вони містять питання про природу та свободу, основи прав людини, співвідношення індивідуального та суспільного тощо [256, XIII]. Серед дослідників варто окремо згадати М. Є. Покровського, який у своїй роботі «Рання американська філософія» (1989 р.) запропонував наступне визначення: «Рання американська філософія – це філософія і форми філософської діяльності, що входять до її орбіти, в північноамериканських колоніях Великобританії, а потім у Сполучених Штатах Америки аж до Громадянської війни між Північчю і Півднем й оформлення американського прагматизму в середині 70-х років XIX століття» [44, с. 12].

Поняття «ранньої американської філософії» було сформульовано з необхідності заміни лінгвістичної конструкції «філософія колоніального періоду», для того, щоб розвести змістові навантаження понять «колоніальний» та «філософія». Це дозволяє зробити наголос на розвитку інтелектуальної традиції незалежно від особливостей історії колоніального ладу, але з іншого боку це не обмежується колоніальним періодом.

Над проблемою визначення поняття «національної ідентичності» працюють й вітчизняні дослідники. Так, наприклад, Т. П. Кононенко, проаналізувавши світові ідентичності, приходять до висновку про те, що: «Все, про що йшлося у змістах [терміну – Я.С.] “американознавство” перекладалось англійським терміном: “American Identity” – “Американська ідентичність” [28, с. 27-33]. Можливість американістики чи українознавства зумовлена наявністю національної ідентичності, це означає, що вона може і слугує основою національних філософій. В цьому дисертаційному дослідженні можна зазначити, що філософи, не зважаючи на власне походження, здебільшого визнавали себе американцями. Вони творили в контексті американських науки, культури, політики тощо. На початку XXI ст. набувають сили дискусії щодо того, чи може філософія мати національні риси, якщо вона претендує на статус

науки. Наприклад математика постає мовою точних наук, і хоча її зміст виражається арабськими цифрами, латинськими або грецькими літерами та іншими спеціальними символами, вона все ж таки постає універсальною мовою. Іншими словами, не існує національної математики. І якщо оселею природничого знання постає математика, то тоді постає питання, яка доля гуманітарного знання? Свій неповторний інструментарій має кожна мова, кожний лексикон є унікальним, тому стають можливими такі дослідження як «Європейський словник філософій» (*“Vocabulaire européen des philosophies”*) з підзаголовком «Лексикон неперекладностей» (*“Dictionnaire des intraduisibles”*). У 2019 році до Київського національного університету імені Тараса Шевченка з візитом прибула редакторка цього видання, академік Французької академії, Барбара Кассен (*Barbara Cassin*). Її приїзд сприяв обміну науковими ідеями та досвідом роботи. В результаті зустрічі було підкреслено, що як і французька, так і українська версія відомого словника доводять неможливість здійснення абсолютно досконалого перекладу. Досить сумнівним видається можливість знайдення абсолютних відповідників різних мов, але це не свідчить про недосконалість мов, скоріш, навпаки, це демонструє самодостатності кожної з них. Це видання, його згадка та перелік фахівців, чиї зусилля посприяли друку словника, може вирішити проблему вживання у цьому дисертаційному дослідженні терміну «філософія» у множині. Оскільки, якщо вважати філософію наукою, на кшталт математики чи фізики, питання використання терміну «філософія» у множині постає позбавленим сенсу. Зазначимо, навряд чи в науковій літературі можна зустріти висловлювання щодо існування окремих особливих «математик» чи «фізик». Втім, якщо керуватися визначенням філософії, запропонованим професором В. С. Горським (1931–2007 рр.), який окреслює філософію як «квінтесенцію духовної культури» [12, с. 23], то справедливо можна говорити про наявність різних філософій, як квінтесенцій різних інтелектуальних культур.

В своїй роботі «Філософія в українській культурі» дослідник В. С. Горський описує характерний з початку ХХІ ст. культурологічний

поворот в історико-філософському дослідженні. Він зазначає: «Початок такого повороту переконливо засвідчує реальна практика історико-філософської науки, яка демонструє зростання інтересу до аналізу функціонування філософських ідей в духовній культурі, з'ясування широкого культурного контексту, який зумовлював постановку й характер розв'язання певних філософських проблем мислителями минулого, виокремлення різноманітних типів мисленнєвої культури в реальній поліфонії історико-філософського процесу» [13, с. 6-7.].

Професор С. Л. Йосипенко у статті «Філософія та національна ідентичність» стверджує, що «... філософська легітимність поняття національної ідентичності не може бути абсолютною: вона залежить від того, якого значення в конкретному філософському дослідженні надають згаданим реаліям. Для того, щоб поняття національної філософії (а разом з ним і “геофілософії”?) припинило бути предметом надуживань зовнішнього філософії характеру і стало нормальним інструментом філософського дослідження потрібно, щоб жодна зі згаданих реалій, в тому числі й сама історія національної традиції, не абсолютизувалась в такому дослідженні» [23, с. 69]. Розвиваючи думку, в своїй іншій статті український дослідник пропонує особливий підхід до розв'язання цієї проблеми, який полягає у «вивченні національних філософських традицій як інституцій, які уможливають становлення та взаємодію різних способів філософування в межах національної культури» [22, с. 60.]. Використання цього підходу у дослідженнях, зазначає професор С. Л. Йосипенко, логічно продовжує низку відповідей на запитання «як досліджувати національну філософію?».

Таким чином проблеми вивчення національних філософій необхідно пов'язані з питаннями історії націй. Досліджуючи інтелектуальну історію Америки, перше, на чому необхідно зробити наголос, це світогляд перших колоністів, які заклали фундамент національної ідеї. Відомо, що до Нового світу відправилися освічені люди, натхненні месіанськими ідеями – розбудови нового «Міста на пагорбі», нового світу втілення християнських ідеалів.

«Духовна культура» колоній Північної Америки європейськими поселенцями зародилась у XVII ст., коли в університетах Старого світу освіта мала релігійний характер, а новочасна філософія, тобто «квінтесенція», лише набувала розвитку. Для тогочасних мислителів основним джерелом спекулятивних розмислів були Святе Письмо та його тлумачення разом з коментарями релігійно-етичних, політичних та соціальних проблем. Початок «ранньої американської філософії» варто шукати в працях тих, хто розробляв релігійні, культурні та суспільно-політичні ідеї, які формували інтелектуальну історію. Це були міністри, пастори, освічені люди, такі як Джон Вінтроп (*John Winthrop*, 1588–1649 pp.), Роджер Вільямс (*Roger Williams*, 1603–1683 pp.), Вільям Пенн (*William Penn*, 1644–1718 pp.) та багато ін. Витоки ранньої американської філософської думки необхідно шукати в період заснування перших колоній у Новому світі, оскільки ще за колоніальних часів поселенці приділили багато уваги освіті, звели коледжі та започаткували типографії. В цей період з'являються філософські трактати, чисельні політичні документи та хартії про права та свободи тощо. Світогляд поселенців визначав пуританський кальвінізм, ідеї платонізму, емпіричної філософії та ідеї європейської політичної філософії. Це дозволяє говорити про наявність філософських ремінісценцій європейської філософії в суспільно-політичних, етико-релігійних та літературних роботах колоніального періоду.

Тривалий час була популярна думка відомого французького дослідника Алексіса де Токвіля (*Alexis-Charles-Henri Clérel de Tocqueville*, 1805–1859 pp.), він подорожуючи Америкою, зауважив, що американці зовсім не цікавляться філософією, але живуть так, наче добре знають вчення його співвітчизника – Рене Декарта (*René Descartes*, 1596–1650 pp.): «Гадаю, що в усьому цивілізованому світі нема країни, де філософії було б відведено менше місця, ніж у Сполучених Штатах. Американці не мають власної філософської школи і дуже мало цікавляться всіма тими школами, що суперничають у Європі; вони ледве знають їхні назви. Разом з тим очевидним є те, що мало не всі мешканці Сполучених Штатів мають подібні принципи мислення і керують своїми

розумовими прагненнями згідно з тими самими правилами; іншими словами, не завдавши собі праці виробити такі правила, вони, проте, мають певний, спільний для них усіх, філософський метод» [76, с. 342]. Це негативне висловлювання про стан філософської думки в Америці відображає сумніви значної частини дослідників щодо наявності ранньої американської філософії. Втім, зазначимо, що в колоніях були популярними філософські ідеї Ф. Бейкона, а філософські ідеї британського Джорджа Барклі (*George Berkeley*, 1685–1753 рр.) майже одразу знайшли своїх прихильників. Серед них варто згадати Семюеля Джонсона (*Samuel Johnson*, 1709–1784 рр.) та Джонатана Едвардса (*Jonathan Edwards*, 1703–1758 рр.), які жили та працювали в царині філософії за століття до французького мандрівника.

Згадуючи послідовників Дж. Барклі, варто зазначити, що в дисертаційному дослідженні зроблено акцент на «біографічній історіографії» без детального опису історичної ретроспективи, втім, з визначенням основних фактів, які прямо чи опосередковано вплинули на формування філософських поглядів американських мислителів. В тексті використовуються цитування, які є авторськими перекладами оригінальних англомовних робіт. Матеріалу подається в історичній ретроспективі від аналізу філософських ідей, що зародилися в Америці за часів перших колоній по кінець ХІХ ст., часу появи прагматизму. В дисертації використовуються й специфічні методи, такі як: раціональна реконструкція історико-філософського знання та метод «реконструюючої рефлексії». В своїх роботах професор С. В. Руденко зазначив: «акцентування на критичній функції рефлексії особливо важливе для історії філософії тим, що вона не тільки забезпечує спадкоємність знання, але своєю критичною функцією стає тим своєрідним фільтром, який не допускає внесення в історико-філософський матеріал зовнішніх позанаукових оцінок і штампів під час обговорення поглядів як окремого мислителя, так і під час осмислення історико-філософського процесу загалом» [49, с. 30].

Аналіз філософських поглядів у творах того чи іншого американського філософа зумовлене, перш за все, свідомим оминанням певних постатей. Це

здійснено задля збереження внутрішньої логіки концептуального окреслення основних напрямів та представників того чи іншого періоду без претендування на детальний опис творчості кожного з представників. З огляду на очевидний факт того, що кожен концепт та проблематика, яких торкаємось в тексті дисертації, можуть бути предметом окремого детального дослідження. Погоджуємося з тим, що неможливо вмістити у дослідженні весь той матеріал, який відображає розвиток філософської думки в Америці, саме тому мова йдеться виключно про загальні тенденції без охоплення філософської творчості всіх представників кожного з напрямів. У дослідженні було використано різні варіанти періодизацій, запропоновані істориками американської філософії, посилання на ці роботи зазначені в передмові та в тексті дисертації. У першому розділі представлені пуританські мислителі колоніального періоду, мудрість корінного населення та впливи інших культур, проаналізовані найвідоміші праці цього періоду та здійснено історико-філософську реконструкцію філософських поглядів. У наступних з другого по четвертий розділах в історичній послідовності описуються найхарактерніші філософські концепти тогочасних філософських поглядів, подається авторська інтерпретація та аналіз ідей, публікацій, історичних фактів тощо. Тут і далі в тексті поняття «концепт» застосовується відповідно до ідей Ж. Делеза та Ф. Гваттарі [151, р. 21-39].

1.2. Підходи до періодизації ранньої американської філософії

Досліджуючи періоди, які передують часам прагматизму, історики американської філософії, традиційно обмежуються представниками американського Просвітництва, такими як Семюель Адамс (*Samuel Adams*, 1722–1803 рр.), Томас Джефферсон (*Thomas Jefferson*, 1743–1826 рр.), Бенджамін Франклін (*Benjamin Franklin*, 1706–1790 рр.) та інших. Ці мислителі окрім політичних памфлетів та законодавчих актів, написали низки трактатів та листів в дусі філософії європейського Просвітництва. Наприклад, відомо, що

американські просвітники ретельно вивчали роботи Томаса Гоббса (*Thomas Hobbes*, 1588–1679 pp.), Шарля-Луї де Монтеск'є (*Charles Louis de Montesquieu*, 1689–1755 pp.), Джона Лока (*John Locke*, 1632–1704 pp.), останнього Томас Джефферсон активно цитував в своїх листах. Вагомим був й зворотній вплив американських просвітників на європейську філософську думку XVIII ст. Особливої популярності серед дослідників здобули мислителі – трансценденталісти: Ральф Волдо Емерсон (*Ralph Waldo Emerson*, 1803–1882 pp.), Генрі Девід Торо (*Henry David Thoreau*, 1817–1862 pp.), поет Волт Вітмен (*Walter Whitman*, 1819–1892 pp.) тощо.

В своїй роботі «Інтерпретація хиби в європейській філософії XVII – середини XVIII століть» 2008 року дослідник історії філософії професор Д. Є. Прокопов задається питанням можливості відтворення та розуміння фундаментальних проблем, що були предметом філософської рефлексії у той чи інший період. Дослідник зауважує: «ми неодмінно стикаємося з необхідністю реконструкції тієї картини сприйняття універсуму (що, звісно, включає у себе як світ, так і людину, яка у різноманітний спосіб взаємодіє з ним), яка і була властива мислителям, що не тільки створювали загальні правила філософського дискурсу того чи іншого періоду, але й самі діяли у межах певного дискурсивного поля спільних пресупозицій» [45, с. 19]. Досліджуючи ці дискурсивні поля, необхідно приходимо до окреслення історичних етапів в історії розвитку американської філософії. Згідно однієї класифікації, етапами *ранньої американської філософії* вважаються: *Пуританізм*, *Просвітництво*, *Романтизм*. Такої періодизації дотримується відомий дослідник М. Є. Покровський [44, с 11-12]. Іншу класифікацію ранньої американської філософії пропонує американська дослідниця Б. Маккіннон. На її думку необхідно виокремити такі періоди в історії американської філософії: *Пуританська думка* (*Puritan Thought*), *Американське Просвітництво* (*the American Enlightenment*), *Трансценденталізм* (*Transcendentalism*) [256]. Наступні етапи класифікуються дослідницею як сучасна американська філософія, і починається вона з класичної американської філософії (*Classical*

American Philosophy). За своєю суттю, вона стосується розвитку прагматизму, ідеалізму та інших течій. Авторству дослідниці належить «Антологія американської філософії», у якій, наприклад, пуританським філософом вважається лише Дж. Едвардс, філософ Великого Пробудження (*Great Awakening*). Згадуючи лише його, авторка залишає поза увагою його вчителя – Семюеля Джонсона, саме якого дослідники часто називають першим професійним американським філософом. Необхідно зазначити інший підхід, який був запропонований дослідником В. Л. Паррінгтоном. Він досить оригінально поділив історію американської філософії на такі періоди: *Кальвіністський песимізм (Calvinistic pessimism)*, *Романтичний оптимізм (romantic optimism)* і *Механістичний песимізм (mechanistic pessimism)* [304]. На його думку головною рушійною силою історичного поступу є демократичний ідеалізм.

Іншу періодизацію пропонує історик філософії Г. В. Шнайдер: *Платонівська спадщина Пуритан Нової Англії (the Platonic Heritage of the New England puritans)*, *Американське Просвітництво (the American Enlightenment)*, *Націоналізм і демократія (Nationalism and Democracy)*, *Ортодоксія (Orthodoxy)*, *Трансцендентальний настрій (the Transcendental Temper)*, *Еволюція і людський прогрес (Evolution and Human Progress)*, *Ідеалізм (Idealisms)*, *Радикальний емпіризм (Radical Empiricism)* [342]. Класифікація Г. В. Шнайдера з одного боку перевершує інші у деталізації, втім, певні періоди автор редукує лише до конкретної проблематики, або пропускає безумовно значимі школи та представників. Його дослідження з історії американської філософії вважається класичним і використовується і сьогодні.

До вельми оригінальних періодизацій варто віднести класифікацію представника Конкордської школи філософії, американського трансценденталіста Франклін Бенджамін Санборн (*Franklin Benjamin Sanborn, 1831–1917 pp.*). Дослідник висловив власний погляд на історію американської філософії, стверджуючи: «Америка, без таких шкіл [якими представлена європейська філософія – Я.С.], але з виразною філософською долею, пішла

вперед, з тих самих часів, коли висадились наші батьки-пілігрими у 1620 році, щоб пройти значні, продемонстровані на практиці, фази спекулятивного мислення» [339, р. 401-422]. Дослідник пропонує наступні етапи розвитку американської філософії. Перший період тривав з 1620 по 1760 роки і знаменував собою появу *Пуританської філософії (Puritanic Philosophy)*. Наступним періодом є *Філантропічна філософія (Philanthropic Philosophy)* з 1760 по 1820 роки, яка у наступні роки (з 1820 по 1850) засвідчує своєрідну *Негацію філософії (Negation of Philosophy)*. З 1850 року в американській філософії, на думку дослідника, панує *Ідеалістична або філософія життя (Ideal or Vital Philosophy)*. Датування періодів з точністю до десятиліть з одного боку видається ґрунтовним, але не узгоджується з думкою більшості дослідників. Традиційно вважають, що з одного боку періоди історико-філософського поступу не раптово переходили один в одного, з іншого – вони розгорталися взагалі одночасно.

Зазначимо, що спроби уніфікувати різні систематизації історико-філософського процесу заздалегідь приречені на суб'єктивізм. Не зважаючи на те, з якою скрупульозністю науковці підходять до вирішення цього питання, завжди знайдеться, можливо, зовсім або частково протилежна, втім, настільки ж цікава та перспективна точка зору. На нашу думку, актуальність дослідження історії ранньої американської філософії зумовлена тим, що без відповіді на питання про основні філософські ідеї цього періоду загальна теоретико-пізнавальна картина цілої епохи залишиться неповною.

Запропоновані чотири розділи дисертації є спробою структуризації матеріалу відповідно до періодів ранньої американської філософії, яка спирається на дослідження Микити Покровського, котрий вирізнив три періоди (Пуританізм, Просвітництво та Романтизм), Барбари Маккіннон (Пуританська думка, Американське Просвітництво, Трансценденталізм) та Ісаака Вудбриджа Райлі (Пуританізм, Ранній Ідеалізм, Деїзм, Матеріалізм, Реалізм, Трансценденталізм, Еволюціонізм, Сучасний Ідеалізм):

- *Пуританська філософія (Puritanic Philosophy)* – реформаційний рух в Англії та Шотландії, що сформував сукупність протестантських течій, які визначили ідейну основу перших колоністів Нового світу (Нової Англії). Релігійно-етичні та суспільно-політичні ідеї, форми філософської та теологічної діяльності, які зародилися в цьому русі стали пануючою силою в інтелектуальному та духовному житті впродовж XVII – XVIII ст. Ідеї духу протестантизму панували в житті колоністів, але знайшли втілення в поступі від теократії до демократії, від релігійної та расової нетерпимості до віротерпимості та толерантності.

- *Філософія Великого Пробудження (Great Awakening)* – рух в річищі протестантизму з метою відновлення індивідуального благочестя та релігійної відданості у XVIII ст. В цей період відбувається знайомство американських інтелектуалів з роботами Джорджа Барклі (*George Berkeley*, 1685–1753 pp.), який залишив по собі в Америці ідейних послідовників.

- *Американське Просвітництво (American Enlightenment)* – соціально-політичний ідейний рух XVIII ст., який виник під впливом європейського Просвітництва, ідей Джона Лока (*John Locke*, 1632–1704 pp.), Ісаака Ньютона (*Isaac Newton*, 1642–1727 pp.) та ін. Дух сепаратизму в ранніх колоніях трансформувався в ідею особистісної незалежності (гуманізм), незалежності світу від Бога (деїзм), церкви від держави (секуляризм), Америки від Європи.

- *Американський Романтизм (American Romanticism)* – сукупність філософських течій та поглядів, які у XIX ст. реалізували першу спробу осмислення національної філософії. Будучи своєрідною реакцією на Просвітництво, Романтизм піддавав сумніву постулат необмежених можливостей розуму та тотальної раціональності, але разом з тим, безсумнівно, вважав необмеженим потенціал морального вдосконалення людини та стверджував її єдність й цілісність з природою.

- *Американський ідеалізм (American Idealism)* – межова гілка в історії американської філософії між ранньою та класичною американською філософією, оскільки своїми витокami вона сягає Романтизму та розвивалася

одночасно з прагматизмом. Цей напрям характеризується стійким інтересом до європейського ідеалізму, духом академічності та приматом ідеального над матеріальним.

Зростання чисельності мислителів, які проявляють інтерес до американської філософії, сприяло формуванню філософських спільнот. Першою такою спільнотою стало «Американське філософське товариство» (*“American Philosophical Society”*), засноване у 1743 році відомим діячем Б. Франкліном. Щодо визначення першого філософського твору, написаного в Америці, тут тривають дискусії. Популярною є версія, згідно якої у 1752 році автором першої філософської книги став відомий американський баркліанець – Семюель Джонсон. Його трактат має назву «Елементи філософії» (*“The elements of philosophy”*, 1752 р.), філософ присвятив його своєму вчителю – Дж. Барклі. Основною ідеєю книги є визнання духу як єдиної субстанції, а дійсності – як такої, що існує тільки в уявленнях суб’єкта, який наділений сприйняттям. Американський філософ розкриває поняття природи як послідовного поєднання ідей у свідомості, що і є нашими ідеями про світ. Втім, зазначимо, що в цьому дисертаційному дослідженні подається інформація про менш відомі роботи більш ранніх американських філософів.

Стосовно визначення першого американського філософа, цікавою є версія професора Джона Шука (*John R. Shook*), який називає ім’я Чарльза Мортонна (*Charles Morton*, 1627–1698 рр.). Дослідник вважає його першим професійним філософом, підкреслюючи, що Ч. Мортон досліджував логіку Арістотеля та картезіанство, написав одну з перших книг з логіки в історії ранньої американської філософії «Система логіки» (*“A Logick System”*). Ця книга тривалий час була популярним підручником для американських студентів. На превеликий жаль, оригінальний текст не зберігся, втім, завдяки конспектам студентів Гарвардського університету (*Harvard University*) дослідники змогли його реконструювати. Відомо, що текст підручника був написаний у період між 1675 та 1685 роками. Дослідник Рік Кеннеді (*Rick Kennedy*) у 1995 році опублікував текст підручника Ч. Мортонна в роботі «Арістотелівська і декартова

логіка в Гарвардському університеті: Система Логіки Чарльза Мортон та Компендіум Логіки Вільяма Бретла» (*“Aristotelian and Cartesian Logic at Harvard: Charles Morton's Logick System & William Brattle's Compendium of Logick”*, 1995 р.) [289]. Згідно з його дослідженнями Ч. Мортон був представником пуританської філософії в ранній американській філософії, пов'язаної з Гарвардським коледжем. Його філософські ідеї базувалися на схоластичному розумінні аристотелівської логіки, які поєднувалися з ідеями французького філософа Рене Декарта та ідеями П'єра де ла Раме (*Pierre de la Ramée*, 1515–1572 рр.). Дослідник зазначає, що Ч. Мортон перебував під впливом одного з перших істориків логіки Бартоломія Кекермана (*Bartłomiej Keckermann*, 1573–1609 рр.) та його книги «Система логіки» (*“Systema Logicae”*, 1600 р.). Про це свідчать назви робіт мислителів. Інша книга Ч. Мортон «Система фізики» (*“System of Physicks”*) була однією з найпопулярніших книг з натурфілософії. Її використовували з вивчення натурфілософії та наукової методології, як в Гарвардському, так і в Єльському коледжах у XVII-XVIII ст.

Як зазначає у своєму «Словнику ранніх американських філософів» дослідник Джон Шук, що перша американська наукова книга, яка у назві містила слово філософія «Християнський філософ» (*“The Christian Philosopher”*, 1721 р.), була написана та опублікована американським мислителем Коттоном Мазером (*Cotton Mather*, 1663–1728 рр.) у 1721 році [366]. Він продемонстрував знання з античної, середньовічної та новочасної філософії, природничого знання та математичних начал.

Одним із завдань цього дисертаційного дослідження є висвітлення впливу ранніх філософів на інтелектуальний спадок Америки. Використовуючи дані з робіт систематизатора Дж. Шука, можна зробити висновок про те, що у XVII ст. під філософією розуміли, перш за все, освіченість, знання, отримані за вивченням вільних мистецтв: теології, логіки, граматики, риторики, фізики, математики тощо. З 1750 по 1800 роки в Америці популярності набуває шотландський реалізм, який вплинув на те, що кількість професорів в коледжах зросла з 10 до 120 осіб. Вже у 1860 році в Сполучених Штатах Америки

близько 250 професорів викладали філософію, основою якої на той час були моральна філософія та теологія. Упродовж XIX ст. американський заклад вищої освіти статистично мав на посадах кількох професорів та декількох викладачів, які спеціалізувалися з філософії та теології. Переважно, це були президенти коледжів (*the president*). Деякі аспекти філософського знання викладалися під час навчання стародавніх мов. Грецьку та латину на класичних творах викладали професори мов (*the language professor*), професори натуральної філософії (*the natural philosophy professor*) – математику та природничі науки, а англійську мову та красномовство – професори риторики та белетристики (*the rhetoric and belles-lettres professor*). В цей самий час для філософської думки Америки характерною особливістю стає вектор зближення філософії з психологією. У сукупності наведені факти підтверджують необхідність переосмислення поняття «ранньої американської філософії» в контексті історії американської філософії та демонстрації її генезису, синтезу, самобутності й запозичень, а також, розгляду історії філософії з її історією ідей, понять та концепцій, життєписами філософів крізь призму національної філософії [366].

Важлива подія в історії ранньої американської думки сталася у 1861 році, вона пов'язана з написанням першої докторської дисертації з філософії, яку було захищено у Єльському університеті (*Yale University*) у Нью-Гейвені (*New Haven*). На цей час припадає своєрідний перехід до класичної американської філософії, який знаменував собою нову маніфестацію істини. Наприкінці XIX – початку XX ст. філософи Ч. Пірс, В. Джеймс та Дж. Дьюї засновують філософський напрям – прагматизм, який на досить тривалий час стане візитівкою американської філософії. Філософи Джордж Сантаяна (*George Santayana*, 1863–1952 pp.) та Рой Вуд Селларс (*Roy Wood Sellars*, 1880–1973 pp.) запровадять критичний реалізм, філософія і психологія остаточно наблизяться у своїх предметах, і це породить біхевіоризм, на чолі з Джоном Броаду Вотсоном (*John Broadus Watson*, 1878–1958 pp.). Останній запропонує подивитись на прагматизм крізь призму позитивізму і побачить тотожність свідомості та поведінки як кореляцію стимулу та реакції. Як стверджує дослідник

американської філософії Е. П. П'янзин, який запропонував огляд сучасної американської філософії, висновком з цього слугуватиме ствердження, що у такому випадку: «все пізнання редукується до умовних реакцій» [47, с. 25].

У 60-80-их роках ХХ ст. в Сполучених Штатах Америки набуває популярності історія та філософія науки. Варто згадати імена Джозефа Агасі (*Joseph Agassi*), Макса В. Вартофскі (*Marx W. Wartofsky*, 1928–1997 рр.), Томаса Куна (*Thomas Samuel Kuhn*, 1922–1996 рр.), Стівена Еделстона Тулміна (*Stephen Edelston Toulmin*, 1922–2009 рр.), Пола Карла Файєрабенда (*Paul Karl Feyerabend*, 1924–1994 рр.) та ін. Філософія стає на шлях позитивізму суто на реалістичних, прагматичних принципах, і тому сучасні американські філософи знов повертаються до питання диференціації предмету філософії. Вони намагаються вивести гуманітарні науки на новий рівень з підвищеннями професійного статусу філософії. Народившись в царині філософії, природниче знання все більше складає конкуренцію гуманітарному у проблемах достовірності знання, методології та об'єктивності. У результаті цього виникає аналітична філософія, яку часто протиставляють континентальній філософії. Посилюється інтерес до логіки, а як зазначає А. Є. Конверський, логіка «описує різні процеси та сфери інтелектуальної діяльності, а не тільки формально-логічні процедури» [27, с. 15]. Саме тому американська філософія сьогодні часто асоціюється з прагматизмом та аналітичною традицією, метою ж цього дисертаційного дослідження є аналіз філософських ідей що передували цим течіям.

1.3. Методологічна база дослідження та категоріальний апарат

З появою цифрових архівів та інтернет-видань на межі ХХ та ХХІ ст. широкому загалу стали більш доступними тексти ранньо-американських філософів. У результаті, з'являються товариства зі збереження та популяризації філософського спадку мислителів минулого. Серед них варто виокремити «Американський інститут філософських та культурологічних думок»

(“*American Institute for Philosophical and Cultural Thought*”). Засновник інституту, відомий систематизатор та дослідник ранньої та сучасної американської філософії, американський філософ Джон Шук є автором та упорядником таких робіт, як: «Словник сучасних американських філософів» (“*Dictionary of Modern American Philosophers*”, 2005 р.) [367], «Словник ранніх американських філософів» (“*Dictionary of Early American Philosophers*”, 2012 р.) [366], «Історичні нариси з американської філософії 20-го століття» (“*Historical Essays in 20th-Century American Philosophy*”, 2015 р.) [217] та «Блумсберська енциклопедія філософів в Америці» (“*Bloomsbury Encyclopedia of Philosophers in America*”, 2016 р.) [358]. Розмежувавши сучасних та ранніх американських філософів, дослідник наполягає на самобутності явища «ранньої американської філософії».

У другій половині ХХ ст. відбулося переосмислення американцями власної історії, а разом з тим культури, політики, філософії. Причиною цьому став ювілей країни, він як рубіж змусив науковців звернутися до ранньої американської культури, переосмислити ранні політичні ідеї та думки ранньої американської філософії. Втім, цьому явищу передували десятиліття поодиноких розвідок. Так, наприклад, у 1940 році дослідник Волтер Мюелдер (*Walter George Muelder*, 1907–2004 рр.) у своєму посібнику «Розвиток американської філософії» (“*The Development of American Philosophy*”, 1940 р.) [290] зауважив, що: «Американські студенти заслуговують на корисне джерело для досліджень філософських традицій своєї країни. Не всі, втім, деякі традиції народилися власне в Америці. З європейської родоначальної філософії існує багато антологій, але не існує гідного викладу філософії “американських шкіл”» [290]. Згодом, у 1946 році інший відомий дослідник, учень Джона Дьюї, історик філософії Герберт Воллес Шнайдер (*Herbert Wallace Schneider*, 1892–1984 рр.) опублікував одну з найвідоміших книг з історії американської філософії під назвою «Історія американської філософії» (“*A History of American Philosophy*”, 1946 р.) [342]. В цій роботі він критично переосмислює історію розвитку американської філософської думки. Ця тема не була новою для

дослідника, ще до цього він видав книгу «Пуританський розум» (*“The Puritan Mind”*, 1930 р.) [343], у якій описав філософський світогляд пуритан Нової Англії. Інший дослідник Джозеф Л. Блау (*Joseph L. Blau*, 1909–1986 рр.), мав схожу уявлення про явище американської філософії, й у 1952 р. публікує книгу «Люди та рух в американській філософії» (*“Men and Movement in American Philosophy”*, 1952 р.), в якій дослідив американську філософію від «колоніальної філософії» до «нео-супернатуралізму» [115]. З часом кількість досліджень зі схожою проблематикою зростає у геометричній прогресії. Дослідники Елізабет Фловер (*Elizabeth Flower*, 1914–1995 рр.) та Мюррей Дж. Мерфі (*Murray G. Murphey*) публікують книгу під назвою «Історія філософії в Америці» (*“A History of Philosophy in America”*, 1977 р.) [184; 185], у якій підкреслюється особливий статус пуританської доктрини та її філософські мотиви. А дослідник Норман Фієрінг (*Norman Fiering*) намагається відповісти на актуальне питання у статті «Рання американська філософія проти філософії в ранній Америці» (*“Early American Philosophy vs. Philosophy in Early America”*, 1977 р.) [180, р. 216-237] про самобутність американської філософії чи про існування філософії в ранній Америці. Ця спроба розставити крапки над і у питанні щодо статусу ранньої американської філософії була досить сміливою. Втім, ця стаття являє собою здебільшого вдалий екскурс до історії американської філософії, ніж спробу розв’язання конкретного питання. Численні ретельні дослідження призвели до накопичення текстуального матеріалу, який потребував систематизації та аналізу. Одна й найвідоміших спроб належить Барбарі Маккіннон (*Barbara MacKinnon*), вона упорядкувала антологію текстів американських філософів «Американська філософія: Історична Антологія» (*“American Philosophy: A Historical Anthology”*, 1985 р.) [256], де зібрала головні тексти, на думку упорядниці, з історії американської філософії.

Необхідно згадати відомого американського філософа білоруського походження Морріса Рафаеля Коена (*Morris Raphael Cohen*, 1880–1947 рр.), чийми вчителями були Вільям Джеймс та Джосайя Ройс. Він опублікував

грунтовну роботу під назвою «Американська думка, критичний нарис» (*“American Thought, a Critical Sketch”*, 1954 р.) [139]. Мета цієї роботи полягає у детальному описі того, як американська філософська думка розвивалася зі свого європейського коріння: від релігійного мислення до наукового світогляду, від американської правової традиції до американської літератури. У 1934 році американський філософ Гарві Гейтс Таунсенд (*Harvey Gates Townsend*, 1885–1948 рр.) видав книгу під назвою «Філософські ідеї в Сполучених Штатах» (*“Philosophical Ideas in the United States”*, 1934 р.) [393]. Це був чи не перший комплексний аналіз всіх основних філософських течій в історії американської філософії.

Авторству відомого історика, одного з засновників американістики (американських студій), Перрі Міллеру (*Perry Gilbert Eddy Miller*, 1905–1963 рр.) належить багато досліджень з цієї теми. Відомий професор Гарвардського університету (*Harvard University*), він є автором низки робіт: «Розум Нової Англії: Сімнадцяте століття» (*“The New England Mind: The Seventeenth Century”*, 1939 р.) [281], «Трансценденталісти: Антологія» (*“The Transcendentalists: An Anthology”*, 1950 р.) [282], «Розум Нової Англії: Від колонії до провінції» (*“The New England Mind: From Colony to Province”*, 1953 р.) [280], «Американська думка: Від Громадянської війни до Першої світової війни» (*“American Thought: Civil War to World War I”*, 1954 р.) [275] та багатьох інших, які були в різний час присвячені Р. Вільямсу, Дж. Едвардсу, американським трансценденталістам тощо.

У 2002 році була опублікована книга Брюса Кукліка (*Bruce Kuklick*) «Історія філософії в Америці, 1720-2000» (*“A History of Philosophy in America, 1720–2000”*, 2001 р.) [245] яка не торкалася першого століття життя колоній, втім, описувала філософію в Америці до кінця тисячоліття. А в 2004 році дослідники Армен Марсубян (*Armen T. Marsoobian*) та Джон Райдер (*John Ryder*) написали книгу: «Вступ до американської філософії» (*“The Blackwell Guide to American Philosophy”*, 2004 р.) [357], яка містить 24 нариси, написані провідними вченими з американської філософії, охоплює всі основні

філософські рухи XVIII, XIX та XX століть в Америці, включаючи ідеалізм, прагматизм та натуралізм.

Дослідники Джон Лакс (*John Lachs*) та Роберт Талісс (*Robert B. Talisse*) у 2007 році видали першу у своєму роді «Енциклопедію американської філософії» (*“American Philosophy: an Encyclopedia”*, 2007 р.) [94], де зібрали близько 600 статей, присвячених провідним особистостям, концепціям, ідеям, історичним періодам та традиціям в історії американської філософської думки. Упорядники розділили напрацьований матеріал на блоки: філософи (Р. В. Емерсон, Дж. Дьюї, В. Джеймс, Дж. Ройс, Ч. Пірс та ін.); поняття (прагматизм, прогрес, майбутнє, знання, демократія, істина); вплив на американську філософію (Г. В. Ф. Гегель, Арістотель, Платон, британське Просвітництво, Реформація) тощо. Разом, це свідчить про спробу переосмислення ролі та місця американської філософії в історії філософії, її значення, наявності унікальних рис і особливостей.

За радянських часів процес дослідження американської філософії був стимульований очевидною необхідністю. Відомо, що у середині XX ст. активно перекладали та видавали художні твори, роботи з історії, культури, суспільно-політичні праці американських авторів. Найбільш відомими перекладами творів американських філософів стали два томи із серії «Філософський спадок» (*“Философское наследие”*), які вийшли друком у 1968-69 роках: «Американські просвітники. Вибрані твори у двох томах». На думку редактора Б. Е. Биховського, це була спроба продемонструвати особливий період в історії американської філософії коли Америка ще не пішла хибним шляхом: «В очах усього світу Сполучені Штати Америки стали символом реакції, милітаризму, антигуманізму. А був час, і це був час просвітників, коли кращі люди всього світу із захопленням прислухалися до голосу розуму і свободи, який лунав з-за океану» [1, с. 64].

Не зважаючи на те, що рання американська філософія не була об'єктом активного дослідження вітчизняних дослідників, втім, дотичною проблематикою формування передумов прагматизму, філософії освіти у США,

проблеми природних прав людини, прагматизму у філософії права, політичної філософії, філософії дії, аспектів творчості окремої персоналії тощо, займаються Є. Атрашкевич, Г. Вдовина, В. Жарких, С. Кравченко, В. Пацан, Т. Розова, В. Титов, Н. Томюк та ін. Окрім цього вітчизняними дослідниками реалізовано здебільшого культурологічні розвідки американської ідентичності, менталітету (І. Живоглядова) тощо.

Запропоноване дисертаційне дослідження є спробою, по-перше, визначення історичних меж ранньої американської філософії, від моменту заснування релігійними біженцями перших колоній на початку XVII ст. і до другої половини XIX ст. По-друге, висвітлення питання про те, кого можна називати представниками ранньої американської філософії? Двотомний «Словник ранніх американських філософів» (*“Dictionary of Early American Philosophers”*, 2012 р.) пропонує влучне визначення, яке використовується у цьому дисертаційному дослідженні: «поняття «філософ» використано у широкому значенні цього слова для позначення інтелектуалів, які зробили внесок у викладацькій діяльності, публікаціях або застосуванні філософської думки, незалежно від професійної галузі, академічної кар’єри або професійного звання» [366, IX]. Зрештою, ті мислителі, яких дослідники називають філософами, переважно були педагогами, ораторами, письменниками, журналістами, релігійними діячами, теологами, митцями, істориками, юристами, політиками, економістами, соціологами, лінгвістами, антропологами, фізиками, біологами, психологами, медиками тощо, втім, їхня інтелектуальна діяльність визначила сутнісні риси ранньої американської філософії.

Висновки до Розділу 1

Проаналізувавши різні підходи до визначення поняття «рання американська філософія», необхідно наголосити на складності встановлення остаточної дефініції цього терміну. У запропонованому дослідженні

пропонується таке наступне визначення. Рання американська філософія – це різні форми філософської діяльності, в історії північноамериканських колоній Великобританії, у Сполучених Штатах Америки до Громадянської війни й до формування американського прагматизму в середині 70-х років XIX століття. Це визначення поєднує у собі ключові особливості різних визначень, що належать різним дослідникам ранньої американської філософії. Воно дозволяє розглядати результати філософської діяльності американських мислителів крізь призму розуміння поняття «філософія» в різні епохи. Проаналізувавши різні підходи до періодизації історії ранньої американської філософії у дисертаційному дослідженні запропонована наступна періодизація, вона визначає такі періоди:

- *Пуританська філософія (Puritanic Philosophy);*
- *Філософія Великого Пробудження (Great Awakening);*
- *Американське Просвітництво (American Enlightenment);*
- *Американський Романтизм (American Romanticism);*
- *Американський ідеалізм (American Idealism).*

Методологічну базу дослідження складають роботи провідних дослідників історії ранньої американської філософії. Було використано дослідження зарубіжних та вітчизняних істориків філософії, таких як Дж. Л. Блау, М. Р. Коена, Б. Куклік, Дж. Лакс, Б. Маккінон, А. Марсубян, М. Дж. Мерфі, П. Міллер, В. Мюелдер, М. Є. Покровський, Дж. Райдер, І. В. Райлі, Р. Талісс, Г. Г. Таунсенд, Н. Фієрінг, Е. Фловер, Г. В. Шнайдер, Дж. Шук та ін.

Для висвітлення сутнісних рис ранньої американської філософії було проаналізовано окремо кожен із запропонованих періодів на предмет наявності філософського дискурсу, інтелектуальної рефлексії, наявності літературних джерел, що відповідають сучасним уявленням про філософські трактати. Було здійснено історико-філософські дослідження робіт американських філософів доби Пуританізму, таких як, Джон Вінтроп, Роджер Вільямс, Вільям Пенн, доби Великого Пробудження, таких як, Семюель Джонсон, Джонатан Едвардс, доби американського Просвітництва, таких як, Бенджамін Франклін, Томас

Джефферсон, Томас Пейн, доби американського Романтизму, таких як, Ральф Емерсон, Генрі Торо, Волт Вітмен, епохи ідеалізму, таких як, Джосайя Ройс, Борден Боун, Джордж Голмс Говісон та ін. Удосконалено періодизацію ранньої американської філософії, зокрема запропоновано виокремити з епохи панування пуританських ідей окремий період Великого Пробудження, як такий, що засвідчує обізнаність американських філософів європейською філософією та залучення їх у діалог з європейським емпіризмом та раціоналізмом. Підкреслено ідеалістичні настрої американського трансценденталізму, на противагу поширеним у минулому ідеям матеріалістичного характеру. Таким чином було встановлено ключові повороти в історії ранньої американської філософської думки, аналіз яких дозволить відповісти на питання про сутнісні риси ранньої американської філософії.

Розділ 2. ПОВОРОТ ВІД ТЕОКРАТИЧНОГО РИГОРИЗМУ ДО ЛІБЕРАЛЬНОГО СЕКУЛЯРИЗМУ В ПУРИТАНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

2.1. Утопічні ідеали політичної та релігійної філософії пуританських мислителів

Висадку поселенців з корабля «Мейфлавер» (“*Mayflower*”) на східному узбережжі Північної Америки та заснування Нового Плімуту, Плімутської колонії (*Plymouth Colony*) традиційно вважають початком масової англійської колонізації нового континенту. Історична подія, яка відбулась 22 грудня 1620-го року називається висадкою батьків-пілігримів (*Pilgrim Fathers*) та відзначається як «День прабатьків» (*Forfathers Day*). Важко переоцінити значення цієї події для історії американського суспільства, оскільки саме в ній численні мислителі, проповідники, поети та філософи черпали натхнення та базу для розмислів.

Наприкінці XVI ст., за наказом англійської королеви Єлизавети I (*Elizabeth I of England, 1533–1603 pp.*) були здійсненні перші спроби колонізації нових територій у Північній Америці, але вони зазнали невдачі через постійні напад з боку аборигенів. Перша колонія отримала назву на честь королеви – «Вірджинія» (з англ. *Virginia* – «Цнотлива»). Наступник королеви король Яків I (*James I, 1566–1625 pp.*) надав ліцензії на повторну колонізацію узбережжя Північної Америки двом компаніям: «Лондонської Віргінської компанії» (“*Virginia Company of London*”) та «Плімутської компанії» (“*Plymouth Company*”). Традиційно, першим кроком довгої історії британської колонізації Америки вважається заснування у 1607 році поселення Джеймстаун (*Jamestown*), названого так само на честь Якова I. Життя перших поселенців у Новому Світі було сповненим труднощів, постійні сутички з місцевим населенням, пошуки їжі та ресурсів. Такі складні умови визначили перші кроки на шляху становлення Британської імперії та майбутніх Сполучених Штатів. Автор книги «Імперії Атлантичного світу: Великобританія та Іспанія в

Америці, 1492-1830» (*“Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492-1830”*, p.) історик Джон Елліотт (*John H. Elliott*), стверджує, що «коли прибули перші європейці, вони знайшли Америку, в якій живуть різні народи з різною щільністю населення. Сутички та розбудова поселень європейців відбувалися у вже існуючому просторі корінних народів; попри те що європейці вирішили назвати все корінне населення зручною назвою “індіанці”, ці народи відрізнялися між собою, принаймні так само, як і жителі Англії від жителів Кастилії XVI століття» [164, XVI]. Життя колоністів поступово формувало колоніальний світогляд, у якому було місце для тяжкої праці. У свою чергу колоніальна політика легалізувала процес збагачення як окремих індивідів, так і цілих общин. Тяжка фізична праця потребувала духовної підтримки. У трактатах та проповідях XVII ст., які стали основою літератури колоніальної Америки, переважала релігійна тематика. Колонії не мали релігійної однорідності, вони були осередками англіканства, протестантизму, католицизму тощо. Національний склад так само був неоднорідним, у колоніях мешкали англійці, голанці, німці тощо, все це сприяло культурній комунікації.

На розвиток колоній вплинув відомий англійський філософ, політичний діяч Френсіс Бейкон (*Francis Bacon*, 1561–1626 pp.), який працював над ідеями розбудови колоній. Філософ вважав, що окрім економічної вигоди, ще може бути проектом розбудови нового суспільства. Подібно до «Утопії» (*“Utopia”*, 1516 p.) Томаса Мора (*Sir Thomas More*, 1478–1535 pp.), Ф. Бейкон написав власну утопію «Нова Атлантида» (*“New Atlantis”*, 1624 p.). Вона так само є свідченням нових настроїв та великих очікувань у добу науково-технологічного прогресу, коли відкривалися нові землі, будувалися нові кораблі, засновувалися перші банківські установи. Це сприяло романтизації мандрів, та надихало мислителів на сміливі ідеї. Слово «утопія» (грец. «ουτοπία») походить з давньогрецької мови та означає «неіснуюче місце» («ου» («ні»)) та «τόπος» («місце»)). Вважається, що термін «утопія» характеризує певне ідеальне місце або ж ідеальне місто (державу), антонімом до поняття «антиутопія». Втім,

досить розмитою є межа між утопією та антиутопією, так, наприклад, в «ідеальній державі» Платона відсутні приватна власність та інститут сім'ї. Такі риси зазвичай характерні антиутопії, але, наприклад, в «Утопії» Т. Мора рабство вважається нормальним виправданим явищем. Філософ Ф. Бейкон запропонував у своєму есеї «Про колонії» (*“Of Plantations”*) список настанов та пропозицій практичного характеру. Які, наприклад, брати з собою припаси, де краще селитися, щоб не конфліктувати з аборигенами. Він вважав, що оскільки конфлікти неодмінно виникнуть, вони негативно позначаться як на мешканцях колоній, так і на житті корінних народів. Британський філософ вважав, що розбудова колоній на землях аборигенів означає скоріш «виселення» (*“extirpation”*), а ніж до «поселення» (*“plantation”*) [100, р. 237]. Цією грою слів (*extirpation* – викорінювання, *plantation* – насадження) філософ застерігає пам'ятати про благородні мотиви колонізації. Окрім цього він підкреслює необхідність відправлення у колонії гідних представників Старого Світу, для того щоб вони перед обличчям інших народів змогли продемонструвати кращі риси: «Це ганебна та позбавлена благодаті справа, заселяти колонію злими людьми або злочинцями; це і для колонії згубно, бо подібні люди залишаються негідниками і замість роботи віддаються лінощам та безчинствам, їдять припаси, а незабаром, втомившись від усього цього, повідомляють на батьківщину брехливі звістки, що безчестять колонію. Населяти колонію належить садівниками, орачами, ковалями, теслями, столярами, рибалками, мисливцями, а до них додати лікарів, кухарів і пекарів» [100, р. 238]. Вочевидь, філософа турбують не лише питання практичного характеру, скільки треба провізії, чи де треба селитися, але й питання моральної складової, хто має представляти Старий Світ, яка слава буде в колоній, чи ганебна поведінка та брехня не зіпсують можливий «Бенсалем» – місто з незавершеної утопії Ф. Бейкона «Нова Атлантида» (*“New Atlantis”*, 1623-1624 pp.). Як зазначалося у попередньому розділі, існувала поширена думка про те, що в американці не цікавилися філософією, але варто згадати той факт, що першим філософом, праці якого надрукували в колоніях, був саме Ф. Бейкон з його роботою «Есеї і

релігійні медитації» (*“Essayes and religious meditations of Sir Francis Bacon”*, 1688 р.). Редактор цього видання назвав текст англійського філософа «Першою філософською цитаделлю мудрості» [176]. Втім, ідеям Ф. Бейкона не судилось втілитися, оскільки, на відміну від його «Атлантиди», в колоніях Нової Англії зміцнювалася теократія з домінуванням віри.

Серед тих, хто відправився до Нового світу були різні люди, але були серед них й освічені знавці теології та філософії. Без вміння читати та навичок тлумачення було не можливо дотримуватися слова Божого, і для цього потрібним було знання. У 1636 році, тобто усього лише через 16 років після прибуття перших пуритан, було засновано Гарвардський коледж (*Harvard College*), який пропонував вивчення наук в дусі класичних європейських університетів. На дверях коледжу було розміщено табличку з написом: «Після того, як Бог безпечно привіз нас до Нової Англії, ми побудували наші будинки, забезпечили себе необхідними засобами для існування, звели зручні місця для служіння Богові, встановили уряд: наступна річ, якої ми прагнули, це розвивати вчення та зберігати їх для нащадків». Цей напис свідчить, наскільки важливими були знання та освіта для перших колоністів. В коледжі навчалися майбутні церковні діячі, а перший президент коледжу Генрі Данстер (*Henry Dunster*, 1609–1658/59 рр.) намагався відтворити дух британських університетів.

Особливий статус освіти в колоніях підтверджує факт наявності обов'язкової шкільної освіти. Найстарішою школою Америки є «Бостонська латинська школа» (*Boston Latin School*), яка була заснована у 1635 році [233]. Пуритани вірили, що освіта має бути не лише доступною, але й обов'язковою. В суворих умовах колоніального життя дітей виховували в релігійному дусі, в страху перед Богом та з відчуттям власної смертності. Докази подібного песимізму можна побачити у букварі (*“The New England Primer”*), який використовувався в колоніях майже ціле століття з 1690-их років. Кожна літера супроводжувалася повчанням: «“А” – Адамів гріх зробив нас грішними усіх ... “Б” – щоб життя своє владнати, треба Біблію читати» [369]. Читаючи цю абетку дитина мала пам'ятати про гріховність власної природи та про необхідність

спасіння душі: «Зараз я лягаю спати, / Молю Бога про душу подбати; / Якщо я повинен померти уві сні, / Молю тебе, Боже, мою душу прийми» [369].

Фундаментом для розвитку філософських поглядів на природу людини, Бога, ідеї спасіння тощо став для колоністів пуританізм. І якщо книгодрукарська справа, хоча і повільно, але розвивалася, втім, вона зіткнулася з цензурою пуританізму. Саме тому друкувалися виключно необхідні книги, які не містили духовної загрози та не могли суперечити авторитету Святого Письма.

Встановлення першого друкарського станку на території колоній, у 1638 році в Кембриджі (*Cambridge*), стало важливим фактором розвитку інтелектуального середовища. Його встановили для потреб коледжу, який було засновано двома роками раніше, а першим друкарем був Стівен Дей (*Stephen Daye, Sr.*, 1594–1668 pp.). До трьохсотріччя видавничої справи в Америці, у 1939 році випустили ювілейну марку, пізніше було опубліковано супровідні дослідження з історії типографії в Америці [345]. З рукописів Дж. Вінтропа стало відомо, що першим надрукованим текстом (віршом) в Америці була «Клятва вільної людини» (*“The Oath of a Freeman”*, 1638 p.), а першою книгою – «Книга Псалмів» (*“Bay Psalm Book”*, 1640 p.). Пуритани прагнули зробити новий переклад псалмів з давньоєврейської мови для того щоб очистити текст Святого Письма від існуючих, на їх думку, помилок. Критикуючи вільний переклад англійськими перекладачами сакральних текстів, духовні лідери колоній декілька років перекладали вірші з огляду не на естетику, а на зміст тексту. Не лише в необхідності очищення віри проявилися риси пуританської філософії, але й в пошуку аподиктичного знання Слова Божого.

Важливим текстом пуританської філософії, окрім Святого Письма, була енциклопедія німецького протестанта та богослова Йогана Генріха Альстеда (*Johann Heinrich Alsted*, 1588–1638 pp.) під назвою (*“Encyclopaedia Cursus Philosophici septem tonus distincta”*, 1630 p.) [173]. Семитомне видання було опубліковане в рік заснування Плімутської колонії. Енциклопедії містила у собі усі знання того часу, зазначає Перрі Міллер (*Perry Gilbert Eddy Miller*, 1905–

1963 pp.), дослідник історії американської філософії: «Насправді вона була нічим іншим, як коротким викладом в послідовних і пронумерованих абзацах всього того, що розум європейської людини знав або відкрив. Роботи більше ніж п'яти сотень авторів (від Арістотеля до Якова I) були опрацьовані і систематизовані, включаючи роботи Аквінського, Скота, середньовічного богослов'я, а також роботи середньовічної науки, такі як *De Natura Rerum*» [281, р. 103]. З ним погоджується інший Герберт Воллес Шнайдер (*Herbert Wallace Schneider*, 1892–1984 pp.), відомий дослідник американської філософії: «У ній [енциклопедії – Я.С.] виокремлюються три основні дисципліни на додаток до навчальної дисципліни, дидактики: гексілогія, знання звичок та конституції розуму; технологічна система мистецтв, влаштована діалектично, щоб показати істотні відносини і єдність знання; та археологія, система архетипів, цілей або принципів як знання, так і буття, яка приблизно еквівалентна системі платонівських ідей» [342, р. 5]. На думку дослідників основою пуританської філософії був платонізм, але у раміському варіанті, де рамізм є специфічним вченням філософа Петра Рамуса (*Petrus Ramus*, 1515–1572 pp.). Наприкінці XVI ст. рамізм був впроваджений в Кембриджському університеті (*Cambridge University*), розвивав дану течію Олександр Річардсон (*Alexander Richardson*, 1563–1613 pp.). Релігійний лідер пуритан Томас Гукер (*Thomas Hooker*, 1586–1647 pp.) був його учнем, він і привіз цю філософію до Нової Англії: «Те, що було справедливо для соціальної теорії, також правильно і для натуральної філософії. Кембриджський платонізм був тісно пов'язаний з розвитком ньютонівської науки, і коли близько 1700 року твори Бейкона, Ньютона і Лока стали доступними в Новій Англії, вони швидко витіснили застарілу фізику і астрономію текстів Рамуса» [342, р. 5]. Окрім Святого Письма пуритани здебільшого не визнавали інших авторитетів, а тому будь-який освітній процес в колоніях мав бути підпорядкований загальноприйнятими ідеям. Втім, для вирішення деяких теоретичних питань вони спиралися на філософських спадок минулого – схоластику, точніше схоластичну версію аристотелізму. В книзі «Дослідження раннього сучасного аристотелізму»

(“*Studies on Early Modern Aristotelianism*”, 2012 p.) дослідник Пол Річард Блум (*Paul Richard Blum*), уточнює: «система паризького коледжу, яка була домінуючою формою в англосаксонських університетах (наприклад, в Оксфорді та Кембриджі), була перенесена до США в середині сімнадцятого століття у якості Гарвардського коледжу в Кембриджі, штат Массачусетс» [116, p. 38]. Гносеологічні, релігійно-онтологічні та етичні ідеї ранньої американської філософії доби пуританізму досліджував П. Міллер, відомий «майстер американської інтелектуальної історії. В своїх книгах «Погляди Нової Англії: від колонії до провінції» (“*The New England Mind: From Colony to Province*”, 1953 p.), «Релігія та свобода думки» (“*Religion and Freedom of Thought*”, 1954 p.) [285], «Американські пуритани» (“*The American Puritans*”, 1956 p.) він розкриває основні філософські погляди часів колоніального періоду. Орім цього він досліджував філософські погляди періоду Війни за незалежність та пізніше.

Дослідник П. Міллер в своїй книзі «Погляди Нової Англії: від колонії до провінції» звертає увагу на те, що колоністи: «...вивчали Френсіса Бейкона. А ще головний фундатор їхньої церковної теорії Вільям Еймс зі схваленням цитував Бейкона. У шостій книзі «Про гідність і примноження наук» вони [поселенці – Я.С.] знайшли ідеї, з якими не можна було не погодитись: «Обов’язок і завдання Риторики, якщо вона глибоко вивчена, – це ні що інше, як застосування і рекомендування диктату розуму над уявою...» [280, p. 13]. В цій цитаті риторика постає не як теорія ораторського мистецтва, а як теорія образу чесноти й блага. Дослідник згадує Платона, який влучно зазначив, що «якби можна було на власні очі бачити чесноти, то вони викликали б в людях нездоланну любов до себе» [280, p. 13]. Вочевидь чесноти та благо не можуть безпосередньо з’явитися у чуттєвому сприйнятті, через це пуритани вважали, що Богові не лишилось нічого іншого, як постати перед уявою людини у словесному вигляді. Відтак слово було шляхом до Бога та богопізнання. П. Міллер реконструює гносеологію пуритан, де Бог є творцем всього суцього, першопричиною, Він необмежений у владі Володар (*Lord*). Пізнання Бога

уможливлювалося шляхом студіювання Святого Письма, тому Біблія була призмою, крізь яку пуританин пізнавав світ та суспільство. Передвісник філософської герменевтики, теологічна екзегетика була могутнім інструментом пуританських мислителів. Вся історія людства, починаючи з книги Буття, всі сакральні тексти містили прихований зміст, який частково міг бути зрозумілим з волі Володаря. Тому і зміст Біблії був набагато важливішим за зміст тексту на сторінках книги книг. Пуританські мислителі Джон Вінтроп (*John Winthrop*, 1588–1649 pp.), Роджер Вільямс (*Roger Williams*, 1603–1683 pp.), Джон Коттон (*John Cotton*, 1584/1585–1652 pp.) та багато інших шукали в текстах істинне знання, відповіді на питання історії, природи людини тощо.

Пуритани вважали, що через гріхопадіння Адама та Єви природа людини є гріховною, тому старозавітний договір, або угода з Богом продовжує діяти. В ранній американській філософії з'являється унікальне поняття, філософський концепт особливого договору з Богом під назвою ковенант (*covenant*). Ковенант означає, що нащадки перших людей несуть на собі родове прокляття, проте Бог, як зазначено у Новому Заповіті, є благим, а тому його воля спасти обраних. Обранці наділені особливим статусом, про що пише Френсіс Бремер (*Francis J. Bremer*) у своїй книзі «Пуританський експеримент: суспільство Нової Англії від Бредфорда до Едвардса» (*“The Puritan Experiment: New England Society from Bradford to Edwards”*, 1976 p.): «Більшість поселенців Нової Англії відчували себе більш важливими, ніж коли вони були у Англії по той бік Атлантики. Вони вважали себе «врятованими нащадками» (*saving remnants*). Покоління Джона Вінтропа було впевнене, що воно є прикладом для всього світу у питанні спасіння...» [127, p. 152]. Пуританським філософам допомагало усвідомлення своєї унікальності розмірковувати про свободу. Знаходячи всюди приховані божі знаки, «врятовані нащадки» відчували особистісну святість і навіть почали називати себе «святими». Відчуваючи тотальну символічність всього, пілігрими почали шукати ознаки божої волі в повсякденності. З метою пропагування в богобоязливому соціумі образу нової святої людини конгрегаціоналісти зміцнили теократію у своїх колоніях, щоб силою подолати тягар перших людей.

У результаті особисте життя поселенців виносалося на показ та осуд, а суворий ригоризм став головною рисою нового соціуму, лише кращі могли керувати общиною. Пуританські лідери наголошували на обов'язку людини старанно працювати для досягнення спільних цілей в дусі кальвінізму. Як зазначає дослідник Ф. Бремер до американського Просвітництва домінуючою силою в ранній американській філософії був кальвінізм: «Просвітництво пізніше стало філософським рухом, абсолютно протилежним тому духу кальвінізму, який лежить в основі пуританізму Нової Англії» [126, р. 152].

Сила пуританської екзегетики вплинула не лише на теологічні ідеї в дусі кальвінізму, але й на проблему теократії. Як підкреслює у своїй статті «Джон Коттон і Роджер Вільямс дебатують про толерантність 1644–1652» (*“John Cotton and Roger Williams Debate Toleration 1644-1652”*, 1931 р.) американський історик Генрі Бамфорд Паркс (*Henry Bamford Parkes*, 1904–1972 рр.), теологічна картина колоніальної доби майже одразу перестала бути однорідною, почали з'являтися ідейні розходження. Наприклад, міністра Р. Вільямса за його вільнодумство вигнали з колонії, уникаючи політичних та релігійних труднощів: «Він [Роджер Вільямс – Я.С.] не міг схилитися до волі більшості, не міг він і мовчати; а колоністи не могли дозволити собі відволікатися на [філософські] суперечки, намагаючись вижити на чужій пустельній землі» [303, р. 735].

Доказом наявності філософського дискурсу є відома дискусія між Р. Вільямсом та Дж. Коттоном про терпимість, вона розпочалась у 1644 році, коли Р. Вільямс опублікував твір «Кривавий догмат переслідування за переконання» (*“The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience”*, 1644 р.) [408], у якому піддав сумніву «чистоту» церков Нової Англії, справедливість його вигнання та політику релігійної нетерпимості в колоніях. Авторитетний мислитель Дж. Коттон розпочав полеміку з Р. Вільямсом, опублікувавши «Кривавий догмат, відмитий та відбілений у крові агнця» (*“The Bloody Tenant, Washed and Made White in the Bloud of the Lambe”*, 1647 р.) [142]. Вже у назві трактату знаходимо посилання на роботу Р. Вільямса, а аргументи, наведені

Дж. Коттоном, свідчать про справжній філософський дискурс. У своєму дослідженні Г. Б. Паркс зазначає, що у своїх поглядах Дж. Коттон займав серединну між двома крайнощами: ригоризмом та вільнодумством. Як що Р. Вільямс вбачав помітну та суттєву відмінність між Старим і Новим Заповітом, то для Дж. Коттона ці дві книги стали єдиним неподільним континуумом [167]. Втім, Дж. Коттон бачив основи християнського устрою все ж у тексті Старого Заповіту, в якому церква та держава співіснують та співпрацюють. Інакше міркував Р. Вільямс, на його думку між Старим і Новим Заповітом приход Ісуса провів межу. Стверджуючи нові заповіді, Христос тим самим нівелював старі, проголосивши супремачію любові над законом. Продовження діалогу філософів сталось у 1652 році, коли Р. Вільямс публікує у Лондоні нову книгу «Ще більш кривавий догмат завдяки зусиллям пана Коттона, відмитий та відбілений у крові агнця; чия дорогоцінна кров пролита разом з кров'ю його слуг...» (*“The Bloody Tenent Yet More Bloody by Mr. Cotton’s Endeavour to Wash it White in the Blood of the Lamb; of Whose Precious Blood, Spilt in the Blood of his Servants; and of the Blood of Millions Spilt in Former and Later Wars for Conscience Sake, That Most Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience, upon, a Second Tryal Is Found More Apparently and More Notoriously Guilty, etc.”*, 1652 р.) [409]. Як відомо, оригінальний текст «Кривавого догмату» Р. Вільямса пізніше стане джерелом натхнення для Дж. Лока [175, р. 246], Т. Джефферсона та Першої поправки до Конституції США, відповідно до якої Конгрес не буде стверджувати жодну державну релігію та забороняти свободу віросповідання. Філософські ідеї пуританських міністрів безумовно вплинули або визначили світогляд поселенців колоній Нової Англії та майбутньої країни. Шлях пуританської філософської думки від теократії перших колоністів пролягав крізь спекулятивну екзегетику, а філософський діалог продемонстрував свою теоретичну та практичну значущість, але питання свободи віросповідання і сьогодні викликає питання. Зазначимо, що національний девіз Сполучених Штатів Америки «У Бога ми віримо» (*“In God We Trust”*) часто піддається критиці саме через Першу поправку, так як свобода віросповідання, засвідчена

в конституції Сполучених Штатів, означає також право не вірити в Бога. Існує думка, що зазначений девіз нівелює права невіруючих громадян країни, але незважаючи на це, переважна більшість населення США підтримує використання цього девізу.

Важливим джерелом для історико-філософського дослідження ранньої американської філософії є збережені тексти колоніальної епохи. Зазначимо, що для істориків Сполучених Штатів Америки характерною рисою є шанобливе ставлення до документів минулого, яке дозволило зберегти велику кількість історичного матеріалу. Бібліотеками, університетами та спеціальними товариствам оприлюднено цифрові копії або скан-копії історичних текстів. З переліку цифрових ресурсів, що містять матеріали ранньої американської філософії колоніальної варто згадати такі електронні ресурси: *Philosophy from Puritanism to Enlightenment*; *17th Century New England*; *American Colonist's Library*; *Colonial North America*; *Colonial Primary Sources*; *The Colonial Mind*; *Early American Literature*; *Virginia Colonial Records*; *Puritan Sermons*; *Reformed*; *A Puritan's Mind*; *New World Literature and the American Millennium*, etc. Аналізуючи тексти наявних першоджерел та критичної літератури дослідник може проаналізувати та виокремити основні історичні події та обставини, які визначили світогляд американських пуритан та вплинули на їх філософські погляди, що містили провіденціальні мотиви. Разом це вплинуло на процес формування філософських поглядів американських мислителів колоніального періоду. Джерелами дослідження пуританізму та ранньої американської філософії у цьому дослідженні є проповіді, листи, особисті історії поселенців. Окрім електронних ресурсів в Сполучених Штатах Америки існують громадські організації, такі як «Товариство Вінтропа» (*Winthrop Society*), «Національне товариство синів та дочок пілігримів» (*National Society Sons and Daughters of the Pilgrims*), «Бостонське історичне товариство (США)» (*Partnership of the Historic Bostons (USA)*), їхня мета так само полягає в збереженні та поширенні пам'яті про ранню американську історію. Досліджуючи долі перших поселенців за часів розбудови колонії на новому

континенті, можна краще зрозуміти світогляд пілігримів. Діяльності подібних товариств дозволяє історикам філософії дізнатися, з одного боку, про релігійні, етичні, політичні погляди перших поселенців, з іншого, проаналізувати їхній зміст та вибудувувати крізь призму сучасного розуміння предмету філософії філософські погляди колоніальних мислителів. Такі джерела зберігаються не лише спеціальними товариствами, велика кількість зберігається в університетах, бібліотеках, приватних та державних колекціях, разом вони допомагають вивчати історію колоніальної епохи Америки, знайомитися з ідеями, віруваннями, страхами, мріями людей, ці тексти містять безцінну історичну, генеалогічну та філософську інформацію.

Характерною рисою американської філософії, як і для інших національних філософій, можна вважати факт багатозначності терміну «філософія», що в різні часи та різні епохи американської історії розумівся по-різному. Для перших колоністів Нової Англії філософія розумілася в дусі середньовічної освіти, як дисципліна «вільних мистецтв» (теологія, риторика, математика, фізика та ін.). У статті «Історія американської освіти за часів колоніального періоду» (*“History of American Education during the Colonial Period”*, 1936 р.) дослідники Едвард Хартман Рейснер (*Edward Hartman Reisner*, 1885–1958 рр.) та Роберт Фріман Боттс (*Robert Freeman Butts*, 1910–2010 рр.) акцентують увагу на: «залежності колоніального навчального плану коледжів від середньовічної схоластичної філософії» [321, р. 362], та на різноманітті суттєво різних шкіл та їхніх освітніх програм. Пізніше, у XVIII ст., за часів боротьби за незалежність, американськими мислителями філософія частково ототожнюватися з моральною філософією, філософією здорового глузду, натурфілософією чи політикою тощо.

Аналізуючи місце пуританізму в історії ранньої американської філософії професор Френсіс Боуен (*Francis Bowen*, 1811–1890 рр.) в роботі «Сучасна філософія від Декарта до Шопенгауера і Гартмана» (*“Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann”*, 1877 р.) виокремлює три періоди в історії американської філософії: «де пуританізм відповідає теологічній стадії,

бо пояснює всі явища як прояв надприродних сил, американський ідеалізм та деїзм, які відповідають метафізичній стадії, бо шляхом вивчення ентипів (*entype*) приходять до усвідомлення архетипів (*archetype*) як всезагальних законів природи, а матеріалізм та природний реалізм відповідають позитивній стадії, яка редукує всю метафізику до понять» [118, р. 264]. Передуючи метафізичній стадії, на думку Ф. Боуена, теологічний характер філософії визначав пуританську думку.

Характерною рисою ранньої історії Сполучених Штатів Америки було те, що політичні, соціальні та культурні умови разом з релігійними віруваннями не залишали інтелектуалам широкого простору для філософських пошуків. За часів панування пуританського світогляду, пуританських ідеалів, на першому місці були патріархальні богомільні традиції. Консолідується рання американська філософія здебільшого у церковних гімнах та релігійних творах, але пізніше її характер суттєво змінився і вона почала з'являтися у працях суспільної та політичної проблематики. Пуританізм, як особлива протестантська течія, головним чином визначав світогляд перших поселенців Нової Англії. Про це, свого часу влучно висловився мислитель Франклін Бенджамін Санборн (*Franklin Benjamin Sanborn, 1831–1917 pp.*), він зазначив стосовно пуританізму, що: «Пуританізм, який був кальвінізмом з англійськими модифікаціями, являв собою те, що Тацит назвав би важким примиренням імперії і свободи, суверенітету Бога і свободи, навіть політичної свободи і людини» [339, р. 403]. Пуританізму Нової Англії були притаманні ідеї глибокої внутрішньої віри, які визначали світогляд перших колоністів. Через релігійне переслідування так звані конгрегаціоналісти (*Congregational church*) були змушені покинути Англію у пошуках порятунку. Серед пасажирів перших кораблів, які прибули до нових колоній були конгрегаціоналісти, люди звичайних професій, але були й богослови, проповідники, політичні діячі, юристи, вчителі, письменники та ін. Вважається, що конгрегаціоналісти походять від пуритан, оскільки вони так само заперечували єдину церкву, церковну організацію пресвітеріанських синодів, яку вони вважали одним з

видів деспотизму. У цьому дослідженні ми використовуємо термін «пуритани» по відношенню до більшості протестантських течій, як синонім до слова «пілігрими», для того щоб оминати теологічні питання ідентифікації. Подібні спрощення використовували у своїх дослідженнях Г. В. Шнайдер, П. Міллер та ін., які зазначають, що на період міграції відмінність між пуританами та конгрегаціоналістами була ледь помітна. Головні мотиви, що спонукали до від'єднання релігійних біженців були спільними, а отже, вельми строкатий склад колоній сприяв взаємному обміну традиціями, ідеями, думками, поглядами тощо.

Дослідження світоглядних орієнтирів вимагає визначення мотивів, які змусили релігійних біженців шукати долі на іншому кінці Світу. Попри те, що відкриття Америки історично відбулося у 1492 році, воно пов'язано з подорожжю мореплавця Христофора Колумба (*Christophorus Columbus*, 1451–1506 рр.), минуло ціле століття, перш ніж 102 пасажери вітрильника «Мейфлавер» стали першими жителями Нової Англії [235, р. 33]. Здійснивши чотири експедиції до Нового світу за кошти іспанської корони з метою відкриття шляху до Індії, Христофор Колумб увійшов в історію як першовідкривач Америки. Паралельно існують теорії про попередні візити європейців до Північної Америки, одна з них версія, що вікінг на ім'я Лейф Еріксон (*Leifur Eiriksson*, близько 970–1020 рр.) міг відвідати Північну Америку за п'ять століть до Христофора Колумба. Дослідник Гвін Джонс (*Gwyn Jones*, 1907–1999 р.) більш детально описав можливе відкриття Америки вікінгами в книзі «Норвезька атлантична сага: норвезькі подорожі та поселення у Ісландії, Гренландії та Північній Америці» (*“The Norse Atlantic Saga: Being the Norse Voyages of Discovery and Settlement to Iceland, Greenland, and North America”*, 1986 р.) [238].

За більше ніж століття після подорожей Христофора Колумба у Старому світі відбулись значні зміни релігійного, політичного, культурного та наукового характеру. У сукупності вони наблизили пілігримів до майбутньої колонізації. У XVI ст., в епоху Реформації католицької церкви (*reformatio* – виправлення),

відбувся релігійний, суспільно-політичний рух, який поглинув майже всю Європу. Реформація критикувала церковні інститути та папську владу, та закликала повернутися до основ християнства. Дослівно Реформація означає виправлення, а тому, на думку ідейних реформаторів, вона переслідувала благородну мету з виправлення помилок церкви. Не лише церковність стала предметом критики, питання віри та свободи волі так само, власне семантичний зсув поняття свободи докорінно змінив західну цивілізацію. Першою ознакою цієї зміни стала полеміка Еразма Ротердамського (*Desiderius Erasmus Roterodamus*, 1469–1536 pp.) та Мартіна Лютера (*Martin Luther*, 1483–1546 pp.), яка наочно продемонструвала суперництво католиків та протестантів. Відомо, що Еразм Ротердамський не прийняв Реформацію, він відмовився прийняти її ідеї та наприкінці свого життя гостро полемізував з Мартіном Лютером з приводу поняття свободи волі, яке визнавалося протестантами не лише сумнівним, але й ефемерним. Для визначення свободи Мартін Лютер використовує латинський термін *figmentum*, який можна перекласти як «вигадка», таким чином мислитель намагається підкреслити ефемерний характер та відносну природу цього явища [417, р. 59]. Як вважав Мартін Лютер, воля людини може бути спрямованою волею Бога, або волею диявола, а, отже, всі закони та приписи, чи то зовнішні громадянські, чи то внутрішні моральні, дані нам для абсолютного виконання. Похожі погляди на проблему детермінізму мав реформатор Жан Кальвін (*Jean Calvin*, 1509–1564 pp.), натхненник кальвінізму, який стверджував, що воля Бога є абсолютно необхідною. Роз'яснюючи цю тезу, необхідно звернутися до його книги «Інституція християнської релігії» (*Institutio Christianae religionis*, 1536 p.), на сторінках якої він визначає обов'язок людини: «навчимося розуміти свій обов'язок і своє завдання, а потім – як далеко ми в стані це виконати» [24, с. 3], це доводить обов'язковість виконання покликання. На думку Жана Кальвіна, всі, хто прийняв правильну віру в серці, можуть вважатися богообраними людьми, такими, на кого чекає божа місія. Притаманні першим колоністам провіденціальні погляди виникли завдяки своєрідному розумінню поняття

свободи та проблеми свободи волі, що лежать в основі пуританського світогляду. Зазначена проблема виявляється у тезі: якщо Бог знає, що зробить християнин завтра, чи не є це виправданням гріха, оскільки гріх буде вчиненим у майбутньому по відношенню до людини. Проблема свободи волі для пуританських філософів стає дуже проблематичним питанням, адже якщо допустити, що всі явища в Світі походять від Бога, то для пуританина лишається лише підкоритися волі Всевишнього. Мета пуритан полягає у налагодженні внутрішнього контакту з Богом. Подібна інтеріоризація генерує віру в особистісне покликання, яка згодом зробить можливою релігійну втечу від церкви та фізичну – з Старого Світу.

Світогляд перших колоністів був сформованим на ідеях кальвінізму та лютеранстві, він увібрав в себе особливі мотиви. По-перше, для пуритан земне життя було пов'язане з важкою працею, а тому лінощам, як смертному гріху, зовсім не лишалось місця в цьому світі. Доля людини та її життєвий шлях позначались німецькими реформаторами словом «професія» (*beruf*). В німецькій мові від цього іменника утворюється дієслово *berufen*, яке перекладається як «покликати», та прикметник *berufen* – «покликаний», тому такий смисл розкриває двозначність поняття праці: з одного боку вона постає для протестанта життєвим шляхом важкої праці, а з іншого боку – праця постає покликанням. Ось, наприклад, чому будь-яка професія, на думку пуритан, є не лише корисною, але й необхідною. По-друге, детермінізм сприяв з'яві своєрідного фаталізму, який не визнавав свободи волі, стверджуючи, що все відбувається виключно з волі Бога. При цьому божий задум лишається непізнаваним для людини. По-третє, як і релігія, так і своєрідна естетика пуритан, вони були очищені від зайвого нашарування, оскільки наявність зайвого суперечила уявленням про важку працю, про смирення та глибоке внутрішнє переживання. У сукупності все це не залишало місця не лише розкоші та надмірним благам, але й мистецтвам, творчості й наукам. Відтак, все в світі вимірювалося відповідно до Святого Письма, яке стало мірилом всіх сфер людського життя. По-четверте, кожен член общини був наділений правом

брати активну участь в управлінні общиною. Оскільки кожна громада і кожна людина в ній визнавалися незалежними, подібні розмисли приводили до визнання особистістю своєї історичної значимості. Кожен вчинок, кожна дія розглядалися пуританами як історичний факт, а тому людина повністю несе відповідальність не лише за себе, але й за всіх і все. По-п'яте, для пуритан не існувало неспростовних авторитетів у питаннях віри, так як вони звільнилися від останнього бейконівського ідола, що затьмарював їхній розум. Для пуритан єдиним авторитетом була думка громади. Всі мешканці колоній, які постають єдиним авторитетом, потребували певної автономії, визначення конгрегацій. В свою чергу конгрегації прагнули ще більшої автономії – своєрідного сепаратизму – незалежності від держави та фізичного відмежування від влади. Характер цього руху був досить радикальним, а свою назву отримав на честь засновника Роберта Брауна (*Robert Browne*, 1550–1633 pp.), який написав книгу під назвою «Книга, яка висвітлює життя та звичаї всіх справжніх християн» (*“A Book which sheweth the Life and Manners of all true Christians”*, 1582 p.) [129], в цій книзі автор виклав основні погляди на захист автономії. Послідовники Р. Брауна стали відомими як брауністи. Цю дефініцію англійський історик Даніель Ніл (*Daniel Neal*, 1678–1743 pp.) використав у книзі «Історія пуритан або протестантських нонконформістів від Реформації до смерті королеви Єлизавети» (*“The History of the Puritans, or Protestant Nonconformists from the Reformation to the Death of Queen Elizabeth”*, 1732 p.). Дослідник називає Роберта Брауна тим, чиє ім'я «згодом дало назву окремії деномінації незгодних» [296, p. 280]. Ще у 1720 році Д. Ніл опублікував книгу «Історія Нової Англії» (*“History of New England”*, 1720 p.), за публікацію якої науковець отримав почесний ступінь магістра мистецтв Гарвардського коледжу. Не зважаючи на те, що вперше поняття «деномінація» ввів у вжиток американський богослов Гельмут Річард Нібур (*Helmut Richard Niebuhr*, 1894–1962 pp.) в роботі «Соціальні витoki деномінаціоналізму» (*“The social sources of denominationalism”*, 1929 p.), цей термін використовувався в англо-американській літературі задовго до цього. [297]. У цьому випадку з

браунізмом, специфічною характеристикою деномінації є її проміжний статус між сектою та церквою. Деномінація визнає інші релігії та вірування, перебуває в позитивних відносинах з суспільством, що було притаманно пуританам Нової Англії. Але, будь-який нонконформізм, так чи інакше, породжує новий конформізм, і в цьому випадку, матеріалом для формування конгрегацій стала беззаперечна віра в Бога. Конгрегаціоналізм з'явився у XVI ст. в результаті розколу пресвітеріанської церкви, а будучи радикальною гілкою англійського кальвінізму, проголосив незалежність кожної громади, іншими словами – конгрегації. Основною ідеєю, яку переслідували конгрегаціоналісти, була радикальна відмова від вселенської церкви та боротьба з церковною інституцією.

Особливістю пуританського світогляду була можливість особистісного благополуччя. Підтвердження цього знаходимо в текстах перших колоністів. З оприлюднених Товариством Джона Вінтропа текстів дізнаємось, що один з перших колоністів Фінеас Пратт (*Phineas Pratt*, 1593–1680 pp.) у 1662 році звернувся до суду з проханням допомогти полегшити матеріальне становище. Окрім безпосереднього прохання у своєму зверненні Ф. Пратт дає оцінку релігійній ситуації в Європі XVII ст., називаючи її «часами духовної темряви» [316, р. 5]. Як вважає поселенець, Голландія була однією з небагатьох країн у Світі, де існувала свобода, як слова, так і віросповідання. Записана у 1622-1623 роках історія Ф. Пратта оповідає про перші контакти двох різних культур: поселенців та аборигенів. Відомо, що контакти відбувалися не між дипломатами, втім, між освіченими колоністами та мудрими представниками корінного населення. Як стверджує Ф. Пратт: «Дикуни здавалися хорошими друзями доки вони боялися нас, але, коли вони побачили, що ми голодуємо, вони почали зневажати нас» [316, р. 5]. Серед поселенців великий інтерес до наук підтверджує американський дослідник Дірк Джон Стройк (*Dirk Jan Struik*, 1894–2000 pp.), він зазначає, що: «Науковий інтерес, виявлений Стілсом, Вінтропом та багатьма іншими джентльменами Нової Англії, показав існуючі можливості для вивчення і навіть проведення досліджень» [351, р. 54]. Для

пуритан дослідження природи були можливі з огляду на релігійні догми. З одного боку дослідник Д. Дж. Стройк пише про взірцеві прогресивні технології поселенців, а з іншого – Ф. Пратт, який описує дружбу з туземцями, яка змінилася на зневагу, відколи індіанці побачили нездатність поселенців прогородувати себе, не зважаючи на досягнення матеріальної культури. Цей парадокс сприяв посиленню інтересу серед мислителів колоній до культури та побуту корінного населення.

Аналізуючи рівень освіченості перших колоністів, варто зазначити той факт, що пуритани вважали грамотність необхідною умовою вивчення Святого Письма. Саме тому кожне місто у колоніях Нової Англії було зобов'язане мати парафіяльні початкові школи релігійного характеру. Разом з початковими школами в містах були також приватні школи для дітей із забезпечених сімей. Дослідник Лоренс Артур Кремін (*Lawrence Arthur Cremin, 1925–1990 pp.*) в своїй книзі «Американська освіта: колоніальний досвід 1607–1783» (*“American Education: The Colonial Experience, 1607–1783”*, 1970 р.) зазначає, що, якщо на початку колоніальної епохи у середній школі навчалось не більше 10% населення, то, починаючи з 1750 року майже кожен мешканець Нової Англії вмів читати і писати. На початку XVIII ст. було відкрито колегіальну школу, яка згодом стала Єльським університетом (*Yale University*). Пуритани організували свій релігійний коледж (Коледж Род-Айленда, нині Браунський університет) (*Brown University*) у 1764 році, а конгрегаціоналісти – Дартмутський коледж (*Dartmouth College*) у 1769 році. Коледж Вільгельма і Марії в Вірджинії (*The College of William & Mary*) з'явився у 1693 році, в свій час він вважався англіканським [145]. На початку XVIII столітті в Новій Англії видавали журнали, публікували памфлети, книги і збірники релігійних гімнів, а у 1702 році світ побачила видатна книга відомого американського мислителя, проповідника Коттона Мазера (*Cotton Mather, 1663–1728 pp.*) «Великі діяння Христа в Америці» (*“Magnalia Christi Americana”*, 1702 р.). Ця багатотомна праця стала детальною історією поселень у Новій Англії, викладеною у формі біографій «американських святих» – провідних громадських та церковних

діячів Нової Англії XVII ст. Зазначена книга К. Мазера, якого було обраного до Лондонського королівського товариства першим в історії американцем, розкриває святу місію пуритан, які вирушили в пустельні землі для заснування Царства Божого. Про це він пише у передмові до своєї книги: «Заслуговує шани одне з найвеличніших та найбільш прекрасних творінь Бога за останній час, а саме – пробудив Господь в тисячах свої слуг Дух, щоб залишили цю землю славної Англії, рідної землі, і перевезли себе і сім'ї свої через океан, до пустельних земель у Америці, на відстані в тисячу льє зі своєї країни заради чистої і непорочної релігії, не знаючи, чи будуть мати вони хліб насущний, але сподіваючись на Бога і в дорозі шукаючи перш за все Царство Боже» [143, р. 9].

Новий спосіб життя, нова думка, нові ідеї з огляду на минуле втілилися у специфічних топонімах: Нью-Лондон (*New London*), Нью-Йорк (*New York*), Нью-Гемпшир (*New Hampshire*) тощо. Ці факти не є свідченням духу ностальгії, вони, радше, свідчать про спроби переосмислення та очищення минулого. Заперечуючи європейські естетику, мистецтво, літературу, убранство католицької церкви, пуритани прагнули повернутися до більш аскетичного способу життя, до більш ранніх, справжніх, на їхню думку, форм християнства. Як влучно зазначив В. Л. Паррінгтон: «Відомо, що пуританська Нова Англія була батьківщиною і зародком джерела таких ідеалів та інститутів, які почали вважатися традиційно американськими. Тому починати будь-яке критичне дослідження американського розуму необхідно з колоній, згрупованих навколо Массачусетської затоки, з дослідження причини вираженої унікальності характеру та мети, які відрізняють поселення Нової Англії від поселень на півдні, з характерного персонажа Нової Англії і його подальших звершень, які musiли лишити відбиток на житті американця» [904, р. 3]. Характерні пуританському світогляду містицизм, набожність та аскетичне життя обернули XVII ст. на середньовічну форму, кульмінацією якого стало жахливе історичне явище, відоме як «полювання на відьом».

У 1692–1693 рр. відбулася найвідоміша історія полювання на відьом в новоанглійському місті Салем (*Salem*), що є передмістям Бостона (*Boston*).

Судді, подібно до середньовічної інквізиції, засудили на смерть жінок, яких підозрювали у чаклунстві. Більш детально про цей суд можна дізнатися з досліджень Бернарда Розенталя (*Bernard Rosenthal*) «Салемська історія. Читання судових процесів над відьмами 1692 року» (“*Salem Story. Reading the Witch Trials of 1692*”, 1993 р.); Вільяма Кукі (*William H. Cooke*) «Справедливість у Салемі. Перегляд судових справ над відьмами» (“*Justice at Salem. Reexamining the Witch Trials*”, 2009 р.); Гретхен Адамс (*Gretchen A. Adams*) «Привид Салема. Пам'ятаючи суд над відьмами у Америці дев'ятнадцятого століття» (“*The Specter of Salem. Remembering the Witch Trials in Nineteenth-Century America*”, 2008 р.).

Досліджуючи суспільно-політичні та історичні умови, можна зробити висновок про формування пуританського світогляду. По-перше, варто зауважити, що конгрегація прагнула до цілковитої незалежності у питаннях віри, а також у політичних, соціальних та культурних царинах. По-друге, пуританська аксіологія заперечує розкіш, втім, цілковито не заперечує успішність, адже громади могли володіти капіталом і використовувати кошти відповідно до потреб цієї громади (оплатити кошовну трансатлантичну подорож сотні релігійних біженців). По-третє, внутрішнє особистісне переживання віри змушує вірити у особливість та покликання не просто кожного окремого члена громади, а й цілого народу. Релігійно-месіанська богообраність та тверезий економічний розрахунок надовго визначили образ першого американця у Новому світі.

Варто почати дослідження ранньої американської філософії з аналізу робіт перших колоністів, які друкували свої трактати в Європі, але у питанні самоідентифікації вважали себе представниками нової держави. Досліджуючи філософські погляди одного з перших пуританських мислителів Америки, англійця за походженням, губернатора колонії Массачусетс Джона Вінтропа (*John Winthrop*, 1588–1649 рр.), можна проаналізувати його вплив на формування пуританського світогляду колоністів. З ім'ям Дж. Вінтропа пов'язують зародження ранньої американської філософської думки, він став

яскравим представником пуританської філософії, а сам пуританізм як сукупність протестантських рухів вплинув на Просвітництво та романтизм. Як підкреслює дослідник Перрі Міллер (*Perry Gilbert Eddy Miller*, 1905–1963 pp.), зазначена релігійна течія ніколи не була однорідною, та для переважної більшості її представників було характерно захищати ідею всеосяжної дисциплінованої церкви з наявною ієрархією із служителів та старійшин [279, р. 3]. Суворий ригоризм пуритан поєднував ідеї провіденціалістського тлумачення історії, відчуття особистої історичності на тлі розгортання історичної драми та ідеї Великого Виходу, на кшталт біблійної історії. Погляди на унікальність місця та ролі пілігримів в історії Сполучених Штатів прослідковується в роботі першого американського історика, безпосереднього учасника розбудови перших колоній, Вільяма Бредфорда (*William Bradford*, 1590–1657 pp.) «Про Плімутське поселення» (*“Of Plymouth Plantation”*, 1651 p.). Цей головний твір всього його життя, сам автор називає «Божим нарисом» [124], який став одним з найважливіших текстів в історії Сполучених Штатів. Володіючи беззаперечним авторитетом, В. Бредфорд тринадцять разів був губернатором колонії після Джона Карвера (*John Carver*, 1584–1621 pp.). Відчуття власної історичності було для перших поселенців характерною рисою, вони ототожнювали себе з біблійними персонажами, пошуки прояву волі Бога в повсякденні. Разом з ідеєю месіанства для перших колоністів були характерними уявлення про ворогів у подібні європейського папізму та язичництва. Використовуючи метафоричність і величні слова, історик В. Бредфорд заклав основи подальшого становлення теократичних ідей розбудови держави та зміцнив уявлення про богообраність молодого народу.

Своє логічне продовження ідея «Великого Виходу» знайшла у самій меті цього руху, а саме, у одному з перших філософських концептів в історії американської філософії – ідеї «Міста на пагорбі». Ідея «Міста на пагорбі» і сьогодні використовується прихильниками американської винятковості (*American exceptionalism*), які трактують її як ідею ідеальної держави, що виникла з часів перших поселенців. Вона була розроблена пуританськими

теологами та підхоплена колоністами як взірець утопічного устрою. Як стверджував В. Бредфорд, якого Дж. Вінтроп охарактеризував «дуже стримана та серйозна людина» [414, р. 93], справжньою метою подорожі пілігримів був пошук свободи, благополуччя та втеча від релігійних та політичних переслідувань. У XVII ст. пуританські лідери вважали, що церква занепала, і єдиним правильним рішенням в даній ситуації, на думку В. Бредфорда, була втеча, пошуки спасіння на нових берегах нової землі. Новий континент, який було відкрито за більше ніж століття до першої подорожі пілігримів, поставав в умах пуританських мислителів потенційною можливістю розпочати заново не лише особисті життя, а й життя общин, громад.

Джерелом аналізу філософських поглядів пуританського мислителя слугують його нечисленні, але, важливі для історії ранньої американської філософії роботи. Свої ідеї та настанови пуританський мислитель Дж. Вінтроп нотував у власному журналі «Історія Нової Англії» (*“The History of New England from 1630–1649”*, 1790, 1825-26 pp.), який відомий ще як «Журнал Джона Вінтропа» (*“The Journal of John Winthrop”*, перші публікації якого датуються XVIII ст.) [414]. Записуючи історію своєї колонії впродовж перших двох десятиліть, автор занотовував також свої думки та погляди. Цей журнал вважається американськими дослідниками не просто пам'яткою історії Нової Англії, але джерелом, що містить у собі інформацію про погляди перших колоністів на життя, віру, політичні та соціальні проблеми. Тривалий час виключно у вигляді рукописів існувала його найвідоміша проповідь «Зразок християнського милосердя» (*“A Model of Christian Charity”*, 1630 p.) [412], яка містила ідеї розбудови «Міста на пагорбі», і яка закликала нести спільний духовний тягар та підкреслювала особливий богообраний статус колоністів. В своїй книзі «Скромний запит вірогідданих його Величності» (*“The Humble Request of His Majesties Loyal Subjects”*, 1630 p.) мислитель захищав право переслідуваних емігрувати. Критикуючи антиномізм, ідеї якого поширилися після історії з Анною Гатчінсон (*Anne Hutchinson*, 1591–1643 pp.), він написав роботу «Коротка історія виникнення, правління і розорення антиномістів,

фамілістів та лібертиністів, які заразили церкви Нової Англії» (*“A Short Story of the Rise, Reign, and Ruine of the Antinomians, Familists and Libertines, that Infected the Churches of New England”*, 1644 р.), де підкреслив небезпеку зневажливого ставлення до повчань Старого Заповіту.

Майбутній губернатор колонії Дж. Вінтроп народився у 1588 році у заможній родині землевласників Адама та Анни Вінтроп, які жили у англійському графстві Саффолк (*Suffolk*). Про освіченість Дж. Вінтропа свідчить той факт, що освіту він здобув у Кембриджі (*Cambridge*), де вивчав юридичну справу, а його релігійні погляди сформувалися в дусі пуританізму. У 1629 році Дж. Вінтропа було обрано губернатором колонії та після тривалої підготовки у 1630 році він прибув до Нового світу, де заснував чимало пуританських громад на узбережжі Массачусетської затоки.

У 2003 році професор Френсіс Бремер (*Francis J. Bremer*) опублікував книгу, яка була нагороджена премією Джона С. Поллока як краща біографія року: «Джон Вінтроп: Забутий батько-засновник Америки» (*“John Winthrop: America’s Forgotten Founder Father”*, 2003 р.). Про освіченість майбутнього духовного лідера дослідник пише: «спочатку Дж. Вінтроп навчався вдома під керівництвом магістра мистецтв з Кембриджу, Джона Чапліна (*John Chaplin*), який підготував його до навчання у гімназії Бері-Сент-Едмендс (*Bury St. Edmunds*). Там він вивчав латину та грецьку мови, читав твори Езопа, Еразма, Овідія, Цицерона, досліджував філософію Сократа» [126, р. 77-78]. Не зважаючи на те, що Сократ, вчитель Платона, постає в діалогах свого учня як філософський персонаж, серед пуританських мислителів звичайною справою було розділяти філософські погляди цих двох давньогрецьких філософів. Дж. Вінтроп продовжив навчання в Триніті-коледжі у Кембриджі (*Trinity College*), ректором якого був його власний батько Адам Вінтроп (*Adam Winthrop*, 1548–1623 рр.). Одночасно з навчанням в молодого Вінтропа пробуджується глибока віра та проявляється релігійність. В коледжі він познайомився з майбутніми видатними постатями свого часу: Джоном Коттоном (*John Cotton*, 1585–1652 рр.) та Джоном Вілрайтом (*John Wheelwright*,

1592–1679 pp.) [126, p. 77-78]. Після випуску Дж. Вінтроп успадкував маєток, працював юристом, отримав посаду судді у Лондоні. Біографи вважають, що пуританські вірування не дозволили змиритися молодому судді з існуючим політичним устроєм. Зв'язки з членами парламенту дозволили Дж. Вінтропу, як пуританину, активно та вільно виступати зі звинуваченнями у аморальності уряду, критикувати його за численні гріхи. Втім, незабаром у 1629 році король розпустив парламент, колишні зв'язки було втрачено, а скрутне матеріальне становище змусило шукати радикальні рішення. Виходом зі скрутного становища була еміграція до Нового світу. На іншому континенті розбудова колонії супроводжувалася серйозними випробовуванням, такими як хвороби, клімат, висока смертність серед колоністів та важка праця. Але, як зазначають історики, Дж. Вінтроп був взірцем для колоністів, він жив і працював пліч-о-пліч з поселенцями. Складні умови сформували погляди на життя, владу, політику, Бога, суспільство, а його беззаперечний вплив на колоністів зіграв вирішальну роль у формуванні пуританського світогляду.

Відомо, що у Дж. Вінтропа, ще до еміграції, у 1606 році народився син, Джон Вінтроп-молодший (*John Winthrop Junior*, 1606–1676 pp.), який продовжив справу батька. Він так само став видатним політичним діячем, лікарем, вченим. Він закінчив Триніті-коледж у Дубліні, разом з сім'єю емігрував до Нового світу, а у 1635 році започаткував колонію Сейбрук (*Saybrook Colony*). У 60-их роках XVII ст. Дж. Вінтроп-молодший став членом Лондонського Королівського Товариства завдяки своїм здобуткам у ботаніці, хімії, астрономії. Також друкував роботи у найстарішому англomовному науковому журналі «Філософські праці» (*“Philosophical Transactions”* [назва вживана до 1776 року. Пізніше *“Philosophical Transactions of the Royal Society”*], до прикладу, стаття «Деякі природні дива Нової Англії» (*“Some Natural Curiosities from New England”*, 1670 p.) [136, p. 736]. І хоча тема зазначеної роботи близька з тематикою ботаніки, варто зауважити, що англomовна філософська культура XVII ст. переживала велике оновлення наук, і тому термін «філософія» використовувався для визначення багатьох наук.

Інтелектуальний спадок Дж. Вінтропа втілюється в численних проповідях та у книгах: «Зразок християнського милосердя» (*“A Model of Christian Charity”*, 1630 р.), «Скромний запит вірнопідданих його Величності» (*“The Humble Request of His Majesties Loyal Subjects”*, 1630 р.); журналі-щоденнику «Історія Нової Англії» (*“The History of New England from 1630–1649”*, 1790, 1825-26 pp.) та ін. У відомій праці «Зразок християнського милосердя», яку Дж. Вінтроп написав ще до того, як прибув до Нової Англії, мислитель описав модель пуританського суспільства, об'єднаного глибокою вірою та єдиною метою розбудови «Міста на пагорбі». Ідея «Міста на пагорбі» міцно укорінилася в поглядах американців та заклала фундамент для формування в подальшому національної свідомості. Цей міфічний образ, на кшталт «Града Божого» святого Августина, сповідує дуалістичний погляд на два світи. В цьому випадку «Місто на пагорбі» та весь інший світ перебувають в подібній опозиції, як «Град Божий» (*Civitas Dei*) та Град Земний (*Civitas Terrena*), де одним людям призначено вічно бути з Богом, а іншим – терпіти муки. Подібні переконання пуритан у власній обраності Богом для побудови в Америці «Міста на пагорбі» сформували низку потужних культурних та філософських традицій – вбачати у американській історії в першу чергу історію добродісного месіанського великого експерименту. Подібні пошуки сакрального змісту історичних фактів загострювали уяву пуритан, які завжди готові були розкрити значення божих знамень завдяки Святому Письму. З іншого боку, популярними є погляди, відповідно до яких проповідь Дж. Вінтропа стала провісником ідеї американської винятковості [253, р. 197-213]. Мислитель задається питанням про нерівність людей: чому люди настільки різні між собою і з чим це пов'язано? Відповідь на поставлене питання Дж. Вінтроп знаходить, проводячи паралель між Богом та людьми, з одного боку, та з паном та слугами, з іншого. Подібні паралелі помічаємо в Біблії, коли Ісус метафорично у вигляді притч пояснював християнську мудрість. Відповідно, чим більш шанованим є пан, тим більше має бути в нього слуг, кількість яких доводитиме велич цього пана. Мислителю очевидно, що кожна людина має потребу в інших людях від

природи, бо людина істота соціальна, саме тому люди пов'язані один з одним братерською любов'ю. Очевидним для філософа є те, що ніхто не може стати більш багатим лише заради себе, оскільки всі багатства існують лише заради слави Творця та загального блага людей. Отже, Бог як і раніше зберігає за собою право на ці багатства, на які у людей немає прав. На думку Дж. Вінтропа, в ідеальній державі мають бути бідні і багаті люди, гармонійно співіснувати яким допомагають два універсальні етичні правила: *справедливість (justice)* та *милосердя (mercy)*. Такі погляди подібні до теорії ідеальної держави Платона (*Πλάτων*, 427/8–347/8 рр. до н. е.), який пояснював нерівність людей волею вищих сил. У Платона нерівність вважається визначеною богами, які давали людям золото, срібло та мідь, так само й Дж. Вінтроп пояснює нерівність людей божим промыслом. Для обох мислителів головною чеснотою, що панує в державі постає справедливість. У своєму відомому діалозі «Держава» (*“Πολιτεία”*) Платон зазначає: «...справедливість полягає у тому, щоб кожний мав своє власне і робив також своє... в досконалій державі повинна справдитися справедливість» [42, с. 123-124]. Дж. Вінтроп розмежовує природний закон (*lawe of nature*) та моральний закон благодаті (*lawe of grace*), де перший конституює необхідність любити один одного, відповідно до заповіді любити ближнього свого, а другий – моральний закон – міститься в Євангелії (всі приписи і настанови). Закон благодаті має деякі відмінності від закону природи: якщо природний закон захищає людське тіло від пошкоджень, то закон благодаті покликаний вберегти душу людини. Якщо закон природи не визнає ворогів, він для всіх і всі для нього однакові, то закон благодаті закликає любити ворогів. Врешті-решт моральний закон, на відміну від природного, визначається часом. На думку Дж. Вінтропа, бувають часи, коли моральний закон закликає відмовитись від всього і роздати блага бідним, як це зробили апостоли. Святе Письмо дає чіткий приклад цього послуху, якого дотримались палігрими, вони послушались слова з Євангелія та відправились допомагати туди, куди спрямувала їх воля Бога. Саме тому колоністи очікували, що Бог відплатить їм сповна за їхні подвиги у Новому світі, можливо, навіть наступним

поколінням. Універсальним принципом, який регламентує всі воління людини визначається любов, сама ж любов походить від Бога, який і є Любов'ю. Пояснюючи любов Бога до людини, Дж. Вінтроп розкриває суть самого поняття «любов», закликаючи дотримуватись своєрідної філософської максими - *simile simili gaudet* (лат. Подібне подібному радіє). Ця максима, на думку мислителя, засвідчує дуалістичну природу всіх речей та явищ в цьому світі, вона стосується всіх речей протилежної форми, проте подібної суті. Підставою любові є виявлення подібності між тим, кого люблять, і тим, хто любить. Це і є причиною того, чому Бог любить «тварну» природу, яка створена за Його образом та подобою. Любить Він людей, адже ті уподібнені Йому.

Дж. Вінтроп намагався дати відповідь на питання щодо існуючої відмінності між людьми, стверджуючи, що вона зумовлена трьома причинами: по-перше, різноманітність серед людей дозволяє Богу проявити себе у безмежній варіативності, по-друге, добродійність багатих по відношенню до бідних людей з одного боку, та покірність бідних багатим з іншого, являє собою взірцевий прояв духу ідеального суспільного життя, та, по-третє, потреби більшості панують над потребами меншості задля спільної справи всього суспільства. На думку Дж. Вінтропа, також відсутній смисл поділу людей на бідних і багатих, адже всі багатства, якими можуть володіти люди, насправді належать Богові. Своєю милістю Він може дати блага та забрати їх, самі ж люди лише тимчасово існують в цьому світі, і єдине, що насправді залежить від людини, це служіння вищій меті: «...людина не стає більш поважною або більш багатішою через конкретні заслуги або особливу повагу до себе, але заради слави свого Творця і загального блага людей людина може піднятися» [412, р. 36]. Якщо утопічні ідеї Дж. Вінтропа вирізняються ригористичними поглядами щодо християнської віри, на відмінну від релігійної терпимості Томаса Мора (*Sir Thomas More, 1478–1535 pp.*), то у питанні багатства Дж. Вінтроп навпаки дотримується ліберальних поглядів. Замислюючись над питанням доцільності багатства (*wealth*), мислитель стверджує, якщо воно покликане відображати славу Бога, а також, якщо воно

належить не окремій людині, а всій родині, то можна говорити про позитивне ставлення до багатства. Врешті-решт, він приходить до висновку, що потрібно розділити своє багатство з іншими. Ця своєрідна апологетика багатства для пуританізму зіграла велику роль у формуванні пуританського світогляду.

У своєму трактаті «Великі діяння Христа в Америці» (*“Magnalia Christi Americana”*, 1702 р.) Коттон Мазер (*Cotton Mather*, 1663–1728 рр.) дає своєрідну оцінку постаті Дж. Вінтропа, високо оцінивши діяльність губернатора: «Нехай пишається Греція своїм терплячим Лікургом, ... законодавцем, чиї старанність, поміркованість, стійкість і мудрість стали основою міцної та славної держави; нехай Рим говорить про свого благочестивого Нума, законодавця, завдяки якому славнозвісна держава побачила світ, який з'явився на зміну війні з жорстокими грабунками і вбивства змінилися на більш мирні релігійні обряди. Наша Нова Англія буде говорити про свого Джона Вінтропа і пишатися ним, законодавцем, настільки ж терплячим, як Лікург, який не допустив жодного злочинного заворушення; настільки ж благочестивим, як Нума, ... але не схильного до жодного з його язичницьких безумств» [143, р. 8]. К. Мазер продовжував порівнювати Дж. Вінтропа з іншими героями античного світу, такими як Олександр Македонський, Ганнібал чи Цезар. І хоча всі вони були полководцями, для К. Мазера Дж. Вінтроп був «полководцем душ», а подвиг губернатора полягав у духовній боротьбі. Справедливо можна зазначити, що такі риси Дж. Вінтропа, як освіченість, набожність та смиренність доповнювали образ «самого культурного та філософськи налаштованого поселенця Нової Англії» [313, р. 90]. Але діяльність його також й критикується іншими свідками, дослідниками, для яких мислитель був авторитарною особистістю, позбавленою сумнівів, та суворим ортодоксом.

Дж. Вінтроп в своїй проповіді «Зразок християнського милосердя» пояснює богообраність поселенців проводячи паралель між народом Ізраїлю та поселенцями Нової Англії. Ця біблійна аналогія увійшла до літератури колоністів, укорінилася в історіографії та створила сакральний контекст історії Сполучених Штатів Америки. Автор наголошує: «Що би ми не зробили або що

би не намагались зробити, коли жили в Англії, те ж саме мусимо ми зробити там, куди прямуємо, та навіть більше ... Така наша справа з Богом: ми вступаємо з ним в Договір, щоб працювати; ми взяли на себе Зобов'язання і Господь дозволив нам скласти наші власні Зобов'язання ... Так ось, якщо Господу завгодно буде почути нас і він в мирі доставить нас в те місце, куди ми прямуємо, тоді, значить, він підтвердив цей Договір і скріпив наше Зобов'язання, і буде чекати від нас суворого виконання Угоди» [93, р. 26]. У своїх поглядах про майбутнє країни Дж. Вінтроп був впевнений, що колонії мають існувати з метою досягнення блага. Його модель невеликого суспільства передбачала структуру подібною до організму людини, де взаємодіють всі елементи. Отже, інтереси общини переважають інтереси однієї людини. Як було зазначено вище, Дж. Вінтроп вважав, що світ поділений на багатих та бідних відповідно до божого закону, а тому спроби змінити устрій лише суперечать волі Бога. Дух Божий сам визначив майнову нерівність для того, щоб люди потребували одне одного, а інакше, якби всі були рівні, ніщо би не спонукало людей до добродійності. Наголошуючи на відмінності всіх людей, необхідності майнової нерівності, Дж. Вінтроп заперечував егалітарні (*égalité* – рівність) ідеї, характерні утопічному соціалізму, і які проявлялися в демократичних поглядах пуритан. Демократія, у тому сенсі, у якому вона звучала у XVII ст., не імпонувала мислителю, який часто перевищував адміністративні права, про що відомо із записів судових актів. В своїх поглядах він апелював до середньовічної ієрархічної системи влади. Але, при цьому, нарікати на помилки влади, вважає він, безглуздо, оскільки це помилки тих, хто обрав магістратів, яких можна осудити лише за порушення обітниць. На людську свободу філософ мав двоїсті погляди: з одного боку, свобода для нього є невід'ємною природною властивістю людини, а з іншого – вона з'являється з утворенням суспільства. Ця свобода людини спрямовує її до добра чи до зла, ця свобода несумісна з владою, вона нівелюється перед справедливою владою магістратів. Отже, цей вид свободи переповнений небезпекою для людини, і головна небезпека – демократія. Для Дж. Вінтропа був характерним такий

погляд на демократію: «Тепер, якщо нам потрібно перейти від змішаної аристократії до більш демократичного [устрою – Я.С.]: по-перше, у нас для цього нема жодних підстав: в Ізраїлі такого устрою не було, по-друге, ми мусимо добровільно принижувати себе і позбавляти себе гідності, коли на нас зійде провидіння Боже... Серед найбільш цивілізованих країн демократію вважають найгіршою і найнижчою з усіх форм правління, внаслідок чого автори наділяли її лайливими епітетами на кшталт *Bellua multorum capiti* (лат. Багатоголове чудовисько). Він порівнює суспільство з багатоголовим чудовиськом, де численні люди, як і голови цієї гідри, мають свої потреби, прагнення та інтереси, чудовисько тощо. При цьому, як свідчить історія, демократичне правління завжди було самим недовговічним і неспокійним» [415, р. 430]. Інша свобода – свобода громадянська, вона існує завдяки ковенанту, вона є свободою робити лише добро. Отже, це свобода полягає у підкоренні владі. Для втілення цих ідей філософ звертається до християнського світогляду, наводячи приклад зі шлюбом, де жінка, маючи свободу обирати чоловіка, має потім все життя йому підкорятися, і вважати це підкорення честю та свободою. За ці його переконання Перрі Міллер (*Perry Gilbert Eddy Miller*, 1905–1963 рр.) звинувачував Дж. Вінтропа у антидемократичних настроях: «Немов надприродним чином відчувши, що може означати Америка для простого люду, Вінтроп вжив заходів, щоб геть вибити у них з голови уявлення про те, що в пустелі бідні і убогі коли-небудь досягнуть такої досконалості, що перевершать багатих і знатних» [279, р. 5]. Для Дж. Вінтропа було очевидно, що нічого подібного до демократії в Біблії не існувало, завжди були царства і царі, саме тому він не міг прийняти ідей Роджера Вільямса (*Roger Williams*, 1603–1683 рр.) та Анни Гатчінсон (*Anne Hutchinson*, 1591–1643 рр.), яких прогнав не зважаючи на їхні проповіді про любов.

2.2. Світогляд корінного населення Північної Америки та вплив процесу акультурації на філософські ідеї колоністів

Важливим та досить неоднозначним є питання про існування філософської думки на теренах нинішніх Сполучених Штатів Америки до колоніального періоду. Зазначимо, що пуританізм потрапив до Нового світу разом з першими колоністами, і одразу зіткнувся з культурою корінного населення, представленою міфами, епосами, поезією та мудрістю. Наявність Іншого довершила процес формування пуританізму як унікального релігійно-етичного та філософського явища. Американський філософ Франклін Б. Санборн (*Franklin Benjamin Sanborn*, 1831–1917 рр.) вважав, що по відношенню до світогляду пуритан Нової Англії: «можна використовувати термін [філософія – Я.С.] так само, як ми використовуємо його щодо індійської, грецької, німецької, та, навіть, англійської філософії» [339, р. 401-422]. Дослідник проводить паралелі між пуританськими поглядами зі світоглядом стоїків, зазначаючи, що пілігрими прибули до невідомих земель, де жили, на їхню думку, дикуни та варвари з багатим інтелектуальним спадком розмислів про етику та релігію. Цілком зрозуміло, що і спосіб життя аборигенів, і погляди на проблему буття, реальності, місця людини відрізнялись від європейських, яких вони не могли знати. Втім, індіанська мудрість, як унікальне явище духовної культури людства, торкалася філософських проблем, і робила це з власною термінологією та метафоричністю. Справедливо зазначити, що взаємне проникнення поглядів, думок, культур, мови відбувалось і продовжує відбуватися, втім, результати цього процесу є неоднозначними.

Постає важливе питання, чи можна вважати, що духовна культура американських індіанців містила філософське знання? Наприклад, для європейської філософії наявність звернень до філософів минулого, апелювання до текстів, раціональна аргументація та постановка філософських питань свідчать про філософську традицію. Але, проблема криється вже у самому терміні «філософія», який належить до так званих «філософських

неперекладностей» [17] і має багато дефініцій. Питання, чи є філософія явищем виключно європейської культури досі викликає дискусії. В цьому дисертаційному дослідженні поняття філософії вживається у широкому сенсі, що дозволяє здійснити аналіз інтелектуальної спадщини інших порівняно з поселенцями культур. Представники цих культур історично отримали назву «індіанці», оскільки перші європейські мандрівники, які прагнули потрапити на Схід через Захід, вважали їх жителями Індії. Ця бінарна опозиція Заходу та Сходу багато років визначала не лише географію, але й політику, культуру, філософію тощо. Використовуючи цю опозицію, традиційно намагаються підкреслити суттєві відмінності, так, наприклад, Схід протиставляється Заходу в «Лекціях з історії філософії» Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831 pp.*). Німецький філософ наголосив: «Філософія у власному сенсі розпочинається на Заході. Лише на Заході сходиться ця свобода самосвідомості, природна свідомість зникає всередину себе, і тим самим дух занурюється в себе» [214, s. 21]. Так з'являється ідея того, що східна філософія має бути виключена з історії світової філософії, і така ж доля має спіткати інші культури. На батьківщині філософії, у Стародавній Греції людей, наділених силою думки називали мудрецьми. В своїй фундаментальній роботі «Історія стародавньої філософії» (*“Geschichte der alten Philosophie”*, 1888 р.) Вільгельм Віндельбанд (*Wilhelm Windelband, 1848–1915 pp.*) пише, що на межі VII-VI ст. до н. е. з'являються особливі люди: «З таких людей традиція з давніх пір обрала сімох, яким вона і дає назву мудреців. Це не вчені, не дослідники в науковому сенсі, але люди з практичною життєвою мудрістю, здебільшого з видатними політичними здібностями» [411, s. 128]. Грецьке слово «σοφοί» (мудрець) вочевидь відрізнялось від слова «φιλόσοφος» (той, хто любить мудрість), саме для того, щоб відмежувати себе від мудреців, перші філософи почали називати себе любителями мудрості. Тобто філософом стає той, хто радше прагне мудрості, ніж володіє нею. Як наприклад, Сократ, який підкреслював власне незнання, яке було нічим іншим, як ширшим прагненням пізнання. Якщо термін «філософ» означає людину, яка слідує традиції

філософської раціональної рефлексії, то справедливо назвати людей, наділених практичною мудрістю, мудрецьми. В своєму останньому великому творі «Мудрість Заходу» (*“Wisdom of the West”*, 1970 р.) британський філософ Бертран Рассел (*Bertrand Arthur William Russell*, 1872–1970 рр.) стверджує про умовність дихотомії Захід-Схід та підкреслює наявність «мудрості Сходу» [8]. За наявності «мудрості Сходу» можна припустити і наявність мудрості далекого Заходу, тобто мудрості корінного населення Америки, її сутності та історії.

За відсутності історії у європейському розумінні цього слова, американські індіанці по-своєму розуміли історичність. Свідченням цьому є одне з найбільш значущих явищ доколониальної епохи – «Валламолум» (*“Walam Olum”*, або *“Wallatolum”*), що перекладається приблизно як «Червоний Перелік» [20, с. 72]. Це перелік подій історії індіанців, зафіксований у віршах та піктограмах (близько 188 прикладів), зміст яких описує події від часів створення світу до появи європейців. Світ, на думку індіанців, був створений Великим духом, який перебуває у діалектичній єдності зі Злим духом. Саме ця вічна ворожнеча лежить в основі світобудови. Зазначимо, що корінне населення Північної Америки не мало характеристик єдиного етносу, як і не являло собою єдиний народ. Цікавою особливістю аборигенів було те, як вони самі себе називали – просто людьми, або справжніми людьми. Про це пише дослідник Майкл Жовта Птиця (*Michael Yellow Bird*), громадянин Саніш (Арікара) та Гідаца, доцент Школи соціального захисту населення (*School of Social Welfare*) та директор Управління з вивчення соціальної та культурної справедливості корінних народів в Канзаському університеті (*Office for the Study of Indigenous Peoples' Social and Cultural Justice at the University of Kansas*) в своїй статті «Як ми прагнемо називатися: Перспективи корінних народів щодо расових та етнічних назв» (*“What We Want to Be Called: Indigenous Peoples' Perspectives on Racial and Ethnic Identity Labels”*, 1999 р.) [114, р. 1-21]. На початку XVII ст. на території Північної Америки мешкали окремі племена, які об'єднувались у союзи, і які не мали єдиної уніфікованої культури. Дослідникам важко

визначити чисельність корінного населення Північної Америки до появи європейців, оскільки й досі тривають наукові дискусії щодо цифр, наданих американськими етнографами Генрі Фармером Добінсом (*Henry Farmer Dobyns, Jr.*, 1925–2009 pp.) та Вільямом Максфілдом Девенаном (*William Maxfield Denevan*) [158]. Втім, достеменно відомо про катастрофічний спад чисельності населення, пов'язаний, перш за все, з епідеміями, які прибули до континенту разом з поселенцями. Це явище антропологи називають «Патогенним вторгненням Старого Світу в Новий» [152, р. 291]. Воно вплинуло на уклад життя індіанців, а разом з тим і на систему традиційних вірувань та світогляд. Космологічні системи індіанців похитнулись, а віра у шаманів та їхню мудрість зазнала скепсису. Разом з тим духовна культура індіанців продемонструвала виняткову стійкість та зберегла автентичні риси. Історична доля індіанських племен стала наочною демонстрацією здатності адаптації до природи, а згодом, і до чужого соціокультурного оточення. Навіть назва «індіанці», а точніше «корінні індіанці», прижилася більше, ніж толерантне звернення «корінні американці». Це явище пояснив Томас М. Нортон-Сміт (*Thomas M. Norton-Smith*), який походить з індіанського народу шауні (*Shawnee*), автор книги «Танець людини та місця: Одна інтерпретація індіанської філософії» (*“The Dance of Person and Place: One Interpretation of American Indian Philosophy”*, 2010 p.). Він зазначив, що: «В будь-якому разі, індіанці називають себе «індіанцями», як формально, так і неформально, про що свідчать Національний конгрес американських індіанців та Філософська асоціація американський індіанців» [299, р. 3]. Цю назву, як стверджує автор, індіанці зберігають щоб пам'ятати рокові дії європейців. Дослідник використовує праці етнографів та культурних антропологів для аналізу ранніх індіанських наративів. Томас М. Нортон-Сміт пропонує раціональну реконструкцію індіанської філософії яка є «метафоричним танцем людини й місця». Досліджуючи цей «танок», він аналізує міфи та легенди індіанців, зазначаючи, що для них характерні схожі сюжети, втім існує велика варіативність складових елементів. Це дозволяє говорити про спільні риси

індіанської духовної культури, яку умовно поділяють на «до Колумба» та «після...». Ця дихотомія підкреслює особливість зміни умов та форм збереження духовного та інтелектуального спадку індіанців, яку дослідник Джей Бейрд Каллікотт (*J. Baird Callicott*) назвав «документальним горизонтом». Професор філософії та природних ресурсів Університету Вісконсіна, Стівенс Пойнт, Дж. Б. Каллікотт описав це явище в своїх роботах: «Природа в азіатських традиціях думки: нариси екологічної філософії» (*"Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy"*, 1989 р.), «Одягнені-в-хутро та інші казки: Вступ до світогляду Оджибве» (*"Clothed-in-Fur and Other Tales: An Introduction to an Ojibwa World View"*, 1982), «Компаньйон до альманаху Пісочної країни: інтерпретаційні та критичні нариси» (*"Companion to a Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays"*, 1987). Разом з джерелом натхнення, книгою Алдо Леопольда (*Aldo Leopold*, 1887–1948 pp.) «Альманах Пісочної країни: Та ескізи тут і там» (*"A Sand County Almanac: And Sketches Here and There"*, 1949 р.) вони слідуєть духу та навіть «конкурують з Волденом Торо» [318].

З появою європейської писемності та науки американські індіанці отримали додаткові можливості збереження культурного спадку, а археологи, антропологи, філологи та інші дослідники отримали нові масштаби роботи. Сучасна індіаністика намагається відповісти на питання про можливість існування філософських поглядів в міфологічній, поетичній та ораторській спадщині корінного населення. У 2011 році американські філософи Денніс МакФерсон (*Dennis H. McPherson*) та Джей Дуглас Ребб (*J. Douglas Rabb*) опублікували роботу під назвою «Індіанці зсередини. Народна американська філософія та культурне відновлення» (*"Indian from the inside. Native American Philosophy and Cultural Renewal"*, 2011 р.). В цій книзі, над якою працювали майже тридцять років, дослідники спробували переосмислити духовний спадок корінного населення Америки та відповісти на питання: «Чи є індіанська філософія філософією та чи знають індіанці, ким вони є насправді?». Зазначимо, що Д. МакФерсон та Дж. Д. Ребб використовують поняття

«філософії» в його широкому значенні та погоджуються, що «корінні американці можуть, зрештою, зрозуміти себе лише в контексті філософії корінних американців, в контексті своїх цінностей та світогляду» [268, р. 11]. В цьому дисертаційному дослідженні використовуються описи міфології американських індіанців, здійснені Я. Н. Засурским, М. М. Кореневою, Е. А. Стеценко у першому томі видання «Історія літератури США» (*История литературы США*”, 1997 р.).

Можна стверджувати про певні групи міфів в індіанській міфології, які пов’язані схожими сюжетними рисами. Так само як і в грецькій, скандинавській, або в інших міфологічних картинах, в індіанській міфології важливе місце посідають міфи з про Творення. В цих цікавих для історії філософії міфах Небесний вождь або Великий дух творять цей світ. Інший вид міфів присвячений надприродним істотам – Близнюкам, або братам, які уособлюють собою діаметрально протилежні начала (добро й зло). Разом ці Близнюки упорядковують цей світ та керують ним. Окрім цих двох видів існують багато інших міфів, втім, у цьому дослідженні пропонується розгляд двох міфів: міф про Творення (який включає в себе міф про Близнюків) та міф про Хитруна – вони містять, на нашу думку, актуальний матеріал для історико-філософського дослідження.

Перший обраний міфі належить культурі східних племен, саме вони зустріли першого європейця. В міфі описується створення світу вищою силою. Як відомо, індіанці вважали, що цьому світу передує інший світ, у якому існують, або існували, праобрази істот. Опис та аналіз міфу здійснюється за виданням «Історія літератури США». Тим світом та праобразами, що були у ньому, керував Небесний Вождь, наявність якого свідчить про уявлення ієрархічності суцього. В певний момент дружина Небесного Вождя не послухалася чоловіка, чим розгнівала його. У гніві він вирвав з коренем Дерево Життя, міфічний образ якого свідчить про ідеї устрою буття. Такий образ є характерним для багатьох культур у світі, але в цьому міфі знищення Древа Життя є саме початком творення світу. Від Древа лишається яма у яку

Небесний Вождь скидає прабабусю людей Атаєнтсік (в іншому варіанті Авенхаї). Під час падіння птахи обережно її підхоплюють, опускають прабабусю на поверхню океану. Цей образ символізує перехід з вищого світу до світу земного. В цьому міфі стихія води існувала задовго до землі, це і знайшло своє відображення у сюжеті. Ціною власного життя, тварини пірнали на дно океану, щоб дістати землю та насипати її для прабабусі. Так, наприклад, бобер складає землю на спину черепахи, утворюється острів, на якому оселяється Атаєнтсік. Для світогляду американських індіанців тварина є не молодшим братом, як це характерно для європейців, вона є старшим братом. Саме їй вони завдячують спасінням людського роду. У новоствореному світі в прабабусі народжується донька, яка від Вітру або від Незнайомця народжує Близнюків: Паросток (Іоскех, Таран'явагон – Добрий ум) та Кремень (Тавіскарон – Злий ум). Під час народження другий син вбиває свою матір. Один з братів творить добро, а інший чинить перепони, і такою боротьбою протилежностей індіанці пояснюють наявність добра та зла у світі. Пізніше Злий ум споруджує міст з каміння до світу кам'яних велетнів, що пожирають людей. Його мета привести їх до світу людей, втім, Добрий ум дізнається про ці недобрі наміри та посилає синицю зруйнувати своїм співом небезпечний міст. У результаті брати сходяться у смертельному двобійі, під час битви Злий ум тікає, а Добрий гине. З тіла загиблого брата виростають три божественні сестри, відомі як кукурудза, квасоля та гарбуз. Усвідомлення того, що злакова культура – кукурудза, якою поділилися індіанці з європейськими колоністами була останнім даром божества, яке загинуло у боротьбі добра і зла, дозволяє під іншим кутом подивитися на історії перших контактів двох культур. Приблизно, як хліб заповів християнський Бог, кукурудза для індіанців теж мала статус священного дару.

Варіацій цього міфу існує багато у різних індіанських племенах. Структурна впорядкованість міфу та його сюжет дозволяють прослідкувати космологічні, релігійні та соціально-політичні ідеї індіанців. Особливим постає уявлення аборигенів щодо світоустрою. Це не раціональна натурфілософія

Стародавньої Греції, втім, наявні певні елементи раціонального пояснення світу. По-перше, наявний дуалізм Верхнього та Нижнього світу, також існують вірування у підземний світ; по-друге, наявний аніمالізм та шанобливе ставлення до тварин; по-третє, існує особлива діалектика протилежних начал. Протилежностями пояснюються не лише явища світу, але й існування добра і зла у світі, який був облаштований Добрим та Злим умами. Племена ірокезів та алгонкінів вірили, що Близнюки були ворогами, втім, існували варіанти міфу про Близнюків, у якому брати були союзниками, подібні ідеї спостерігаються у племен навахо та пуєбло. Той чи інший варіант міфу мав ще й соціальну функцію, оскільки доводив приналежність до того, чи іншого племені, а разом з тим, був основою для створення політичних союзів.

Другий міф, який аналізується в цьому дослідженні – це міф про Трікстера (*trickers*). Хитруни або Трікстери є культурними героями з специфічним почуттям гумору, лукавим розумом та простецькою натурою. Вони інколи є героями міфів про Близнюків, інколи постають самостійними персонажами. Ідея провести паралелі між грецькою та індіанською міфологією у європейських дослідників виникла одразу. Варто згадати, Генрі Водсворта Лонгфелло (*Henry Wadsworth Longfellow*, 1807–1882 pp.), автора книги «Пісня про Гайавату» (*“The Song of Hiawatha”*, 1855 p.), який вважав, що Хитруну притаманні риси Прометея, який хитрістю викрав вогонь у Гефеста [20, с. 53]. В своїй аналітичній психології швейцарський філософ культури Карл Густав Юнг (*Carl Gustav Jung*, 1875–1961 pp.) описує архетип Трікстера, як образ демонічно-комічного персонажу міфів та легенд, який коїть суперечливі дії та впливає на долі героїв [88]. Трікстерами переважно були тварини: Койот, Ворон тощо. Американський антрополог польського походження Пол Радін (*Paul Radin*, 1883–1959 pp.) в книзі «Трікстер» (*“The Trickster”*, 1956 p.) аналізує міфологію індіанців, використовуючи культурологічний аналіз. Дослідник порівнює міфологічні образи індіанців з образами античної культури та проводить паралелі з психоаналітичним портретом міфологеми Трікстера К. Г. Юнга. Хитрун, як вважає П. Радін постає для індіанців регулятором

соціальних норм: «Форма, яку можна вважати найбільш ранньою та архаїчною, притаманна індіанцям Північної Америки, Трікстер одночасно постає творцем та руйнівником, брехуном та жертвою обману. В нього відсутні свідомі бажання. Його поведінку контролюють імпульси, які він не контролює. Він не знає ні добра, а ні зла, хоча несе відповідальність і за те, і за інше» [48, с. 7]. Образ Хитруна в індіанській міфології представлений переважно тваринами: Койот, Ворон, Кролик, павук Іктомі, але ці персонажі мали здатність перетворюватися на людину [41, с. 201-208]. Для північних племен індіанців одним з найбільш популярних Трікстерів був Ворон, який помахами крил творить світ із темряви. У свою чергу світ являє собою темний крижаний океан, на березі якого оселилася людина. Ворон співчуває першій людині, намагається допомогти їй, приносячи воду та їжу, жертвуючи своє пір'я, творячи супутницю – жінку. Зовсім іншу репутацію має інший Тріксер – Койот, якого майже ніхто не любить через його надмірну самовпевненість. Коли Великий Дух наділяв тварин іменами, останнім до нього прийшов Койот, для якого лишилось лише його власне ім'я. Великий Дух наклав на нього обов'язок піклуватися про всіх майбутніх людей. «Частіше за все Трікстер намагається добути їжу, жінку, він виконує функції культурного героя – вкрасти вогонь або сонце, або змінити життя людей на краще. Все це він творить завдяки трюку задля власної мети. Але іноді намагаючись обманути противника, він сам буває обдуреним, особливо Койот та Іктомі, які частіше за Ворона та Кролика демонструють власне невігластво» [41, с. 201-208].

Антропологів та культурологів багато років цікавить соціально-філософський зміст образу Трікстера з міфології індіанців. В одному популярному міфі, опис якого здійснено за виданням «Історія літератури США», персонаж Манабозо, або Великий Кролик є посланцем Великого Духу (Киче Маніту). Живе Манабозо з бабусею всіх людей Нокоміс та товаришує з Чібійабосом (Музика або Вовк, в різних традиціях). Злі водні духи на чолі з зміїним царем Мішіпешу вирішили припинити їхню дружбу, для цього вони заманили Чібійабоса на тонку кригу та втопили бідолаху. Так, на землі

залишається лише музика без свого Музиканта. Відлуння цієї музики прослідковується у природі, цю музику, за віруваннями індіанців, можна почути, якщо правильно слухати. Природна музика свідчить про наявність гармонії у природи, про впорядкованість всіх її елементів. У відповідь Манабозо вбиває зміїного царя, але злі духи мстять катастрофічною повинню. Щоб відновити землю посеред океану тварини пірнають за нею на дно та підіймають на поверхню (мотив характерний різним міфам). Коли Манабозо заспокоївся, він помилував своїх ворогів, разом з тим він отримав добірку таємних знань які стануть основою явища знахарства [20, с. 53]. По-перше, можна зробити висновок, що Трікстерам притаманні два вигляди: антропоморфний та зооморфний. По-друге, подібні міфологічні персонажі слугували відповіддю на онтологічні питання, вони пояснювали незрозумілі явища природи, Всесвіту, буття.

У книзі «Повсякденне життя індіанців Північної Америки» (*“Everyday Life of the North American Indians”*, 1979 р.) дослідник індіанської культури Джон Евбанк Манчип Вайт (*Jon Ewbank Manchip White*, 1924–2013 рр.) описує життя та побут корінного населення Північної Америки. Він ретельно аналізує культуру індіанців: вірування, полювання, ритуали, сільське господарство тощо [404]. На його думку в духовному житті американських індіанців важливу роль відігравали релігійні вірування. Деякі племена вірили у божественні сутності, інші не вірили, не зважаючи на те, що в індіанців не було розвиненої системи релігійних вірувань, всім була притаманна міфологічна картина світу. Для індіанців релігійні вірування мають як індивідуальний, так і колективний характер, це означає, що індіанець міг особисто поклонятися якомусь божеству, або цілі роди мали власне божество. Час від часу індіанці відвідували спеціальні місця де мешкали духи, там вони молилися їм, співали пісні, танцювали танців тощо. Як підкреслює Дж. Е. М. Вайт, особливе значення для корінного населення Північної Америки мали сновидіння та їх тлумачення. Дослідник стверджує, що в західній цивілізації сновидіння стали предметом професійного аналізу лише на початку ХХ ст., пов'язано це було з роботами

відомого психоаналітика та філософа Зигмунда Фройда (*Sigmund Freud*, 1856–1939 рр.). Інша важлива риса – відсутність характерного західній людині скептицизму щодо змісту та значення сновидінь. Автори книги «Сни: нічні одкровення» (*“Dreams: Visions of the Night”*, 1976 р.) Девід Коксхед (*David Coxhead*) та Сьюзен Хіллер (*Susan Hiller*) стверджують, що для більшості індіанських племен сни мали особливе значення: «Мудрість, знання, здатність до лікування, мужність, творчий талант, всі здібності та якості, що вважаються цінними, були даровані людині у снах та одкровеннях. Дітей з дитинства привчали до того, щоб вони намагалися бачити сни та запам'ятовувати їх. Коли хлопчик досягав зрілості, він повинен був постити чотири дні на самоті у благоговінні, чекаючи одкровення, яке мало визначити його майбутнє» [144]. Разом, це свідчить про важливу роль сновидінь в духовній культурі аборигенів.

Так само і пісенна поезія слугувала процесу гармонізації буття. Вона мала на меті лікувальний, виховний характер, передбачала соціалізацію тощо. Наприклад, коли індіанський шаман Орпінгілік спілкувався з данським антропологом Кнудом Йоханом Віктором Расмуссеном (*Knud Johan Victor Rasmussen*, 1879–1933 рр.) під час його експедиції у 1921–1924 роках, він розповів мандрівнику про природу співу: «Пісні – це думки <...> Їх співають на одному диханні, коли людей захоплюють великі сили природи. Коли проста мова не доречна <...>» [317, р. 321]. Шаман порівнює плин думок з течією річки, по якій пливе крига, де думки – це льодяні брили, а розум є потоком. Вони з'являються та зникають з невідомої причини, так само і слова з'являються для пісень, інтуїтивно народжуючись у співі. Для індіанського світогляду пісня є не лише вокалом, не просто словами, вона є важливим дійством. Світ індіанців не знав доріг, їхній простір вимірювався стежками, а річки зазвичай символізували шляхи. Для індіанців пісня теж вважалася своєрідним шляхом, як, наприклад, відома пісня про стежку краси: «<...> З красою я йду. Краса поперед мене, коли я йду. Краса позаду мене, коли я йду. Краса наді мною, коли я йду. Краса піді мною, коли я йду. Краса всюди, коли я йду <...> Все завершується у красі» [146, р. 77]. В цій пісні краса постає

всеохоплюючим принципом гармонізації природи, а пошуки гармонії зі світом так чи інакше проникли в культуру поселенців. У сучасності цей вплив проявився у нонконформістському явищі контркультури «хіпі», яке породило субкультуру «дітей квітів». Як відомо, в племенах індіанців були люди, які вчили напам'ять промови, пісні, передавали у спадок духовну культуру племені, ці люди і породили явище ораторської прози. Полум'я вогнища символізувало собою своєрідний соціальний інститут, довкола якого збиралися люди, вони вирішували питання соціального, політичного, ритуального характеру тощо. Риторичку умовно можна поділити на обрядову (яка пов'язана з потойбічним) та світську (яка не пов'язана з потойбічним). Біля вогнища корінні американці обговорювали й описували події, які найбільше визначали рік. Так з'явився вже згадуваний «Валламолум», який описує події творення Світу, містить історії про потоп, початок подорожі пращурів з міфологічної батьківщини.

Відомо, що корінні американці не вважають себе володарями природи. Звісно, вони воювали за території, які належали їхнім племенам, але можна говорити про наявність не антропоцентризму в їхніх поглядах, а етноцентризму. Індіанцям не була характерна західна риса перетворення природи з божого творіння в майстерню, вони вбачали в природі красу, поезію, в тваринах вони бачили не молодших братів, а старших. З непорозуміння двох цивілізацій щодо цінностей народжується неприхований інтерес, який перетворився у шанобливе ставлення. Вплив духовної культури корінного населення Америки на світогляд перших поселенців відбувався неоднозначно. Одночасно з очевидною ворожістю між поселенцями та корінними мешканцями існували випадки шанобливого ставлення до традицій індіанців.

Варто згадати засновника колонії Род-Айленду (*Colony of Rhode Island and Providence Plantations*) Роджера Вільямса (*Roger Williams, 1603–1683 pp.*), він поважав корінне населення та прагнув взаєморозуміння. Його перша книга була надрукована в Англії, вона називалася «Ключ до мови Америки: чи, поміч з мовою місцевого населення тієї частини Америки, що називається Новою

Англією» (*“A Key into the Language of America: or, An Help to the Language of the Natives in that Part of America, called New England”*, 1643 р.). У формуванні світоглядних орієнтирів перших колоністів наявність корінного населення зіграла велику роль, адже, виступаючи у ролі Іншого «дикуни», або «варвари», як їх називали, виконували роль антиподу західному устрою людського суспільства, на думку колоністів. Вони стали наявним прикладом язичницького племені, яке, на думку пуритан, потребувало або негайної християнізації, або примирення. Близькість іншого народу лише зміцнила провіденціальні погляди колоністів, піджививши їхню віру в свою унікальність та справжній біблійний характер їхньої подорожі. В своїй роботі Р. Вільямс намагався не просто створити англо-американський словник, але й дослідити світоглядні орієнтири корінного населення. Своєю методику укладання словника-посібника Р. Вільямс описав в передмові, вона складається з чотирьох пунктів: 1) власне слова та назви, 2) їхні походження та застосування, 3) врахування релігійних вірувань та манер поведінки, 4) переклад. Книга продемонструвала свою історичну важливість винятковим поглядом та поєднанням словника, розмовника зі спостереженнями про життя та культуру американських індіанців. Дослідник проаналізував широке коло питань від звичайного привітання до усвідомлення життя та смерті, він намагався виправити ставлення поселенців до корінного населення, подолати ідею переваги над ними. Багато в чому, завдячуючи першим місіонерам, які пройнялися культурою корінного населення, сучасна карта Сполучених Штатів зберегла автентичні назви місцевостей мовою індіанців, наприклад, Массачусетс (*Massachusetts*), Коннектикут (*Connecticut*), Орегон (*Oregon*) тощо.

Духовний батько американської нації Ральф Волдо Емерсон (*Ralph Waldo Emerson*, 1803–1882 рр.) діалог двох світів одного разу влучно продемонстрував оригінальною цитатою індіанського вождя: «Апостол індіанців Джон Еліот пив одну воду, але він говорив про вино, що «Це славний, благородний напій, і ми маємо дякувати Богові, який дав його нам. Однак скільки мені пам'ятається, вода була створена до вина» [168, р. 240]. В словах вождя можна вгледіти

метафору про те, що вино як символ християнства (релігії білої людини), штучно створене, тоді як вода – символ простоти, природня речовина, що уособлює собою американських індіанців була споконвічним. Взаємодія різних цивілізацій тривалий час залишалася без уваги, оскільки сама постановка питання про взаємний вплив нашоюхується на компаративну проблему надто різних культур, їхнього розвитку, а також, цінностей, мов, релігій. Конфлікт з новими володарями континенту позбавив корінне населення своїх земель, традицій, способу життя. Подібних втрат власної культури зазнали й вихідці з Африки, яких силою перевезли до нового континенту як робочу рабську силу. Не будучи писемними, афро-американці були наділені лише усною культурою, вони поступово втрачали рідну мову. Останнє, що їх з нею єдало, це музика, як екстралінгвістична форма. Через зіткнення західної цивілізації з культурою аборигенів та афро-американців відбулася фатальна втрата останніми власної ідентичності. Загарбницьку рису західного світогляду описав американський політолог Самуель Філіпс Гантінгтон (*Samuel Phillips Huntington, 1927–2008 pp.*) у своїй відомій книзі «Зіткнення цивілізацій» (*“Clash of Civilizations”*, 1996 р.): «Найбільш драматичні та значні контакти між цивілізаціями мали місце, коли люди з однієї цивілізації підкорювали, знищували або поневолювали народи іншої. Як правило, ці контакти були кровопролитними, але короткими і мали епізодичний характер» [229, р. 50]. Відкривши Америку, західна людина відкрила несхожу культуру, і вирішила перекроїти її під себе. Світ, який радикально відрізнявся від звичного, цікавив, захоплював, інтригував, але головне – лякав. Нетерпимість з осердя західної цивілізації знайшла своїм зовнішнім об'єктом спрямування культуру Іншого. Перед обличчям набожного пуританина індіанець був не людиною, а дикуном, звіром, якого треба або приборкати, або за можливості – приборкати. Це і було на думку Мартіна Гайдегера (*Martin Heidegger, 1889–1976 pp.*) «американізмом» в повному його значенні: «Американізм, це щось європейське. Це ще незбагнений різновид поки що розкутого гігантизму, що росте поки не з усієї зосередженої повноти метафізичної сутності сучасної епохи. Американська інтерпретація

американізму через прагматизм все ще залишається поза межами метафізичної сфери» [216]. Отже, звернення до духовного життя перших колоністів Нового світу, як і світогляду аборигенів, інших народів, у період американської історії XVII – XVIII ст. відкриває шлях не лише до розуміння витоків американської культури, але й філософії, що являє собою мету цього дослідження. Шлях, пройдений американськими поселенцями за лише два, століття з невеликого конгломерату розрізнених колоній до політичної єдності а згодом до єдиної країни, видається беззаперечно дивовижним. Попри те, що колонії мали різні релігійні уявлення, подекуди різні мови, різні політичні інтереси, взаємопроникнення культур відбувалося всюди. В колоніальний період вплив індіанської культури на культуру поселенців був чи не найбільшим. Наявність індіанців прямо чи опосередковано впливала на соціальну, побутову, політичну, економічну, релігійну сфери колоніального життя. Для індіанців всі європейці виглядали як племена-колонії, подібні до них самих, які мали схожий зрозумілий спосіб життя, але експансіоністський, і настрої якого були зовсім чужими. Чужим настільки, що це спричиняло озброєнні конфлікти та війни. Прикладом військових конфліктів можна назвати Пекотську війну (*Pequot War*) між пекотами та британськими колоністами 1636–1638 рр. та Війну Короля Філіпа (*King Philip's War*) 1675–1676 рр. Спроби зрозуміти «повернення білих братів», які прийшли з «великої води» на початку були мирними, так само і з боку поселенців шанобливим був інтерес до невідомої культури, яка крізь призму середньовічної літератури виглядала королівствами з королями, принцями та чаклунами. Але швидкість, з якою поселенці заселяли нові території, відбирали землі, часто викликала не лише занепокоєння, але й обурення з боку індіанців та їхніх вождів. Особливе незадоволення викликала місіонерська діяльність, яку практикували поселенці серед корінного населення. Індіанці, яких хрестили у нову віру отримували нові імена, оселялися серед пуритан та готували заклоти, як приклад, можна згадати Війну Короля Філіпа (справжнє ім'я якого було МетакOMET) [117]. Знаючи про ворожнечу між племенами, поселенці, володіючи даром дипломатії, заключали

договори щодо земель, використовуючи цю ворожнечу на свою користь. Задля укладання успішних угод європейські поселенці почали вчили ритуали племен, обряди, етикет, мову, вони проводили зустрічі з представниками місцевих племен, демонструючи своє шанобливе ставлення. Перемовини проходили відповідно до правил індіанців, які у такий спосіб ознайомили колоністів зі своїми традиціями. В свій час до подібних перемовин долучався американський мислитель Вільям Пенн (*William Penn*, 1644–1718 pp.), а інший американський суспільно-політичний діяч Бенджамін Франклін (*Benjamin Franklin*, 1706–1790 pp.) опублікував збірку текстів, у яких були описані подібні угоди з індіанцями, проявляючи інтерес до риторики аборигенів, їхньої образності та екзотичної естетики [230]. До наших часів дійшли численні тексти, які містять промови індіанців, вони і становлять основу для філологічного та історико-філософського аналізу. Результатом взаємного впливу культур стали окремі метафори, які були запозичені поселенцями, а згодом вони перекочували до інших мов світу. Американський антрополог Льюїс Генрі Морган (*Lewis Henri Morgan*, 1818–1881 pp.) багато років досліджував побут, вірування, матеріальну та духовну культуру індіанців. Він зазначає, що висловлювання «закопати томагавк війни» (*“To bury the tomahawk”*) буквально означало припинення воєнних дій, і ця метафора, та інші, існують в багатьох мовах світу [287, р. 16]. Ще одним прикладом того, коли культурний символ американських індіанців став всесвітнім символом є метафорична «люлька миру» (*“peace pipes”*), яку, згідно з ритуалом, необхідно викурити з ворогом задля примирення.

Метафоричністю деяких промов індіанських вождів захоплювалися в свій час видатні американські політичні діячі, такі як Томас Джефферсон (*Thomas Jefferson*, 1743–1826 pp.), Б. Франклін та ін. До мов поселенців перейшли слова з індіанських мов, отже вони збагатилися відомими словами: «томагавк», «вігвам», «маніту» та іншими. Слово, яке сьогодні в усьому світі асоціюється з американцями, за однією з версій, має індіанське походження – «янки». Та найкраще прижилися топоніми, які і сьогодні існують на картах Сполучених Штатів Америки та у вжитку. В епоху Просвітництва європейські натуралісти

стверджували, що рослини та тварини Америки були гіршими за європейські з огляду на особливості клімату та географії, те саме стосувалося корінних народів. У свою чергу Т. Джефферсон спростував ці погляди у своїй книзі «Нотатки про штат Вірджинія» (*“Notes on the State of Virginia”*, 1785 р.), на сторінках якої він захищав американську індіанську культуру. Він високо цінував промову вождя Логана, який оплакував втрату своєї сім’ї під час нападу білого поселенця. Цю промову Т. Джефферсон вважав прикладом великого та потужного ораторського мистецтва індіанців, рівного європейському. «Я сподіваюсь, що індіанці як тілом, так і розумом будуть рівні білій людині», писав Т. Джефферсон Маркізу де Шателю (*François Jean de Beauvoir, Marquis de Chastellux*, 1734–1788 pp.) [380, р. 184-186]. При цьому необхідно зазначити, що подібна ідея рівності, яка може бути досягнена шляхом «підтягування» до свого рівня менш розвинених братів не свідчить про зневажливе ставлення, оскільки, як відомо, Т. Джефферсон прагнув миру та рівності, але сама рівність за часів американського Просвітництва розумілася в іншому ключі, вона могла існувати лише на рівні білої людини (*“whiteman”*). Тому серед прихильників толерантного ставлення до культури та традицій американських індіанців панували ідеї зробити останніх більш цивілізованими, що виявляє певну парадоксальну ситуацію. З одного боку шанобливе ставлення до культури аборигенів, з іншого – непідробне прагнення переробити їх на свій лад.

Втім, дуже часто «томагавк був піднятий». В цей період історії мир та війна залежали від ораторських здібностей та дипломатичного такту, але ситуація легко виходила з-під контролю. В ході конфліктів між індіанцями та поселенцями постраждало багато людей і водночас було налагоджено багато союзів, було перерозподілено багато земель, і, як це зазвичай буває, в будь-якому конфлікті сторони намагались краще пізнати одна одну.

У результаті неприхованого конфлікту поселенців та індіанців в літературі з’явився жанр пропагандистського характеру, що описує акти взяття у індіанський полон окремих поселенців. Припускаємо, що найвідомішими з

оповідей є історія про «Полон Ісаака Жога могауками» (*“Captivity of Father Isaac Jogues among the Mohawks”*, 1643 р.), «Історія про полон та звільнення місис Мері Роуландсон» (*“A Narrative of the Captivity and Restauration of Mrs. Mary Rowlandson”*, 1682 р.). В текстах описуються муки полонених поселенців, які читачеві видаються подібними до тортур перших християн, образність та виразність покликана засвідчити сакральність та символічність жорстоких подій. В історії дружини священника місис Роуландсон описуються довгі одинадцять тижнів полону, ув'язнення навіює на полонену думки про сенс життя та смерть. В одну мить звичне життя, разом з будинком, господарством, сім'єю, може зникнути, і ніхто не захищений від такої долі. Ідея цілковитої залежності та відчуття незахищеності лише утверджує її в думці про відносність всього. Одного дня індіанці пообіцяли її відпустити, чим подарували жінці надію, а в інший, ледве не вбили, забравши цю надію назад. Єдиним справжнім, істинним залишається в такий ситуації віра в Бога та його волю. Усвідомлення того, що в усього є своя мета, що відсутність перемоги поселенців над індіанцями є свідченням їхньої духовної слабкості, що Бог постійно випробовує. Такі тенденції були характерним для пуританського світогляду. Цікавим є момент, коли в один день героїня починає відчувати ефемерність тонкої лінії між варварами та цивілізованими людьми. Вона помічає, що деякі індіанці перейнялися християнством та культурою поселенців, у той час, як вона сама починає перейматися культурою аборигенів. Вона спостерігає за шаманськими обрядами та помічає натяки доброго ставлення до себе: «...він [мається на увазі король Філіп – Я.С.] запросив мене на вечерю. Я прийшла, і він дав мені млинчик, розміром приблизно з два пальці. Він був виготовлений з пшениці, обсмажений у ведмежому жирі, в житті я не куштувала нічого подібного» [326, р. 12]. Це свідчить про інтерес американців до внутрішніх переживань, а сповідальний характер оповідання, подібний до августинівського, визначає майбутній характер американської прози. У той час як провіденціальні мотиви відступають, особистісна історичність поступається місцем внутрішньому світу людини.

Наприкінці колоніального періоду процес акультурації набирає обертів, чисельність поселенців збільшується, їхнє матеріальне становище поліпшується, європоцентрична культура християнізує індіанців. З'являються тексти, написані індіанськими авторами. Одним з таких авторів був Самсон Окком (*Samson Occom*, 1723–1792 рр.), з народу мохеганів, який став пресвітеріанським кліриком. Відомо, що він був першим індіанцем, який опублікував свої роботи англійською мовою. Ще в молодості С. Окком був вражений християнськими проповідями богословів Великого Пробудження, і це спонукало його до вивчення теології та скрупульозного прочитання Біблії. «Окком був духовним та освітянським посередником культур за часів бурхливого розвитку» – зазначає дослідниця Маргарет Коннелл Сзасс (*Margaret Connell-Szasz*) [353, р. 61-78]. Його авторству належить «Прповідь з нагоди страти Мозеса Пола» (*“A Sermon Preached at the Execution of Moses Paul, An Indian Who Was Executed at New Haven on the 2nd of September 1772 for the Murder of Mr. Moses Cook, late of Waterbury, on the 7th of December 1771”*, 1772 р.), яка є зверненням до душі в'язня задля порятунку душі перед стратою. Також він написав «Збірник гімнів та духовних пісень» (*“A Choice Collection of Hymns and Spiritual Songs”*, 1774 р.), класичний взірець релігійної поезії, в якій йде мова про Бога, віру, гріховність, душу тощо. Наведемо приклад одного з гімнів, який називається «Саморефлексія грішника» (*“The Sinner’s Self-Reflection”*): «О, Господи! О, Господи! Що я наробив? / Що буде зі мною? / Що мені казати, що мені робити? / Чи куди мені втекти? / Блукаючи, я загубив себе, / Мій стогін ось лунає: / Куди, куди блукаю! / О, Господи! Що я зробив?» [300, р. 7].

Гендрік Аупамут (*Hendrick Aupaumut*, 1757–1830 рр.) з могікан описав історію свого народу «Історія індіанців Махіконнук» (*“A History of the Mah-hic-con-nuk Indians”*) та створив першу індіанську автобіографію, мемуари «Короткий опис моєї останньої мандрівки на Захід» (*“Short Narration of My Last Journey to the Western Country”*, 1794 р.) [273, р. 61-131], що дало змогу глибше познайомитися з духовним світом американських індіанців.

Вплив індіанської мудрості на історію американської філософії очевидно не настільки значимий, яким міг би бути. Хоча і сьогодні ми знаходимо свідчення перетину та взаємовпливу різних культур, прикладом чого може слугувати День подяки (*Thanksgiving Day*), який є синтезом пуританського теоцентричного світогляду та обрядовості індіанців, які подібним чином дякували Великому Духу. Від перших контактів з західною людиною корінні американці стикалися з проявами або відкритого расизму, або байдужості, або співчуття, поваги, та навіть захоплення.

Існування спілок зі збереження національної культури та власної ідентичності свідчить про беззаперечний інтерес самого корінного населення до власної культури. Мудрість корінного населення являє собою важливу ланку історії ранньої американської філософії.

Ще одним важливим джерелом впливу на світогляд американських поселенців була трагічна історія рабовласництва в Америці, яка познайомила між собою християнський світ пуритан та афро-американську культуру. Трансатлантична работоргівля виникла з відкриттям нових земель у Західній півкулі, вона знаменувала собою появу нової суспільно-економічної системи, завдяки якій відбувся болючий діалог культур. З різних історичних досліджень відомо, що загальна кількість людей, перевезених до Нового світу для рабської праці становила від 4 до 10 мільйонів людей. Станом на 1860 рік, за даними енциклопедії «Африкана: Енциклопедія Африканського та Афро-американського досвіду», з 12-мільйонного населення США, 4 мільйони були рабами. [107]. Всі вони належали до різних народів, говорили різними мовами, належали до різних культур, єдине, що їх об'єднувало, це умовна територія західного узбережжя Африканського континенту, яка була обрана работорговцями. Торговля ресурсами Нового світу не могла відмовитися від використання рабської праці, що лише загострювало внутрішню суперечність американської культури, яка існувала під гаслом свободи та незалежності.

Дослідник Томас Г'ю (*Hugh Thomas*) в книзі «Работоргівля: історія работоргівлі в Атлантиці, 1440–1870 pp.» (*The Slave Trade: The Story of the*

Atlantic Slave Trade, 1440–1870”, 1997 р.) зазначає, що вплив масового поневолення та вивозу людей з Африки на саму Африку «надзвичайно важко оцінити, бо неясно, яким було населення Африки до 1850 року. Тим не менше, багато мільйонів рабів, вивезених з Африки, не були членами встановленого рабського населення (“members of an established slave population”), але були звичайними фермерами або членами сімей, яких раптово позбавили свободи» [227, р. 794]. Мешканці Північної Америки, проживаючи в умовах норми законодавства, яке стимулювало рабство та работоргівлю, зіткнулись з цілим комплексом внутрішніх моральних суперечностей, які полягали у протидії почуття провини відкритій ненависті. Така суперечність проявилася в диспутах, літературі, суспільно-політичних процесах. З одного боку поселенці вважали, що на біологічному рівні африканці відрізнялись від європейців, і що їхня зовнішня відмінність є свідченням їхньої гріховної природи. У джерелі відповідей на всі питання – Святому Письмі поселенці віднаходили докази як за, так і проти рабства, тому актуальною стала проблема необхідності християнізації африканців. З ідеями Просвітництва прийшло і усвідомлення єдиної природи людини, хоча ідея ця існувала в поодиноких умах мислителів раніше. Так, наприклад, Роджер Вільямс (*Roger Williams*, 1603–1683 рр.) став одним з перших учасників руху за відміну рабства та став на захист корінних американців, бо він вважав, що з однієї крові Бог створив всіх людей, що всі є єдиної природи [407, р. 53]. Християнізація африканців сприяла тому, що серед них ставало все більше освічених людей, разом з цим відбувалася асиміляція цінностей, культури, ідеї індивідуальності та спільності, їхній світогляд перетворювався на сув’язь збережених автентичних вірувань та набутих християнських догм. Так у Новому світі з’явилися перші вільні афро-американці, хоча свобода їхня не могла бути порівняна зі свободами решти населення, оскільки була обмежена перемінною політикою. Відомі численні випадки контактів рабів, що втекли, та індіанців, але взаємовплив цих культур був незначним. Виник унікальний етос, так звані чорні індіанці (*Black Indians*) – це нащадки корінного населення Америки та афро-американців [241, р. 3].

Одним з них був Крисп Атткуш (*Crispus Attucks*, 1723–1770 pp.), який мав індіанське та африканське коріння, він вважається першою людиною, яку вбили в Бостонській різанині (*Boston massacre*), і першим американцем, який загинув в Війні за незалежність США (*American Revolutionary War*). У XIX с. К. Атткуш став справжньою іконою боротьби проти рабства. Акультурація поселенців та рабів була значно продуктивнішою, хоча через негативні наслідки історичної драми работоргівлі, повноцінно дослідити цю проблематику вкрай важко. Поодинокі фрагментарні свідчення, незначна літературна база для аналізу дають можливість оцінити картину формування афро-американської культури. Такі види мистецтва, як танок та спів, для яких єдиною матерією є власне тіло виконавця, були своєрідним містком до рідного краю. Музичні форми афро-американської культури та тексти пісень, ритміка та рухи, все це не заборонялося за часів колоніальної епохи та вважалось відпочинком, який для цих людей був розкішшю. З огляду на сучасні американські церкви, стає очевидним взаємовплив двох культур, який породив унікальне історичне та релігійне явище.

Перш за все, взаємодія відбулась у мовній сфері, завдяки якій в англійську мову проникли так звані «африканізми»: це й назва відомого музичного інструменту «банджо», і специфічне слово «зомбі», яке завдяки діяльності сучасного філософа Девіда Джона Чалмерса (*David John Chalmers*) увійшло до філософського лексикону як «філософський зомбі» (*“philosophical zombie”*) [86, с. 60-67]. Окрім впливу на розмовну мову, відбувається вплив і на літературу: в колоніальну епоху починають з'являтися книги за авторством афро-американців, які містять як прозу, так і вірші. Тут варто згадати представників цього культурного досвіду: афро-американців Люсі Террі (*Lucy Terry*, 1730–1821 pp.), яка написала найдавніший витвір літературного мистецтва серед афро-американців – баладу «Бійка в Барсі» (*“Bars Fight”*, 1855 p.) про події 1746 року. Сюжет описує напад на дві білі сім'ї корінними американцями в районі Дірфілд (*Deerfield*), інша назва «Барс». Ця балада зберігалася в усній формі до першої публікації у 1855 році [193, p. 186]. Інший

відомий представник ранньої афро-американської творчості – Джупітер Геммон (*Jupiter Hammon*, 1711–1806 pp.) був першим афро-американцем, який надрукував поему [391], його авторству належать «Вечірні розмисли, Спасіння во Христі зі сльозами покаяння» (“*Evening Thought, Salvation by Christ, with Penitential Cries*”, 1760 p.), просякнуті вираженою емоційністю та «Діалог доброго господаря зі зразковим рабом» (“*A Dialogue, Entitled, The Kind Master and the Dutiful Servant*”, 1782 p.) [360], який піднімає характерну тему для того часу про можливість діалогу між паном та рабом, про мотив якої можна говорити вже з самої назви. Все своє життя Дж. Геммон був рабом і свої роботи підписував як «Джупітер Геммон, негр, який належить містеру Ллойд, з Квінз-Віладж на Лонг-Айленді». Читати та писати навчив його пан, який, мабуть, не усвідомлював історичності такого вчинку, оскільки Дж. Геммон став видатною постаттю в історії Америки. В зазначеному аспекті проявляється іронія, оскільки білі поселенці, яких полонили індіанці, описували власні страждання подібно до того, як страждали афро-американці в полоні білої людини, і ця очевидна паралель не могла лишитися непоміченою.

Всі жахи рабського життя та рабської праці описав відомий Олауда Еквіано (*Olaudah Equiano*, 1745–1797 pp.), який отримав ім'я Густав Васса (*Gustavus Vassa*). Будучи одним з найвідоміших борців з рабством у XVIII ст., сам О. Еквіано був з народу ігбо, молоді роки пройшли у неволі, але йому вдалося викупити себе, після чого він розпочав мандрівку. Він прибуває до Лондона та долучається до англійських аболіціоністів, попри те, що сам він був методистом, світогляд квакерів йому дуже імпонував. Володіючи талантом оратора та образним мисленням, він заручившись підтримкою аболіціоністів, відважився написати автобіографію, у якій викрив всі жахи рабства на прикладі власного життя. Ця книга «Захоплююча повість життя Олауда Еквіано, або Густава Васса, африканця» (“*The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African*”, 1789 p.) стала дуже популярною, свідченням цьому є численні перевидання. На початку книги автор описує власний дім, культуру свого народу та свої погляди на життя. Його батьки були

заможними та поважними людьми. Він згадує ритуальні танці, воїнські чесноти общини, основою духовної культури якої стали практики жерців, а інтелектуальної – історики племені. Описує свої спогади про першу зустріч з работорговцями, які йому видавались злими духами відповідно до міфологічних уявлень свого народу. Муки рабства постають без прикрас на сторінках його автобіографії. За всіма подробицям полону простежувалась ідея, що рабство, за своєю суттю, не спрямоване на раба, воно робить як з раба, так і з пана – тварин. В одному фрагменті він болісно запитує: «О, ви, так звані християни! Чи дозволите африканцеві вас спитати, чи навчилися ви цього від свого Бога, який велить вам чинити до ближнього так, як хочете, щоб він чинив до вас? Чи не досить того, що ми відірвані від своєї країни і друзів, щоб працювати заради вашої розкоші і жадібності? ... Чому батьки вимушені втрачати своїх дітей, брати – сестер, а чоловіки – дружин?» [174, р. 57]. Подібний висновок викриває подвійну природу пуританського світогляду.

За період свого полону та мандрів він вивчив чужу для себе культуру, чужі мови, вивчив історію та по-новому подивися на світ. В своїх розмислах О. Еквіано вказує на помічену ним подібність між євреями та його людьми. Він стверджує, що як і євреї, не тільки його люди, але й інші народи Африки, практикували жертвопринесення та інші ритуали. Він пояснює на прикладі дружини Авраама, яка була африканською, що колір шкіри африканців та сучасних євреїв відрізняється лише через різницю в кліматі. У першій главі автобіографії О. Еквіано стверджує, що африканці не були нижчими людьми, що це європейці вважали їх нижчими, оскільки ті не знали європейських мов, історії та звичаїв. Він пояснює, що важливо пам'ятати, що предки європейців теж колись були нецивілізованими, а здатність мислити не залежить від раси: «розуміння не залежить від особливостей чи кольору» [174, р. 57] – стверджує О. Еквіано. Ця книга, мала значний вплив на афро-американську літературу та на культуру США загалом, подібно до впливу автобіографії Аврелія Августина на європейську цивілізацію. Але у випадку самоіронії вона близька по духу до

автобіографії Б. Франкліна та стала прототипом для подальших одкровень в літературі та філософії.

Випускник Гарварду Семюель Севалл (*Samuel Sewall*, 1652–1730 pp.) працював у бостонській типографії, де він ознайомився з великою кількістю книг, трактатами, альманахами тощо. У 1700 році він написав трактат «Продаж Йосипа» (*“The Selling of Joseph”*, 1700 p.), виступивши проти работоргівлі та використовуючи образ Йосипа, сина Якова з Біблії, якого брати продали у рабство, автор намагається дослідити саму природу цього явища. Як і більшість філософів того часу він шукав аргументацію у Святому Письмі, торкнувся проблеми духовного спасіння рабів та звернувся до проблеми свободи. У першій частині трактату він стверджує, що всі нащадки Адама та Єви мають володіти однаковими свободами, дарованими Богом. Порівнюючи раба афро-американця з біблійним Йосипом, філософ, водночас, проводить паралель з самим Ісусом. Ця паралель відома і християнській теології: традиційно Йосипа порівнюють з Христом, що не могло залишитися непоміченим. У другій частині він обґрунтував неправомірність рабства, а у третій піддав нищівній критиці аргументи на користь рабства, які використовувались пуританами. Ці аргументи бралися з біблійної історії, де зазначено, що африканці є нащадками племені Хама, і з давніх часів були рабами, що є звичним для них способом існування. Традиційно вважається, що це був один з перших трактатів в історії ранньої американської філософії, який розглянув проблему рабства, та спробував раціонально аргументувати неправомірність цього явища та засудити його.

Зазначені факти свідчать про неприпустимий досвід рабства, який задокументовано не лише в історичних трактатах, але й в унікальних пам'ятках особистісних переживань. Ці книги дають змогу історикам, філологам та філософам дізнаватися більше про події минулого, про мову, про літературу афро-американців, а також про їхні ідеї, думки, переживання та судження. Автобіографії афро-американців колоніальної епохи, а також більш пізні літературні форми сприяли популяризації аболіціонізму та необхідності активізації діалогу щодо неприпустимості рабства як такого.

Загальний висновок про взаємодію культур європейських поселенців, корінного населення Америки та інших етнічних груп, які були як у рабстві, так і вільними людьми свідчить про те, що цей період є консолідацією культурних феноменів, які сприяли становленню нової національної самоідентифікації. Хоча християнська міфологія на початку існування колоній відіграла велику роль, з часом її позиції відходили на другий план. Особливо помітно це було за часів американського Просвітництва, коли видатні суспільно-політичні діячі, в дусі деїзму, критикували її. Своєрідна історична драма за участі різних культур у підсумку стала основою плюралістичного світогляду американця.

2.3. Демократичні та ліберальні настрої практичної філософії пуритан

Пуританізм колоніальної доби був неоднорідним, на тлі теократії та ригоризму з'являлися ліберальні та демократичні настрої. Опозицією по відношенню до губернатора Джона Вінтропа (*John Winthrop*, 1588–1649 pp.) та його вчення стали ідеї вільнодумця Роджера Вільямса (*Roger Williams*, 1603–1683 pp.). В результаті полеміки останній був вигнаний з колонії за власні переконання. Факт вигнання свідчив про непримиримість поглядів двох мислителів з діаметрально протилежними ідеями. Американський історик і громадський діяч Герберт Аптекер (*Herbert Aptheker*, 1915–2003 pp.) у своїй книзі «Історія американського народу. Колоніальна ера» (*"A History of the American People. The Colonial Era"*, 1959 p.) зазначив: «Вирішальне значення Роджера Вільямса полягає не у його унікальності, і не у вигнанні за його передові ідеї. Скоріш за все, воно полягає в органічному зв'язку цих передових ідей з його часом і місцем, про що свідчать практичні успіхи, яких він досяг за допомогою багатьох людей, які допомагали реалізувати ці ідеї. У цьому сенсі кар'єра Вільямса особливо висвітлює американську колоніальну історію» [96, p. 93]. Інший дослідник Вернон Луїс Паррінгтон (*Vernon Louis Parrington*, 1871–1929 pp.) у книзі «Основні течії американської думки» (*"Main Currents in American Thought"*, 1927, 1930 pp.) стверджує, що: «Як і у манерах й красномовстві пуританський сперечальник сімнадцятого століття в своїх інтелектуальних інтересах був сучасником та передвісником покоління пророків від його власних днів до наших... Будучи трансцендентним містиком, він був попередником Емерсона і школи Згоди, відкриваючи живого Бога любові в світі матеріальних речей; як умоглядний Шукач, він був предтечою Ченнінга та унітаріанців, відкриваючи надію на більш ліберальне суспільство на практиці неупередженості; будучи політичним філософом, він був попередником Пейна і французької романтичної школи, виявивши, що мета уряду полягає в турботі про республіку та згуртований соціальний зв'язок на принципі доброї волі. Демократ і християнин, покоління, до якого він

належить, ще не народилося, і все своє життя він залишався чужим серед людей... Він жив і мріяв про майбутнє, якого не мав бачити, мріяв принести людям небеса, до яких вони не були готові» [304, р. 62]. Сам же Р. Вільямс керувався відомим ще з античності принципом «*Amicus Plato, sed magis amica veritas*», що означає «Платон мені друг, але істина дорожча» (лат.). Цю фразу часто приписують Арістотелю, як парафразу з «Нікомахової етики» («*Ἠθικὰ Νικομάχεια*»): «І все ж, мабуть, і краще і належно задля порятунку істини відмовитися навіть. Адже хоч і те і інше дороге [нам], священний обов'язок (δσίον) - істину шанувати більше» (ориг. «*Τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρία γε τῆς [15] ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντων φίλοιν ὄσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν*») (1096a11–15) [2]. Американський мислитель погоджувався з цим висловом [410, р. 198], втім, він розрізняв істину філософів та релігійну Істину, стверджуючи, що філософи «знали Бога, принци природного знання, Платона, Сенеку, Арістотеля, але як щодо сповідання Бога, Божества над нами, в нас?..» [410, р. 241-242].

Біографія Р. Вільямса ретельно задокументована та вивчена, про що свідчить численна кількість книг, монографій, наукових статей. Його текстуальний спадок досліджується не лише американськими істориками та філологами, інтерес до релігійних та філософських поглядів батька-засновника прослідковується в усьому світі. Наприклад, дослідники Вільям Геммелл (*William Gammell*) та Ромео Елтон (*Romeo Elton*) детально описали життя філософа, приділивши увагу тим подіям, які на їхню думку вплинули на формування поглядів мислителя. Інший дослідник, упорядник мемуарів Джеймс Д. Ноулз (*James D. Knowles*) в свій час описав ідеї мислителя щодо природи людини та релігії. Не зважаючи на те, що релігійні, політичні, соціальні погляди Р. Вільямса ретельно досліджені, філософські погляди поставали джерелом аналізу дослідників не так часто. Інтерес до постаті

Р. Вільямса продемонстрували у своїх роботах Джон М. Баррі (*John M. Barry*), Дональд Скаггс (*Donald Skaggs*) [348], Тімоті Л. Холл (*Timothy L. Hall*) [204], Едвін С. Гаустад (*Edwin S. Gaustad, 1923–2011 pp.*) [195], а також Алан Е. Джонсон (*Alan E. Johnson*) [234] тощо, вони поглиблено дослідили життя та творчості Р. Вільямса, та його вплив на більш пізню американську історію. Окремо варто згадати Перрі Міллера (*Perry Gilbert Eddy Miller, 1905–1963 pp.*) [280] і його одне з найбільш обговорюваних досліджень, у якому він підкреслює домінування релігійного вчення над політичним. У ХХІ ст. важливою подією стала публікація книги Терези М. Бежан (*Teresa M. Bejan*) з провокаційною назвою «Проста ввічливість: незгода і межі терпимості» (*“Mere Civility: Disagreement and the Limits of Toleration”*, 2016 р.). Авторка пропонує читачам оцінити підходи до вивчення чотирьох, винесених у назву понять, порівнюючи погляди Томаса Гоббса (1588-1679), Джона Лока (1632-1704) та Роджера Вільямса (1603-1683), кожен з яких сформулював власну відповідь на питання про те, як люди мали б взаємодіяти. Книга вийшла під американськи вибори, що було на думку дослідниці дуже вчасним. Вона пропонує «просту» ввічливість Р. Вільямса застосувати для сьогоденних потреб, та демонструє, що «проста» ввічливість – це не просто «ввічливість», це вимога для важливих дискусій. Вона наводить слова Р. Вільямса, які влучно відображають характер роботи: «Без огляду на багатство релігій в одній нації, в одному графстві, в одній сім’ї, якщо люди будуть... по-справжньому цивілізованими, і чинити відповідно до правил Гуманності та Ввічливості; Сім’ї, міста, села та спільноти (не зважаючи на духовні відмінності) можуть процвітати» [108, р. 57]. Таким чином авторка підкреслює актуальний характер поглядів пуританського філософа.

Традиційно, мислителя Р. Вільямса вважають одним з найвидатніших діячів в історії Сполучених Штатів Америки. Будучи протестантським теологом, він став одним з перших в пуританізмі прихильників свободи віросповідання та відстоював ідеї розмежування церкви та держави. Розглядаючи філософські ідеї мислителя, можна визначити основні погляди

політичного, релігійного й гуманістичного характеру, яким відповідають ідеї секуляризації, віротерпимості та аболіціонізму, які втілилися у заснованій ним у 1636 році колонії Род-Айленд (*Rhode Island*). Історія свідчить, що після того, як Р. Вільямс був вигнаний з Колонії Массачусетської затоки, він оселився біля затоки Наррагансетт (*Narragansett Bay*), куди впадала річка Мошасак (*Moshassuck*). Це місце пуританський мислитель назвав «Провіденс». Існують оповідання, що побачивши місце для нової колонії, Р. Вільямс вигукнув: «Милосердне провидіння Боже!» (“*God’s merciful Providence!*”). Сам же американський філософ писав: «...це вільне і незаймане місце з усією повагою до провидіння Самого Святого та Єдиного Мудрого я назвав Провидінням» [410, р. 31]. У майбутньому колонія стала прихилищем для всіх вільнодумців, втікачів від релігійних переслідувань, а її засновник помалу перетворився з конгрегаціоналіста на ліберального лідера церкви американського баптизму. Характерною рисою для баптистів є впевненість в необхідності усвідомленого хрещення, позаяк такий важливий крок не може бути виконаний без належного розуміння процесу та всієї відповідальності. Враховуючи той факт, що пуритани ставилися до баптистів з характерною нетерпимістю, шлях зміни Р. Вільямса, на думку дослідника Роберта Дж. Торбета, як особистості видається інтригуючим [392]. В книзі «Баптистська теологія: чотири століття досліджень» (“*Baptist Theology: A Four-century Study*”, 2009 р.) відомий американський теолог Джеймс Л. Гарретт (*James L. Garrett*) прямо називає Р. Вільямса зачинателем баптистської теології в Америці. Дослідник зазначає, що «Баптистська теологія в колоніях Нової Англії розпочата життям та творами Роджера Вільямса» [192, р. 109]. Але, не зважаючи на те, що сам Р. Вільямс не зачисляв себе до жодної церкви, він будучи людиною дуже богобоязкою, не полишав молитов Богу. Погляди американського мислителя на природне право вибору релігії сприяли розповсюдженню баптизму в Новій Англії. Так, наприклад, критикуючи хрещення немовлят, Р. Вільямс акцентував увагу на невід’ємному праві вибору людини та наполягав на необхідності виконання цього обряду у свідомому віці.

Задовго до того, як філософ усамітнення Вільям Пенн (*William Penn*, 1644–1718 рр.) створив колонію квакерів Пенсильванію (*Pennsylvania*), Р. Вільямс вже надавав захист релігійним утікачам квакерам. Ввічливе ставлення до потреб різноманітних релігійних громад сприяло відкриттю в Род-Айленді першу в Тринадцяти колоніях синагоги. Також було дозволено поселитися католикам, яких не радо приймали на територіях інших колоній. Своєрідним виключенням з цього неписаного правила частково був Меріленд, де католиків наділяли правами. Несхожі культури, різні релігії, неоднакові світогляди перетнулися на берегах Північної Америки, через це розвиток колоній був негомогенним: на початку домінував характерний регіоналізм, притаманний поселенням Нового світу. У свою чергу Південна Америка історично відійшла іспанським колонізаторам, які під патронатом католицизму переважно силою, а не дипломатією прокладали шлях новим поселенням та містам. Етичні, естетичні та теологічні погляди іспанських колоністів переважно були стандартизовані догматичним вченням Ватикану, а ставлення до місцевого населення було неоднозначним: з одного боку, відчуваючи технологічну перевагу, вони винищували елементи супротиву, а з іншого – радо одружувалися з місцевими жінками, і ці союзи у породили особливий етос.

У Північній Америці Зовсім складалася інша ситуація, там не було єдиної колоніальної кампанії, натомість поселення зводилися не ревнителями офіційної церкви, а політичними та релігійними біженцями, утікачами від гонінь та ідеалістами. Пуритани панували в Новій Англії за чисельністю та ідеологією, квакери селилися здебільшого в середніх колоніях, на півдні оселилися, по-перше, ревнителі англіканства у Вірджинії, по-друге, католики у Меріленді [20, с. 10]. Відповідно і взаємини з індіанцями формувалися в кожній з колоній по-своєму, але всім було властиве або негативне ставлення з агресивними настроями, або прагнення християнізації місцевих. Відмінність полягала у тому, що пуритани ставилися до корінного населення вкрай негативно, квакери вирізнялися більш миролюбними поглядами, а католики під гаслом «Для більшої слави Божої» (*Ad majorem Dei gloriam*) несли слово Боже

поганам. Під час проповідування християнства серед індіанців, єзуїти на відміну від пуритан, не вимушували індіанців носити європейський одяг, також вони використовували методи, які підкреслювали пошану до традицій та культури корінних жителів. В Новій Англії до єзуїтів ставлення було ворожим, їм було заборонено перебувати на території Массачусетса, а про їхню невелику чисельність свідчить той факт, що у 1760 році в Тринадцяти колоніях було лише близько двох десятків єзуїтів [258, р. 47]. Початковий конфесійний плюралізм і регіоналізм англійських колоністів відрізнялися від колоніальних структур Іспанської Америки.

Відомо, що мислитель Р. Вільямс навчався у одній з найдавніших престижних чоловічих шкіл – Чартерхаус (*Charterhouse*), а також у коледжі Пемброк (*Pembroke College*), Кембридж (*Cambridge*), де він вивчав мови: латину, іврит, грецьку та французьку мови. Він був знайомий з англійський поетом, політичним діячем і мислителем Джоном Мільтоном (*John Milton*, 1608–1674 рр.). Духовний сан прийняв в англіканській церкві, але тяжів до пуританізму, через що не міг сподіватися на церковну кар'єру [191]. Через розчарування в церковній інституції наважується полишити з палігримами країну та відправитись до Нового Світу. Історик Елтон Ромео (*Romeo Elton*) відомий дослідник біографії та поглядів Р. Вільямса в своїй книзі «Життя Роджера Вільямса» (*“Life of Roger Williams: The Earliest Legislator and True Champion for a Full and Absolute Liberty of Conscience”*, 1852 р.) цитує губернатора Джона Вінтропа. Пуританський міністр так висловився про Р. Вільямса: «Серед пасажирів [Ліона - корабля з Бристоля до Бостона] був молодий міністр, благочестивий і ревний, з особливою вишуканістю, чий розум був філософського складу, і чиї думки були проявом сильної індивідуальності» [166, р. 14]. Ця висока оцінка пізніше зміниться з пошановання до радикальної неприязні, адже, Р. Вільямс мав власні погляди на фундаментальні християнські закони, що містяться в Біблії (особливо в Десяти Заповідях). Мислитель вважав, що такі приписи як заборона ідолопоклонства, шанування суботнього дня, чи навіть не поклоніння іншим богам, не є абсолютними, а

тому жоден земний суд не має право карати за їх порушення. Ці питання не можуть стосуватися держави, оскільки вона повинна налагоджувати лише суспільні відносини, а особисті переконання та вірування мають зостатися на розсуд кожної людини. Таким чином, Р. Вільямс утворює основні переконання: по-перше, релігійний та політичний сепаратизм, по-друге, секуляризм, по-третє, свобода віросповідання – всім цим поглядам характерний принцип редукції від незалежності релігійної та політичної до особистої.

Характерним для Р. Вільямса є бажання створити державу, у якій би питання вирішувалися більшістю голосів, такою більшістю, яка регулювала б лише громадські справи (*civil things*). Утопія мислителя була втіленням саду церкви, відділеного від пустелі світу (*garden of the church*) [408, р. 97]. В його ідеальній державі право голосу мало б надаватися разом з громадянством шляхом голосуванню голів сімей. Таким чином, держава Р. Вільямса набувала рис демократії, а громадянство та віросповідання розмежовувалися. На практиці, зовнішньо-політичні зв'язки колонії з корінним населенням формувалися в складних умовах, але сформовані Р. Вільямсом міцні дружні відносини викликали глибоку довіру серед індіанських племен, особливо з племенем Наррагансетт (*Narragansett people*). Добросусідські стосунки колонії з аборигенами не подобалися іншим колоніям, що спричинило конфлікт Массачусетсу, Коннектикуту та Плімуту з Род-Айлендом. В результаті конфлікту Р. Вільямс був змушений повернутися до Англії, щоб заручитися підтримкою та визнанням автономії свого міста. Все це сприяло появі у 1643 році в Лондоні однієї з найважливіших книг ранньої американської історії та філософії «Ключ до мови Америки» (*“A Key into the Language of America”*, 1643 р.). Її метою було сприяння поселенцям у комунікації з корінним населенням Америки, а для європейців вона давала змогу більш детально зрозуміти культуру та світогляд аборигенів. Ця книга була першим в історії подібним ґрунтовним дослідженням індіанської мови, у якій автор засвідчив безпосередньо критичний підхід до перекладу та порівняння слів, словосполучень та понять двох мов. Винятковою особливістю цього

дослідження є вихід за межі укладання словника, оскільки мислитель не обмежується винятково пошуком корелятивів, він намагається збагнути спосіб мислення індіанців. Не зважаючи на очевидну відмінність культур, Р. Вільямс продемонстрував існуючі подібності, охопивши всі сфери діяльності людини від першого привітання до поховання. Підґрунтям цієї невеликої за обсягом, втім, вагомої за змістом книги були записи, які філософ робив впродовж багатьох років. Всі тридцять дві глави цієї книги поділені за темами, які разом охоплюють аспекти життя аборигенів. Власне структура книги вже свідчить про те, що філософа не цікавить словник лише як словник, адже інколи Р. Вільямс дозволяє собі порівнювати колоністів та індіанців, і деінде це порівняння не на користь перших, оскільки другим, насправді, були притаманні більш душевні якості, як зазначає мислитель. Така ситуація склалася, на думку філософа, через те, що поселенці забули справжні християнські істини. Цей висновок став основою для його подальших розмислів, які мали на меті подолання багатовікових упереджень, що панували в світогляді європейців та поселенців. Отже, окрім теоретичної цінності, ця книга має ще й практичну значущість.

Мислитель Р. Вільямс називає «Ключ до мови Америки» своєрідним «імпліцитним діалогом» [407, XIV], тому що діалог, який міститься в тексті, має латентний характер. З часів Платона інтелектуальний діалог був зручною формою для філософського тексту, позаяк зіткнення різних поглядів породжують суперечку, а в суперечці народжується істина. З появою філософських трактатів діалог не зник, він видозмінився, і співбесідником автора став сам читач. Наявність діалогу зайвий раз підкреслює філософську природу тексту, що у випадку книги Р. Вільямса дозволяє переосмислити її сутність. У першому розділі «Ключа до мови Америки» мислитель аналізує способи привітання аборигенів: спочатку він описує як індіанців, так і англійців, доброзичливими з одного боку і загрозливими з іншого. Аналогічне ставлення свідчить про приховану загрозу, головним чином пов'язану з нерозумінням через брак інформації. Він підкреслює першу, на його думку,

відмінність – ім'я для індіанців має сакраментальне значення, імена мають велику вагомість під час привітання, а деякі люди в племені можуть бути взагалі позбавлені імені через, наприклад, провину. У той час, як поселенці не наділяють імена подібним значенням, вони не приділяють великої уваги не самим іменам, а святим, на честь яких їх було названо. Філософ акцентує увагу на шанобливому ставленні корінних народів Америки до природи, яка в очах індіанців є одухотвореною та містить приховані знаки, так, наприклад, вони спирають свою концепцію часу на спостереження руху Сонця і Місяця по небу. Подібні спостереження лягли в основу індіанського календаря, який складається з тринадцяти місяців, а не дванадцяти, як у поселенців. Що стосується релігії, філософ стверджує, що індіанці вірять в Бога, але, по-перше, їхній верховний Бог множиться на різних богів: «Вони вважають, що існує багато богів або надприродних сил з тілом людини: з пульсом, з серцем, з легенями тощо» [407, р. 127]. По-друге, для індіанців тварини, так само наділені божественними якостями. Відшукуючи схожості з європейською історією, Р. Вільямс зазначає, що у індіанців є свої царі, священники та пророки, за аналогією, як це було в царстві Ізраїлю. Правителі індіанців керують народом, їхні священники виконують богослужіння, а мудреці і люди похилого віку проголошують урочисті промови. Для Р. Вільямса все видається знайомим, в усьому він бачить спільну суть. Так, наприклад, він стверджує, що у індіанців є мудреці, які присвячують промови релігійним питанням, пращурам, природі тощо, і хоча він не проводить паралель з європейськими філософами, він вважає за необхідне підкреслити їхню важливу ролі в житті народу. Велика кількість спільних, на думку мислителя, рис наводить його на думку про спільну природу індіанців та поселенців. Цю думку американський мислитель аргументує, доповнюючи ідеї розділів трактату власними віршами: «Не пишайся англійською, твоїм народженням і кров'ю, // Твій брат Індіанець з народження – Хороший. // З однієї крові створив Його і Тебе Бог. // Мудрими, справедливими, сильними // ... // заново переконайся в своєму другому

народженні, інакше ти побачиш. // Небеса відкриті для диких індіанців, але закриті для тебе» [407, р. 127].

На думку філософа, індіанці застосовують поняття душі, що видається йому дуже інтригуючим, і він намагається вивести етимологію цього слова. Індіанське слово «Covwewonck», тобто душа, походить, на думку Р. Вільямса, від слова «Covwene», що означає «спати», бо індіанці вважають, що душа не спить на відміну від тіла. Після смерті їхні душі потрапляють в місце, подібне до неба, тільки їхні уявлення про нього значно відрізняються. Аналізуючи суспільне життя індіанців, філософ досліджує поняття справедливості і права та приходить до думки про необхідність виникнення держави: «Навіть самі дикі з синів людських в певний момент знаходили необхідність (для збереження себе, своїх сімей і майна) організувати себе в будь-яку форму правління» [407, р. 127]. Отже, держава на думку філософа, як це підтверджує приклад з індіанцями, виникає задля збереження індивіда і процес цей необхідний. Завершує свій трактат Р. Вільямс філософськими роздумами про життя і смерть, а на останніх сторінках читає молитву.

Невідомо, що Р. Вільямс міг знати про масштаби християнізації корінного населення Північної та Південної Америк. Почавши свою діяльність в Новому світі з проповідування християнства, мислитель змінив свої погляди на ситуацію одночасно з тим, як він все більше знайомився з чужою для нього, але такою унікальною культурою. Зрештою, релігійний плюралізм наводить Р. Вільямса на думку про те, що не існує справжньої релігії: «Не може існувати справжньої релігії, яка б вимагала зброї задля своєї підтримки» [408, р. 66] – наголошує мислитель у своєму трактаті.

У 1644 році Р. Вільямс видав найвідомішу свою книгу «Кривавий догмат переслідування за переконання» (*“The Bloody Tenent of Persecution, for Cause of Conscience, Discussed in a Conference between Truth and Peace”*, 1644 р.), у якій порушив питання співвідношення держави та церкви, згадуючи погляди Мартіна Лютера: «Подібна відповідь може бути дана Лютеру, якого Ви, безумовно, наслідуєте. По-перше, влада уряду громадянського магістрату не

поширюється далі, ніж на тіла людські та товари їхні, тобто на їхні душі; отже, він не може взяти на себе зобов'язання висувати закони душам і совісті людей. По-друге, Церква Христова не використовує руку світської влади, щоб примусити людей до віри чи до сприйняття істини, бо це має бути духовною зброєю, в якій християни мусять бути загартовані, а не замучені» [408, р. 66]. Його логічна аргументація, цитування та спростування ідей проти свободи віросповідання роблять цей трактат своєрідною апологетикою, а характерна риса діалогічної форми твору доводить філософський характер. Його аргументації характерне наведення тези та послідовне спростування її антитезою, такий детальний аналіз викриває помилки його опонентів, а найголовніше, наслідки цих помилок для людства. Визначальним опонентом цього філософського дискурсу був міністр Джон Коттон (*John Cotton*, 1584/1585–1652 рр.), якого мислитель вважав: «головним представником колонії і, дійсно, джерелом власних проблем» [167, р. 104]. Він критикує його погляди щодо баптизму, майже повністю цитує його тексти та знаходить контраргументи. Перерахувавши у вступі питання, які виникли у філософа щодо діяльності англійського парламенту, Р. Вільямс визнає, що окрім спасіння власних душ, парламентарям варто було б потурбуватися про тіла та душі людей, і, хоча на рахунку діяльності уряду численні перемоги, ще багато питань лишається невирішеними, одне з яких – свобода віросповідання. Він закликав парламент уникнути закидів у тому, що останній «...встановив правила сповідання живого, вічного і невидимого Бога, відповідно до якогось земного інтересу, нехай навіть з найвищих під Сонцем спонукань. Адже, як казав сер Френсіс Бейкон, людина розумна: “...ті, хто стверджують примус совісті”, керуються “власними особистими інтересами”» [408, XVIII]. Наводячи цитати британського філософа Ф. Бейкона (*Francis Bacon*, 1561–1626 рр.), він прагнув обґрунтувати той факт, що, захищаючи інтереси релігії, всі правителі захищають попросту власні переконання, отже, вони вимагають від підлеглих узгодження з їхньою совістю. Жодна релігія не може бути нав'язана примусово, незважаючи на святість справи, насилля не принесе добрих плодів, а все, як

свідчить християнська мудрість, пізнається за плодами. Важлива умова мирного співіснування людей полягає у віротерпимості, лише завдяки їй духовне та світське життя можуть мирно співіснувати в державі. Світська влада не має права втручатися в релігійне життя громадян, в життя віруючого може втручатися лише його церква, але вона не має права впливати на представника іншої конфесії чи релігії. Як вважає Р. Вільямс, інші релігії дозволені Богом, і Він ніколи не бажав, щоб люди несли Слово мечем, лише символічним мечем Духа. Але, знову ж таки, жодна людина не може знати божої Волі, все що лишається – це любити та молитися за ближнього свого. В цьому, як зазначає мислитель, проявляється толерантність та турбота. Використовуючи метафору корабля як нової країни в своєму «Трактаті», Р. Вільямс пише про пасажирів, і це «папісти та протестанти, євреї та турки» [408, III], і в тій новій країні ніхто не може нав'язувати щось один одному. Беззаперечно, ці ідеї вплинули на становлення американської національної свідомості, вони сформували образ громадянського суспільства Нового часу, в якому існує свобода совісті, панує секуляризм, народний суверенітет, демократія, і ці ідеї підхопили та продовжили американські просвітники (Т. Джефферсон писав про «стіну розмежування» (*a wall of separation*) між церквою та державою, використовуючи точно такий самий образ). Відомо, що в своїй особистій бібліотеці просвітник мав примірник Королівської хартії Род-Айленду (*The Rhode Island Royal Charter*) 1663 року, яка проголошувала свободи, у тому числі свободу віросповідання та права індіанців, а це, в свою чергу, було результатом політики Р. Вільямса [97, p. 292].

Оригінальний трактат 1644 року став, мабуть, кращою філософською працею Р. Вільямса, але він, зрозуміло, не був оцінений владою, тому багато примірників було спалено за велінням парламенту. Після прочитання книги Р. Вільямса, Дж. Коттон, якого в цій книзі критикував автор, відповів на захист своїх ідей книгою під назвою «Кривавий догмат, відмитий та відбілений у крові агнця» (*“The Bloody Tenant, Washed and Made White in the Bloud of the Lambe”*, 1647 р.). Назва трактату містила перефразовану назву книги Р. Вільямса, що

свідчить про посилення на джерело критики. На цьому діалог філософів не припинився і у 1652 році Р. Вільямс пише «Ще більш кривавий догмат завдяки зусиллям пана Коттона, відмитий та відбілений у крові агнця; чия дорогоцінна кров пролита разом з кров'ю його слуг...» (*"The Bloody Tenent Yet More Bloody by Mr. Cotton's Endeavour to Wash it White in the Blood of the Lamb; of Whose Precious Blood, Spilt in the Blood of his Servants; and of the Blood of Millions Spilt in Former and Later Wars for Conscience Sake, That Most Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience, upon, a Second Tryal Is Found More Apparently and More Notoriously Guilty, etc."*, 1652 р.). Вважається, що оригінальний «Трактат» вплинув на формування поглядів англійського філософа Дж. Лока. З дисертаційного дослідження Оуена Денніса Йейтса (*Owen Dennis Yeates*) під назвою «Толерантність до віри: Лок, Вільямс та витoki політичної толерантності» (*"Tolerating on Faith: Locke, Williams, and the Origins of Political Toleration"*, 2007 р.) стає зрозумілим, що філософські погляди Дж. Лока та Р. Вільямса багато в чому схожі: «Вільямс аналогічно розглядає раннє християнство як устрій при визначенні правильних відносин між церквою і державою. Вільямс і Лок не унікальні в цьому – Реформація була спробою очистити християнство від помилкових вірувань і практик, які нібито накопичилися впродовж століть, і у такий спосіб повернутися до більш чистої форми віри і поклоніння» [418, р. 343].

На думку Р. Вільямса, історично так склалося, що відому історичну постать імператора Костянтина помилково шанують як поборника християнства. Пояснюючи свої погляди мислитель зазначив, що імператор перетворив християнство з релігії інакомислячих, з релігії внутрішньої святості на державну релігію, а боротьбу з еретиками узгодив на законодавчому рівні. Тим самим він нівелював дух справжнього християнства, докорінно змінив суть релігії. Перетворивши християнство на державну релігію, він уможливив законні переслідування та утиски. Як і багато інших теологів, Р. Вільямс для пошуку доказів власної точки зору звертається до Святого Письма. Відповідь на свої запити він знаходить в притчі про кукіль. «Залишіть, хай разом обоє

ростуть аж до жнив; а в жнива накажу я женцям: зберіть перше кукіль і його пов'яжіть у снопки, щоб їх попалити; пшеницю ж спровадьте до клуні моєї» [6] (Від Матвія 13:30). Цей фрагмент демонструє, що пшениця символізує собою праведників, а кукіль – грішників. Втім, кукіль дуже схожий з пшеницею, і якби люди бездумно викорінювали його, вони могли б знищити й інших. Філософ у своєму трактаті стверджує, що необхідно пам'ятати, що Бог цією притчею не закликає карати грішників, бо можна випадково пошкодити одночасно і синів церкви. Якби Господь без розбору карав всіх грішників, то порушився б на землі весь лад життя і неминуче постраждали б і праведники. Інший доказ мислитель знаходить у вірші: «Залишіть ви їх: це сліпі поводитарі для сліпих. А коли сліпий водить сліпого, обоє до ями впадуть...» (Від Матвія 15:14). І вдруге Господь просить залишити у спокої, на цей раз фарисеїв, лишити разом зі своїми, можливо й хибними, втім власними поглядами.

Сам філософ виводить максиму, яка звучить так: «Але якщо язичники не можуть бути переможені словом, вони не мусять бути покарані мечем» [410, р. 21]. Для філософа очевидно, що насильницьке навернення є ще більшим гріхом, оскільки в новонаверненого сам акт не пробудить релігійного почуття, а, можливо, лише відштовхне. На думку Р. Вільямса, людина мусить сама себе шукати, як і шукати свій шлях й вірити відповідно до власних переконань. Характерними рисами філософської мови мислителя можна назвати ясність думки та строгість, як і більшість літератури колоніальної доби, вона не переслідує естетичної мети, вона має повчальний характер. Філософ закликає до дотримання етичних норм християнства, завдяки яким можна морально самовдосконалюватися, пам'ятаючи при цьому про тлінність буття.

У 2014 році американські вчені Браунського університету (*Brown University*) розшифрували раніше невідомі есеї Р. Вільямса. Дослідники закодованих есеїв Лінфорд Д. Фішер (*Linford D. Fisher*), Стенлі Лемонс (*J. Stanley Lemons*) та Лукас Мейсон-Браун (*Lucas Mason-Brown*) знайшли свідчення насильницького хрещення корінного населення Північної Америки шляхом обману. Дослідники Браунського університету розшифрували записи

Р. Вільямса, які були зроблені ним на полях книги «Есей про примирення відмінностей між християнами» (*An Essay Towards the Reconciling of Differences Among Christians*). Тексти були написані американським мислителем за допомогою його власного винаходу – знаків скороченого письма, через що багато століть залишалися нерозшифрованими. Спроби декодування книги робилися й раніше, втім вони були безуспішними до того, як математик Л. Мейсон-Браун не взявся за їх переклад. Спершу він провів статистичний аналіз використання знаків, а потім вивчив способи стенографії, які вивчав Р. Вільямс в юності в англійських школах. Як виявилось, у текстах філософ коментує сучасні йому медичні і географічні книги, а найбільший есей автора був присвячений питанням хрещення. Було виявлено, що американські індіанці піддавалися хрещенню шляхом насильства і обману, що суперечить месіанству [182]. Ці ідеї були надзвичайно революційними, особливо, якщо зважити на те, що інші письменники, проповідники, суспільно-політичні діячі переважно бачили в індіанцях лише дикунів. Багато в чому ці ідеї випередили свій час, вони суголосні ідеалам американського Просвітництва, яке ідеалізувало природу людини.

На думку В. Л. Паррінгтона, саме Р. Вільямсу, попри те, що його прогнали з колонії, майбутні покоління мають бути вдячні за демократичний устрій: «...демократичне вчення... зародилося в Коннектикуті і в Род-Айленді» [304, р. 25]. Важливо зауважити, що В. Л. Паррінгтон підкреслює значимість колонії, яку заснував Р. Вільямс для всієї історії американської держави.

Цитування Святого Письма, сентенції та натхненні проповіді – все це визначало світогляд перших поселенців в Новій Англії, життя яких було сповнене тяжкою працею та служінням Богові. Мистецтво існувало в колоніях лише з метою повчання та напучування. Особливі поетичність думки та сила повчального слова вирізняли відомого американського мислителя XVII-XVIII ст. Вільяма Пенна (*William Penn, 1644–1718 pp.*). Штат Пенсильванія названий на честь цього видатного політика, суспільного діяча та філософа. Життя та творчість відомого квакера й сьогодні активно досліджуються американськими

істориками, філологами, культурологами, політиками та богословами. Втім, варто зазначити, що філософські погляди мислителя залишаються поза увагою істориків філософії, попри те, що його ідеї вплинули на світогляд жителів не тільки Пенсильванії, але й здійснили вплив на інтелектуалів інших колоній в Америці. Як зазначив дослідник С. В. Руденко: «умовою розуміння загальнозначимої філософської ідеї є аналіз того контексту, в межах якого вона сформувалась» [50, с. 81]. Так, до прикладу, для широкого загалу В. Пенн відомий як автор афоризмів та житейської мудрості, але його високі ерудованість та талант створили унікальне актуальне вчення.

У середині XVII ст. розбудова колоній у Новому світі охопила майже все східне узбережжя Північної Америки. На півдні «Лондонська Віргінська компанія» активно розвивала першу, засновану у 1607 році, колонію «Вірджинія» (*Virginia*). Наступною була «Плімутська компанія» (*Plymouth Company*), яка заселила північні береги континенту. У центрі, на своєрідному перетині територій, оселилися різноманітні етнічні групи: англійці, голландці, німці, котрі і заснували Новий-Амстердам (*Nieuw Amsterdam*), відомий сьогодні як Нью-Йорк. Саме на цьому перетині виникла колонія під назвою Пенсильванія (*Pennsylvania*), названа на честь її засновника В. Пенна.

У XVII ст. в Європі релігійний діяч Джордж Фокс (*George Fox*, 1624–1691 рр.), який не поділяв поширених релігійних поглядів свого часу, заснував нову «Релігійну громаду Друзів» під назвою «квакери». Дж. Фокс відмовлявся вживати слово «церква», вважав, що Бога можна знайти не серед церковних стін, а у серці людини, і через це полюбляв молитися у саду як своєрідний перипатетик, що стало традицією квакерів. Дослідник Ричард Бауман (*Richard Bauman*) зазначає, що «мова була важливою особливістю зборів для поклоніння з перших днів квакерства» [106, р. 124]. Відомо, що квакери (*quakers*, дослівно – ті, що тремтять) використовували Біблію як путівник та мірило всього на світі, окрім цього вони також вважали, що слід керуватися власним «внутрішнім провідником» [368] у вирішенні всіх життєвих проблем. Філософсько-релігійні погляди квакерів сформувалися під впливом різних релігійних, політичних та

соціальних ідей та течій того часу: лютеранства, кальвінізму, німецького містицизму, пієтизму, пресвітеріанства, пуританізму тощо.

Освіту майбутній засновник колонії здобув в Англії, згодом навчався в коледжі Крайст-Черч (*Christ Church*), в Оксфорді (*Oxford*), де й ознайомився з класичною літературою. В своїй книзі «Вільям Пенн, Квакер та Піонер» (*“William Penn, Quaker and Pioneer”*, 1932 р.) професор Бонамі Добреє (*Bonamy Dobrée*, 1891–1974 рр.) описав життя та погляди В. Пенна у ранній період його життя та творчості. Молодий мислитель змолоду знаходив прихисток в усамітненні: «У мене не було родичів, схильних до настільки усамітненого та духовного способу життя. Я був дитиною-одинаком. Дитиною, схильною до роздумів, і я відчув божественну присутність» [157, р. 9]. Очевидно, що любов до читання та усамітнення сформували характер майбутнього мислителя, а квакери вплинули на його вірування. Духовні розвідки власного внутрішнього світу відкрили В. Пенну привабливість вчення квакерів. З 1668 року він входить до лав квакерів, разом з тим починає проповідувати. Результатом життєвих труднощів та етичних й релігійних розмислів стало написання вільнодумної роботи під назвою «Потрясіння основ, зведених на пісках» (*“The Sandy Foundation Shaken”*, 1668 р.), за яку його посадили за ґрати. Робота містила еретичні, на думку церкви, погляди про природу Бога та піддавала сумніву троїсту природу божої особистості, припустивши, що вчення про те, що «Він [Бог – Я.С.] Один як субстанція, та Три як іпостасі» може виявитися нічим іншим, як «фікцією». У першому розділі свого твору В. Пенн стверджує, що поняття Трійці занадто абстрактне, а на підтвердження цього аргументу він посилається на Новий Заповіт, на ті фрагменти, де йдеться про одного Бога, а не про Трійцю. Якщо кожна Іпостась в Трійці буде Богом, і Бог буде в трьох Іпостасях, отже, кожна Іпостась мусить містити у собі образ Трійці, а це у свою чергу, на думку філософа, множить Іпостасі з трьох до дев'яти, і так до нескінченності. Філософ переконаний, що «Один є Богом, і Бог є Одним» [311, р. 12]. Багатомісячне ув'язнення в Тауері (*Tower of London*) не змінило поглядів мислителя, ба більше, навіть у неволі він продовжував філософувати й написав

одну з найвідоміших своїх книг «Без хреста немає вінця» (*“No Cross, No Crown”*, 1669 р.). Для цього памфлету центральною ідеєю є можливість та навіть необхідність пошуку Бога в душі людини. В тексті автор згадує давньогрецького філософа Платона у компанії видатних мислителів давнини: «Мій пан Солон, мій пан Фокіон, мій пан Платон, мій пан Арістотель, мій пан Сципіон, мій пан Фабіус, мій пан Катон, мій пан Цицерон не фігурують в грецьких чи латинських оповіданнях, але вони були мудрецьми та героями великих імперій» [309, р. 136], здійснюючи аналіз спадщини античних філософів. На думку В. Пенна, потрібно реконструювати життя та ідеї відомих римлян, греків, які за століття до християн говорили про чесноти та безсмертя душі, та досліджувати вчення християн, які за століття стали шанованими авторитетами християнського світу. Першому філософу, одному з семи мудреців античного світу Талесу Мілетському (*Θαλῆς ὁ Μιλήσιος*, бл. 624–548 до н. е.) американський філософ приписує таку історію: коли Талес відповідав на питання про найкращий державний устрій, то давньогрецький мудрець сказав: «Це коли люди не є ні багатими, ні бідними», з чого можна зробити висновок про примат помірності, про золоту середину в усьому. Можна припустити, що такі погляди імпонували американському мислителю, оскільки відомо, що спосіб життя колоніста в його колонії був поміркованим. Інший античний філософ Пітагор (*Πυθαγόρας*, 570–497 до н. е.) на думку В. Пенна, вважав, що світ схожий на комедію, а справжні філософи є лише глядачами, що спостерігають це дійство. Легендарного скіфського мудреця Анахарсіса (*Ἀναχάρσις*, VII–VI ст. до н. е.), життя якого, згідно з епіграфічним написом, пов'язане з Ольвією, він назвав великим філософом: «Анахарсіс, скіф, був великим філософом; Крез запропонував йому великі суми грошей, але він відмовився від них. Ганнон зробив те саме, на що він відповів: “Мій одяг – скіфський килимок, мої черевики – твердість моїх ніг, моє ліжко – земля, моя приправа – голод; ти можеш прийти до мене, але ті дари, які так сильно поважаєш, даруй своїм громадянам”» [309, р. 136]. Про Анаксагора з Клазомен (*Ἀναξαγόρας*, бл. 500–428 до н. е.) він говорить, що той розвинув вчення про

Єдиного вічного Бога, а також заперечував божественність сонця, місяця та зірок. А найбільш релігійним та досвідченим філософом античності мислитель визнає Сократа (*Σωκράτης*, 469–399 до н. е.), який вчив, що чесна людина і щаслива людина – це одне і те ж, що кращий життєвий шлях – творити добро, що помірність має бути в усьому. Так само він описує певні відомості про життя та висловлювання і Платона, і Арістотеля.

У другій частині книги він здійснив ретельний аналіз філософського спадку західної цивілізації, починаючи зі свідчень великих вчених і добродесних персон серед язичників. Він згадує Талеса, Пітагора, Солона, Хілона, Періандра, Біаса, Клеобула, Піттака, Гіппія, Анахарсиса, Анаксагора, Геракліта, Демокрита, Сократа, Платона, Антисфена, Ксенократа, Біона, Демонакса, Діогена, Кратета, Арістотеля, Зенона, Сенеку, Епіктета та інших. Окрім огляду філософських поглядів та життя античних мудреців. В. Пенн приділяє увагу й християнським діячам, апостолам, проповідникам, святим.

Найважливішою ідеєю, на думку В. Пенна, яку сповідували квакери, була безумовна правдивість людини та особиста незалежність в думках і вчинках. Такі погляди формували його характер і визначили спосіб життя. Відомо, що у 1670 році помер батько В. Пенна і залишив синові чималий спадок, який той віддав на потреби громади квакерів. А отримане право на володіння територіями у Північній Америці визначило майбутнє філософа. Так релігійний мислитель усамітнення заснував в якості «притулку для вільнодумців» особливу колонію, яку назвали Пенсильванією (дослівно з латини перекладається як «Лісова країна Пенна»). Як зазначає дослідник Б. Добреє, В. Пенн спершу назвав місцевість «Новий Уельс» (*“New Wales”*), потім «Сільванія» (*“Sylvania”*), зрештою, король Карл II змінив назву на поетичну «Пенсильванію» на честь старшого Пенна [157, р. 120]. Подальший розвиток колонії був стрімким, проте неоднорідним. З Німеччини та Ірландії прибували десятки тисяч нових жителів, яких приваблювала політика релігійної толерантності та, звісно, безкоштовних земель, які роздавав В. Пенн. Пізніше він проголосить: «Сам Господь ... дарував мені (колонію), щоб зробити її

насінням (богообраного) народу» [177, р. 149]. Цей «народ» мав стати тим, що зараз американці називають «плавильним котлом», який би об'єднав різних людей, різні мови, різні погляди, різні традиції на шляху до формування єдиної нації. Поняття «плавильний котел» є монокультурною метафорою для гетерогенного суспільства, у якому різні елементи «плавляться разом» у спільну культуру задля однорідного суспільства. Термін є семантично близьким поняттю «Міста на пагорбі». У 1845 році Ральф Волдо Емерсон написав у своєму особистому журналі про Америку як про утопічний продукт культурного і расового змішування у «плавильному котлі». [255, р. 3-14].

А для цього необхідно було створити, надрукувати та поширити практичні настанови, які би допомогли у реалізації плану В. Пенна.

Текстуальна спадщина філософа досить велика, налічує більше ста робіт теологічних, етичних та політичних за змістом. На території своєї колонії мислитель В. Пенн намагався створити нове правове етичне суспільство, у якому влада походила б від народу, від окремої, наділеної розумом особистості.

На думку дослідника Річарда С. Данна (*Richard S. Dunn*) можна віднайти спільні та відмінні риси у вченні Дж. Вінтропа та В. Пенна: «На перший погляд, релігійний ідеалізм Пенна та його бачення ідеального устрою суспільства в Америці є подібними до світоглядних настанов Вінтропа. Насправді вони обоє обіцяють святий експеримент; обидва пропонують побудувати “місто на пагорбі”. Але, звичайно, відмінності в мові та намірах є суттєвими... Вінтроп попереджає, що потрібні будуть надзвичайні зусилля, оскільки у колоністів штату Массачусетс відбулася сутичка з ворогами: їх десять проти тисячі. Пенн набагато оптимістичний щодо майбутнього і вважає, що Бог благословить Пенсильванію своїм “добрим провидінням”. Вінтроп – бойовий полководець, закликає своїх солдат об'єднатись у дисципліновану єдність. Пенн – доброзичливий власник, рекламує свою нову колонію як особливо привабливу і пропонує надзвичайні умови для кожного, хто доєднається до його задуму» [161, р. 2]. Ці два мислителя уособлюють собою відмінності в поглядах пуритан з одного боку, та квакерів – з іншого. Так, наприклад, Вільям Пенн не прийняв

ідею первородного гріху, до якої звертався Дж. Вінтроп, натомість повірив у потенційну досконалість людини. Так само він відкинув переконання Дж. Вінтропа щодо беззаперечного авторитету старозавітного бога, натомість вірив у загальні братство та мир. Ідеї Дж. Вінтропа щодо однорідної спільноти однодумців, відокремлених від грішників, не імпонували В. Пенну, адже останній прагнув створити неоднорідне суспільство, відкрите для людей різних релігійних переконань та походження. Будучи пацифістом, він мав намір жити в мирі з індіанцями, тоді як Дж. Вінтроп вбачав в корінних американцях ворогів. «Можливо вперше серйозні внутрішні проблеми того, як вів справи Вінтроп проявилися в 1634–1637 роках, коли він був при владі. Саме в цей період Роджер Вільямс був вигнаний за ідейні розбіжності» [161, р. 2].

Будучи власником земель, В. Пенн вважав своїм обов'язком обмежити не тільки свою владу, але й владу своїх нащадків. Результатом його усамітнення стала книга «Деякі плоди книги автор звертається до читача зі словами: «...я надаю для вас цей посібник, цей плід усамітнення, що є своєрідним вченням, яке не всім до вподоби, хоча ніщо не вчить нас краще, ніж самотність. Деякі частини цього посібника є результатом серйозних роздумів, інші – спалахами ясності, написаними для особистого задоволення, і опублікованими для допомоги людям» [310, р. 15]. Свої розмисли філософ починає з аналізу невігластва (*ignorance*) як явища, стверджуючи, що багато людей приходять в цей світ та покидає його так і не позбавившись невігластва. Для В. Пенна важливою характеристикою людини є майже сократична вимога самопізнання, оскільки, як вважає мислитель, люди вивчають науки, освоюють практики, схильні цікавитися проявами людської культури, але через це втрачають інтерес до самих себе. Тут філософ використовує поширене за часів перших колоній порівняння людського тіла з будівлею чи оселею для душі та розуму. Геометрія та архітектура відігравали важливу роль у світогляді колоністів, будучи, мабуть, найголовнішими та вельми необхідними науками. Освіта, на думку В. Пенна, мусить бути спрямована не на виховання вчених, які багато розмовляють про речі відірвані від життя, а на те, як бути людьми. За такої

схеми, важливе не стільки знання, скільки розуміння природи речей. Від природи людина має хист до вивчення механіки та фізики, це проявляється в потребі дитини гратися речами, тому, на думку мислителя, слід зосередитися на розвитку природних здібностей людини (*Natural Genius*). Знання граматики та риторики, як і вивчення мов, слід залишити для того віку, коли з дитини виросте знавець природи, справжній натураліст. Риторика, як наука, на думку філософа, по своїй суті є нейтральною, втім, її досить часто використовують задля зла, або власної користі, а не заради загального блага.

Пошук істини наводить В. Пенна на думку, що її природа укорінена в мові, бо, по-перше, сам філософ закликає завжди казати правду, тобто бути абсолютно чесним, по-друге, двозначності призводять до хиби та непорозуміння, а всяка неправда – до пекла. Істинне знання є справжньою скарбницею для В. Пенна, а розум є вмістилищем цього знання, тому той, хто володіє знанням буде корисним для інших. При цьому філософ розрізняє знання (*knowledge*) та судження (*judgment*) та переконаний у тому, що більшу корисність приносять саме знання. Так само і науки (для перших колоністів характерною рисою було ототожнення наук та мистецтв терміном “*Art*”) цінують за корисністю. До прикладу, у 227 параграфі зазначає, що давньогрецький філософ Сократ свою науку (філософію) заснував на практиці [310, р. 63]. Тому В. Пенн застерігає колоніста, аби той в спекулятивних розмислах не відривався від реальності, а зосередився на буттєвих проблемах та дослідженнях природи дійсності.

Всю природу В. Пенн поділяє на кілька рівнів, перший з яких – «Небесний світ» (*The Heavens*), який населяють святі мешканці, другий та третій рівні – це Земля (*Earth*) та Вода (*Waters*) з різноманітними істотами. «Світ містить мітки, залишені Творцем, ці знаки помітні всюди та зрозумілі дітям мудрості... Врешті-решт, якщо людина є покажчиком або конспектом світу, як стверджують філософи, нам залишається виключно добре себе читати, щоб розуміти» [310, р. 24]. Оскільки Бог постає для протестантів непізнаваним, розум безсилий перед його величчю, і лише інтуїтивне споглядання, на думку

філософа, допомагає відчутти його близькість. Оскільки людина, це книга природи, то пізнаючи людину, можна пізнати Світ. Використовуються англійські слова «Index» та «Epitome», що в цьому випадку у сукупності слід розуміти як «книгу» або «конспект».

Мислитель розкриває своє етичне вчення, розглядаючи поняття гріху та доброго вчинку. Свій аналіз філософ починає з розгляду поняття гордості (*pride*), яке притаманне людській натурі. В світі нема нічого, що належало б людині, тобто все, на думку мислителя, є власністю Бога та походить від Нього, а, отже, все, чим володіє людина – це дари Бога, які вимагають певних зобов'язань. У цьому питанні В. Пенн погоджується з поглядами Дж. Вінтропа, який так само зазначав, що всі багатства належать виключно Богові. Розмежовуючи поняття «цінувати» (*to estimate*) та «дорожити» (*to value*), філософ стверджує, що людина не знає як оцінити роль творця в своєму житті, оскільки не знає, як насправді Ним дорожити. Аналізуючи ці два поняття, приходимо до висновку, що перший термін є синонімічним зі словосполученням «визначати ціну», яке має очевидний прагматичний характер, другий ж термін, у свою чергу, ближчий до етичних понять. Автор намагається донести свою думку до поселенців, які живуть на отриманих землях, і які знають ціну праці, але інколи забувають про дорожіння дарами Творця. Якби людина прагнула пізнати себе, вона подивилася би на свої примітивні знаряддя для здобуття їжі та порівняла б їх з дуже складним органами власного організму, які перетравлюють їжу та забезпечують обмін речовин по всьому тілу. Подібне порівняння неякісної людської культури з неймовірними божими творіннями має, на думку мислителя, допомогти людині прийти до ідеї шанування Бога та його генія й могутності. Втім, людська природа суперечлива, і замість того, щоб прагнути підкорятися Творцеві, людина прагне підкоряти інших людей. Вона добре дбає про власне тіло, але про душу свою не дбає взагалі, вона рада, як іронічно підкреслює В. Пенн, запрошувати знатних гостей до свого будинку, але буває байдужою до Бога. Такі погляди і дії викликають в людині гордість, яка напряду пов'язана з

невіглаством, і хоча людина, коли молиться промовляє «Хай буде воля Твоя», насправді бажає реалізації власної волі [310, р. 29].

Поняття розкоші В. Пенн критикує, адже люди, коли прикрашають власні будинки, коли насичують тіло кращою їжею, душу свою залишають голодною. Невідповідність можливостей та потреб заважає людському щастю, а це означає, що щастя у людських руках. Порада філософа полягає у тому, щоб зменшити власні бажання, для того, щоб вони відповідали потребам, і врешті-решт, це призведе до благополуччя людини. До нещастя призводить і розчарування (*disappointment*), втім, філософ вбачає у цьому не негативну, а позитивну роль. Оскільки, усвідомивши, що особистісні невдачі, це, насправді, не зло, а благо, людина зможе відчуті покірність (*resignation*) Богові. Критикує мислитель нарікання (*murmuring*) та осуд (*ensoriousness*), шанує милосердя (*charity*), ощадливість (*frugality*) та щедрість (*bounty*).

Відомо, що квакери активно практикували терапію важкою працею, але вони не відмовлялись від лікарських засобів, на відміну від деяких інших протестантських конгрегацій, у цьому проявляється турбота як по відношенню до душі, так і до тіла. Скупість не притаманна друзям, а дружба – справжнє задоволення, яке може мати людина. Особливе значення поняття дружба проявилось у назві першого міста колонії. Коли В. Пенн заснував поселення, він вирішив дати йому грецьку назву «*Φιλαδέλφεια*», що означає «Місто братської любові». В цьому місті в Залі Філософії (*Philosophy Hall*) регулярно проводять засідання Філософського товариства (“*American Philosophical Society*”), заснованого видатним просвітником Бенджаміном Франкліном (*Benjamin Franklin, 1706–1790 pp.*). Справжній друг, на думку філософа, завжди говорить відверто, радить правильно, допомагає радо, ставиться терпляче, захищає сміливо, все це є якостями (*qualities*) справжнього друга, які описує В. Пенн у 111 параграфі [310, р. 29].

Мислителю притаманно дотримуватися своєї «золотої середини». Так, наприклад, у порадах щодо будь-яких вчинків В. Пенн радить бути обережним, але не здаватися підозрілим, бути активним, але не скаженим, бути

терплячим, втім, не байдужим. Завдячуючи таким поглядам, квакери створили Пенсильванію фінансово успішною колонією, вони вірили в те, що життя має бути ощадливим, економним, вони були проти легковажності і марнотратства. Відомо, що задовго до того, як Б. Франклін почав видавати свій «Альманах бідного Річарда» (*“Poor Richard’s Almanack”*, 1732–1758 pp.) В. Пенн висловив своєрідний девіз обачливості та здорового економічного глузду: «Збережений пенні, це зароблений пенні» [101, р. 60]. Його поглядам характерне звеличування простої, але корисної роботи (*labour*): праця в саду (сад для квакера має важливе значення), домашня робота, робота в полі, праця ремісника, все це є важливим вкладом в загальну справу.

Мислитель визнає дуалістичну природу людини, розуміючи, що тіло і дух потребують різних підходів для вивчення та турботи. Звертаючись до внутрішнього світу людини, В. Пенн використовує поняття розуму (*mind*) та душі (*soul*). Перше стосується інтелектуальної сфери та пізнання, друге має справу з вірою та етикою. Одним з найважливіших плодів усамітнення є думка про необхідність внутрішньої та зовнішньої дисципліни (*discipline*) та виважених цінностей. На думку філософа, у цьому відмінність між людиною та твариною.

В своєму відомому посланні до дітей «Плоди батьківської любові» (*“Fruits of a Father’s Love: Being the Advice of William Penn to His Children, Relating to Their Civil and Religious Conduct Written Occasionally Many Years Ago, and Now Made Publick By a Lover of His Memory”*, 1726 p.) В. Пенн пише: «Я обрав мову Святого Письма; яка дана нам Святим Духом, Духом істини і мудрості, яка не потребує особливого мистецтва, але спрямована на розуміння. Тим не менше, благословенний принцип, вічне слово, яке я промовив до вас, і яке є те саме, що світло, дух, благодать й істина, вперше були світлом Пітагора, божественним розумом Анаксагора та добрим духом Сократа, принципами Тімея, богом в людині Гієрона; вічним, невимовним і досконалим принципом істини Платона; творцем і батьком всіх Зенона; і коренем душі у Плотіна. Всі їхні вчення про вічне Слово не потребують вишуканих слів. Внутрішній Бог Гієрона, Пітагора,

Епіктета і Сенеки; геній Сократа і Тімея; світло і Дух Божий Платона; божественний принцип в людині Плотіна; божественна сила і розум Філона...» – ось з чиїми творами радить молоді ознайомитися американський філософ [308, р. 60]. Будучи ознайомленим з творами античності, та натхненим християнською аскезою, В. Пенн високо цинив усамітнення як шлях та умову внутрішнього пізнання. Давньогрецька любов до мудрості чи християнська молитва потребують того, що греки називали «ἀναχωρεῖν εἰς εαυτόν» – «вихід в себе». В книзі французького історика античної філософії А.-Ж. Фестюжєра (*André-Jean Festugière*, 1898–1982 pp.) «Особиста релігія греків» (*“Personal religion among the Greeks”*, 1954 p.) йдеться про одну історію (Аналіз пасажу з Бенкету (175ab)), коли Сократа запросили на вечерю, але на півдорозі він, несподівано «піддавшись своїм думкам», відстає. Його кличуть, втім, він прагне усамітнитися, помислити наодинці ἀναχωρεῖν εἰς εαυτόν (гр. Уйти в себе) [84, с. 92]. На думку Сократа душа мусить вчитися заглиблюватися в себе, йти всередину назустріч істині. Так само і В. Пенн впевнений у користі практики усамітнення.

Після смерті В. Пенна уряд Пенсильванії поступово змінився з релігійного на світський. Втім, багато юридичних, політичних та освітніх нововведень В. Пенна прижилися: наприклад, школа квакерів у Філадельфії, сьогодні відома як «Чартерна школа Вільяма Пенна» (*William Penn Charter School*, або *Penn Charter*), яка була заснована у 1689 р. Відомо, що Вольтер (*Voltaire* або *François-Marie Arouet*, 1694–1778 pp.) високо оцінив Пенсильванію як єдиний уряд у світі, який поважає права людей. Спадком В. Пенна цікавилися і американські просвітники, такі як Б. Франклін, Т. Пейн (*Thomas Paine*, 1737–1809 pp.), батько якого був квакером. Філадельфія В. Пенна продовжувала процвітати, вона стала центром торгівлі, науки, медицини, політики та філософії. Філософські ідеї В. Пенна багато в чому випередили свій час, його теоретичні погляди і практичні настанови лягли в основу розвитку окремої колонії. Обізнаність у античній літературі, у християнській теології роблять мислителя унікальним представником інтелектуальної історії Америки.

Колоніальна епоха характеризується різноманіттям діаметрально протилежних світоглядних позицій перших колоністів: від релігійної фанатичності пуритан (ідеї Джона Вінтропа щодо поєднання церкви та держави, винятковості Америки, де обрані розбудують нове Царство Боже «Міста на пагорбі») до боротьби В. Пенна за свободу віросповідання та до Р. Вільямса з його свободою віросповідання та ідеями щодо відміни рабства, що супроводжувались подальшим ідеологічним розколом протестантського руху. Основною проблематикою даного періоду стали питання релігійного спрямування, пуританської моралі, проблем освіти, яка перебувала під впливом церкви, та питання суспільно-політичного устрою.

Колоніальний період історії філософської думки колоніальної епохи представлений великою плеядою видатних мислителів: священник та публіцист Натаніель Вард (*Nathaniel Ward*, 1578–1652 pp.), який написав «Звід законів про свободи» (*“The Body of Liberties”*, 1641 p.); Джон Коттон (*John Cotton*, 1584/1585–1652 pp.), автор праці «Шлях церков Христа в Новій Англії» (*“The Way of the Churches of Christ in New England”*, 1645 p.); захисник християнської віри Томас Гукер (*Thomas Hooker*, 1586–1647 pp.), який написав «Огляд суми церковної дисципліни» (*“A Survey of the Sum of Church Discipline”*, 1648 p.); автор «Кембриджської платформи» Джон Нортон (*John Norton*, 1606–1663 pp.), відомий такими роботами: «Дискусія про страждання Христа» (*“A Discussion of That Great Point in Divinity, the Sufferings of Christ”*, 1653 p.), «Серце Нової Англії надірване богохульством нинішнього покоління» (*“The Heart of New England Rent by the Blasphemies of the Present Generation”*, 1660 p.); Коттон Матер (*Cotton Mather*, 1663–1728 pp.), один з найвідоміших богословів колоніальної епохи, автор таких праць: «Дива незримого світу» (*“The Wonders of the Invisible World”*, 1693 p.), «Великі діяння Христа в Америці» (*“Magnalia Christi Americana, or The Ecclesiastical History of New England”*, 1702 p.), «Християнський філософ» (*“Christian Philosopher”*, 1721 p.); Ричард Матер (*Richard Mather*, 1596–1669 pp.); Вільям Бредфорд (*William Bradford*, 1590–1657 pp.); Томас Шепард (*Thomas Shepard*, 1605–1649 pp.); Мері Дайер (*Mary*

Dyer, 1611–1660 pp.); Енн Дадлі Брадстріт (*Anne Dudley Bradstreet*, 1612–1672 pp.); Чарльз Мортон (*Charles Morton*, 1627–1698 pp.); Майкл Вігльсворт (*Michael Wigglesworth*, 1631–1705 pp.); Джон Вайс (*John Wise*, 1652–1725 pp.) та ін.

В листопаді 1620 року пуританами, які були британськими переселенцями і заснували британське поселення в Новому світі, було підписано важливий для історії Сполучених Штатів Америки документ – «Мейфлаверівську угоду». У цьому унікальному документі мова йшла про святу місію пілігримів: «здійснивши, в ім'я Господа Бога і в ім'я поширення християнської віри, на честь нашого короля та країни, подорож з метою заснування першої колонії в Північній частині Вірджинії, урочисто і зі взаємної згоди перед Господом Богом і один перед одним» – поселенці зобов'язались об'єднатися в «громадянський політичний союз для встановлення більш досконалого порядку та збереження і здійснення вищезазначених цілей» [119, р. 6]. На підставі цього документу, батьки-пілігрими намагались «створювати такі справедливі і засновані на принципі всезагальної рівності закони, постанови, конституції й обов'язки, які будуть найбільш відповідними інтересам загального блага колоній» [119, р. 6]. Лідерами колоній ставали освічені теологи, юристи, економісти, які формували панівні світоглядні орієнтири в поселеннях, їхні роботи з теологічної, правової, культурної проблематики мали значний вплив на формування інтелектуального середовища в Новому світі. Так, один із засновників, а пізніше губернатор Колонії Массачусетської Затоки (*Massachusetts Bay Colony*) Дж. Вінтроп прагнув втілити свої ідеї ідеальної держави, яку він назвав «Містом на пагорбі», цитуючи Нагорну Проповідь: «Ви світло для світу. Не може сховатися місто, що стоїть на вершині гори» (від Матвія 5:14) [6]. Мислитель залишався на позиціях суворого дотримання приписів пуританської віри, звеличуючи її та намагаючись на цій основі створити нове суспільство. Так, в проповіді «Зразок християнського милосердя» (*“A Model of Christian Charity”*, 1630 р.), в якій було проголошено основні світоглядні настанови та устрій майбутньої колонії, Дж. Вінтроп опирався на ідеї поклоніння Всемогутньому Богові. Колоністи

Нового світу, вважали себе обраними Богом для особливої місії – побудови кращого світу. Мислитель Дж. Вінтроп закликав до любові, єдності та милосердя, які були визнані основними пуританськими ідеалами. Також він став на позиції ствердження цінності кожного члена колонії незалежно від його соціального статусу та економічного становища. Основами устрою колоністів було названо «реальну любов християн один до одного», об'єднання пуритан «узами любові» та визнання того, що вони «благословенні Богом заради створення кращого світу» [202, р. 10-15]. Відповідно, Дж. Вінтроп намагався створити нове суспільство, якому характерна теократія, відносна свобода та легітимізована соціальна нерівність.

Ідеї британського протестантського теолога та громадського діяча Р. Вільямса, якого також можна назвати одним з найвидатніших перших колоністів поряд з Дж. Вінтропом, лягли в основу принципу «свободи віросповідання», який підтримував свободу вибору чи зміни віросповідання, і навіть свободу відмови від віросповідання. Разом з тим, Р. Вільямс критикував положення Дж. Вінтропа про домінування потреб громади над індивідуальними потребами та про обов'язкову приналежність кожного колоніста до єдиного пуританського віросповідання. Так, саме Р. Вільямс є автором дослідження мови індіанців «Ключ до мови Америки» (*“A Key into the Language of America”*, 1643 р.), яке стало посібником для вивчення мови корінних американців. Автор висвітлив основи вірувань та звичаїв корінних жителів, їхнє розуміння світоустрою. Саме в даній роботі він аргументував свої переконання про те, що природа не знає різниці між європейцем та американцем. Отже, Р. Вільямс став одним з перших учасників руху за відміну рабства та став на захист корінних американців, адже «з однієї крові Бог створив Його, і Тебе, і Всіх, як мудрих, як справедливих, як сильних особистостей» [407, р. 53]. Свобода віросповідання, на думку британського протестанта, є природним правом кожної людини, і відповідно філософ прагнув відділитись від Англіканської Церкви. Держава не повинна нав'язувати людині її вибір віросповідання, примусове поклоніння

нав'язаним ідеалам. Філософ заперечував державне втручання в питання дотримання єдиного віросповідання, закликавши до терпимості.

Так, одні філософи прагнули влади світської, як, наприклад, В. Бредфорд, Дж. Вінтроп, інші прагнули влади духовної, і, як було зазначено, таким захисником влади Христа став Томас Гукер (*Thomas Hooker*, 1586–1647 pp.). Він отримав освіту в Кембриджі (*Cambridge*), у своїх поглядах був більш радикальним пуританином. Він вважав, що пуритани не до кінця очистили віру від згубних ідей католицизму, пов'язаних з розкішшю та ідолопоклонством. Т. Гукер певний час переховувався та, врешті-решт, переїхав до Америки. Його талант проявився у читанні проповідей, які послідовники записували та друкували у невеличких книгах. В Новій Англії, де проповідь була ядром питаннями Т. Гукера стали отримання душею благодаті та очікування кари небесної тими, хто не долучився до істинного шанування Бога. Метафізика душі потребувала практики спасіння, тому він визначив шлях порятунку, який полягав глибокому смиренні та готовності прийняття блага. Перрі Міллер (*Perry Gilbert Eddy Miller*, 1905–1963 pp.) в своїй книзі «Пуритани» [284] (*“The Puritans”*, 1938 p.) реконструює погляди Т. Гукера, стверджуючи, що людина через певні механізми припиняє бачити гріх, який мусить бути побаченим. І ніхто не живе без гріха, всі люди є грішними перед обличчям Бога. Не звертаючись до понять та абстракцій, Т. Гукер готує свої проповіді живою мовою, багатою на приклади, порівняння та метафори. Наочність та живе спілкування, а не театральність, яка на думку пуритан була притаманна католицизму, мають слугувати спасінню. Задля наочності проповіді колоніального періоду ставали переказами подій або притчами. Феномен притчі полягає у її універсальності, зрозумілості, вона не передбачає глибокої рефлексії. В притчі зазвичай все має чітко виражений характер, інколи з різкими поворотами сюжету. Ці повчальні розповіді стали настільки популярними в Новій Англії, що часто люди втрачали свідомість від уявлення проголошених проповідником картин. Відомо, що Джонатан Едвардс (*Jonathan Edwards*, 1703–1758 pp.), філософ та проповідник епохи Великого Пробудження

у 1741 року проголосив проповідь «Грішники в руках розгніваного Бога», яка була настільки образною, що налякала слухачів можливими карами, та припускають, що дехто навіть знепритомнів. Притча у свою чергу може бути інтерпретована, для поглиблення розуміння її змісту. Варто згадати притчі у Євангелії, де традиційно після оповіді Христа учні просили пояснити їм зміст тієї чи іншої притчі. Окрім зображення мук, з якими зіткнеться грішник, Т. Гукер намагається викликати відразу до всього мирського, піднімаючи емоційну напругу як словом, так і аргументацією. Подібні ідеї та практики ми знаходимо у роботах багатьох проповідників цього часу. Одним з них був Т. Шепард, який також народився в Англії, так само як і Т. Гукер, який був його родичом, закінчив Кембридж (*Cambridge*). Втім, він відрізнявся від проповідників поміркованим характером, але, як і вони, вірив у власну місію. Його проповіді увійшли до збірника «Притча про десятьох незайманих» (*“The Parable of the Ten Virgins”*, 1660 р.), у яких він описує Нову Англію як сонячну країну, де всі живуть у мирі й злагоді, де різні церкви співіснують, не знаючи ворожнечі. Але за всіма перевагами помічаються і вади. Так, наприклад, колоністи, на думку Т. Шепарда вже не так старанно моляться, що вже відсутній колишній духовний порив, а турбота про спасіння є чимось само собою зрозумілим: «Чи не поснули ми? Що означає це затьмарення людських умів? Що за вир дивних поглядів, що (подібно мухам) кинувся до ран в людських головах і серцях ... ці сні контрастують з істиною. Що вони означають, якщо люди не сплять? По-перше, п'яні мирські мрії. По-друге, золоті мрії про благодать; що всі ці речі сприяють наближенню благодаті, тоді як вони руйнують благодать; що немає благодаті святих, немає благодаті у Христі, немає людської природи, ні обіцяних свідчень про благодать, ні закону, що послужить правилом тим, хто сподобився благодаті...» [381, р. 174]. Цими мухами є ідеї, які вважалися пуританами еретичними. Своїм завданням Т. Шепард вважав не боротьбу з еретиками, а повернення до справжнього християнства, а для цього потрібні були зміни. У «Щирому перетворенні» (*“The*

Sincere Convert”, 1640 р.), мислитель Т. Шепард розглядає шість «божественних принципів»:

- Бог існує в славі;
- Бог створив людство в благословенному стані;
- Чоловіки і жінки жалюгідні через власне падіння;
- Ісус Христос є єдиним Спасителем;
- Лише з великими труднощами невелика кількість людей врятується, а решта – прямують до власної погибелі.

Сам процес порятунку теж має послідовні кроки: це, по-перше, засудження гріху (*Conviction of sin*), по-друге, розкаяння за гріх (*Compunction for sin*), по-третє, самоприниження (*Humiliation or self-abasement*), по-четверте, сама віра (*Faith*) [334, р. 62]. Врятовані люди зобов'язані жити «життям любові» за «правилом морального закону» Старого Заповіту, особливо дотримуватися Десяти Заповідей. Ці погляди наочно ілюструють світогляд окремої частини вкрай набожних пуритан.

Але існували й ті, хто не погоджувався з деякими положеннями цієї доктрини. Так, наприклад, Анна Гатчінсон (*Anne Hutchinson*, 1591–1643 рр.) сповідувала ідеї, які не були схвалені пуританським духовенством колонії. Вона виступала проти релігійних авторитетів та за права жінок. Родом з англійського міста Альфорд (*Alford*), переїхавши до Америки, вона прагнула нового життя, але духовна ситуація в колоніях видавалась їй неприйнятною, такою, що ставить букву вище за любов. Як зазначає авторка книги «Жінки в американській історії» (*Women in American History*”, 1919 р.) Грейс Гамфрі (*Grace Humphrey*, 1882–1961 рр.), критикуючи духовенство у відсутності благодаті, А. Гатчінсон отримала у відповідь звинувачення у антиномізмі (ἀντι – проти, νόμος – закон), що означало ігнорування законів Старого Заповіту. У її випадку, вона вважала, що Боже одкровення може служити спасінню так само як і Біблія. Ситуацію загострив суд, рішенням якого А. Гатчінсон вигнали з колонії. Цей суд над інакомислячою людиною, яка відстоювала свої переконання, подібно до сократівського суду, сам викрив свою упередженість

та відсутність тієї любові, якої не бачила в міністрах А. Гатчінсон. Про неї Г. Гамфрі писала: «Розумна жінка, блискуча, можливо нескромна в своїй критиці міністрів. Життя Анни Гатчінсон було дивною сумішшю святості і конфлікту, доброти і розбрату, з трагічним кінцем. Вона довго боролася ... за релігійну терпимість і за свободу думки й мови, за свободу совісті, за справжню демократію в релігії» [228, р. 30].

Дж. Вінтроп, який і звинувачував Анну в ересі, в своїх щоденниках написав: «Одна пані Гатчінсон, член Церкви Бостона, жінка гострого розуму і сміливого духу, принесла з собою дві небезпечні помилки: 1. Що людина Святого Духа живе вже прощеною. 2. Що жодне освячення не може бути доказом нашого прощення» [414, р. 195]. На відміну від А. Гатчінсон, пуритани переживали, боялися та були невпевнені у можливості спасіння. Те, за що її критикує Дж. Вінтроп, це ідея того, що добрими справами можна заслужити спасіння, але пуританам це видавалося неможливим. Жодними благими діяннями не можна заслужити Царство Небесне, тому що Бог, по-перше, не торгується, а по-друге, Він, і лише Він знає, хто з людей буде врятований. Небезпека для пуританина була в самих думках про спасіння, оскільки вони були схожі на пиху. Занадто велика впевненість у власне спасіння є поріддям горділивості, а отже, будь-який вчинок задля власного спасіння, за такою логікою, веде до гріха, він не наближує до Бога, а радше навпаки. Аналізуючи це, Т. Шепард приходять до думки, що чим менше ми віримо у власне спасіння, тим ближчими ми до нього стаємо. Тому для пуританського світогляду характерною ідеєю було не досягнення особистий порятунку, а відчуття власної приреченості, не порятунок громади, а виконання Божої місії.

Висновки до Розділу 2.

В колоніальну епоху панування пуританського світогляду закладається основа майбутнього американського менталітету, національної особливості. Пуританське суспільство вдало асимілювало християнські ригористичні

погляди з життєвими настановами практичної філософії. Наприклад, відомий французький філософ Жак Марітен (*Jacques Maritain*, 1882–1973 pp.) в своїй роботі «Розмисли про Америку» (*“Reflections on America”*, 1958 p.) аналізує свої погляди на природу відмінності між європейцями та американцями та перш за все його цікавлять питання доброчинності та ввічливості. Для Європи, на думку філософа, бути доброю людиною означало бути наївною, для Америки ж бути доброю людиною означало бути такою, на яку можна покластися, тобто беззаперечно допомагати іншим людям. Прагнення американців до кращого життя можна помітити в усіх сферах життя, навіть, на думку філософа, в такій дрібниці як усмішка. Будучи засмученим та наляканим жахіттями Другої Світової війни, Ж. Марітен помітив посмішки американців, про які пізніше написав: «Прекрасно розуміючи, що це чиста ілюзія, щось ірреальне, ... я раптово усвідомив значення цього символу, ... був вражений елементарним і глибоко вкоріненим почуттям людського братерства, яке існує в країні і приховане за такою посмішкою ... почуттям євангельського походження – співчуття до людини, бажання зробити для неї життя більш терпимим» [262, p. 91].

У другій половині XVII ст. в світогляді пуритан відбуваються суттєві зміни, про що свідчить зміст проповідей та повчальних настанов. Проповіді, які пророчили «новий Ханаан», змінилися на проповіді пасеїстського характеру з тугою за минулим. Покоління батьків-засновників відходило у минуле і почуття нереалізованості все більш ставало актуальним. Поступово «Місто на пагорбі», про яке проповідував Дж. Вінтроп, і яке було засноване попередніми поколіннями, повертається до статусу тієї «пустелі» про яку писав В. Бредфорд. До цього образу «пустелі» звертається пуританин Семюель Денфорт (*Samuel Danforth*, 1626–1674 pp.) в проповіді «Доручення в пустелі» (*“Errand into the Wilderness”*, 1671 p.), де він говорить про переосмислення ролей батьків та нащадків. Як зазначає автор проповіді: «Причина полягає в тому, що серйозний розгляд благодаті і милосердя Бога у вільному і ясному прийнятті Євангелія і Царства Божого є особливим засобом переконання людей в їх дурості і

збоченості, в недооцінці того ж самого і освяченим засобом для відновлення їх прихильності до нього» [148, р. 9].

Ідеї Дж. Вінтропа визначаються суспільно-політичною, релігійною та етичною проблематикою. Проповіді, щоденники, тексти філософа стали безцінним джерелом для дослідників ранньої американської філософії. Основні філософські погляди Дж. Вінтропа сформувалися в умовах пуританізму, але й сам мислитель визначив пуританський світогляд. Проголосивши американський народ богообраним, він започаткував ідею *американської винятковості*, яка пояснюється втручанням Бога у святу місію пуритан. *Любов і чесноти* визначають ставлення до комуні та багатства, закликають чинити добро завжди і всюди, як вчив Господь. Примат переваги потреб більшості над меншістю привів до ідеї *комуналізму*: відмінність між людьми та їхнім матеріальним статком виправдовуються наявністю вищої мети. Суворий ригоризм, розуміння приватної власності як основи колективного багатства, цінності кожної окремої сім'ї, потреби більшості та беззаперечна любов до Бога визначили основні риси утопічного міста на пагорбі.

Філософські погляди Р. Вільямса містять ідеї заборони втручання держави в особисте життя людини, оскільки людина відповідальна за дотримання заповідей лише перед Богом, а втручання держави у питання особистого життя та політики видається йому неприпустимим. Квінтесенцією цієї тези є історична метафора, яку використовував філософ: справжнім ворогом християнства насправді є імператор Костянтин, оскільки зробив його державною релігією, а не Нерон, який катував та страчував християн. Так само справжнім ворогом християнства Р. Вільямс вважав конгломерат церкви та держави, оскільки, чим тісніше вони співіснують, тим ближчою до загибелі є християнська віра. Характерною рисою філософських поглядів мислителя можна назвати антропоцентризм: людина вважається самодостатньою та незалежною особистістю, вільною від упереджень та наділеною правами. Ці погляди лягли в основу руху за заборону рабства в Тринадцяти колоніях. У заснованій Р. Вільямсом колонії поширювалися ідеї, відповідно до яких

держава та церква мусять бути розділеними, а також повинна панувати релігійна свобода. Завданням будь-якої держави філософ вважав підтримку громадського порядку та справедливості.

Якщо ригоризм Джона Вінтропа (*John Winthrop*, 1588–1649 рр.) був прямою протилежністю ліберальним поглядам Роджера Вільямса (*Roger Williams*, 1603–1683 рр.), то погляди В. Пенна займають певну серединну позицію, діалектично поєднуючи в собі сильні сторони ідей попередників.

Те, що починалось як місія святих людей змінилося історією мирських подій, які сприймалися як покарання. Оскільки свята історія не реалізується, то мусить бути причина цього і цією причиною може бути, на думку пуритан, лише людський гріх. Необхідність повернутися до основ пуританського світогляду спричинила перехід до нової епохи в історії американської філософії, яка знаменувала собою Велике Пробудження.

Розділ 3. РЕЦЕПЦІЇ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ЕМПІРИЗМУ В ПЕРІОДИ ВЕЛИКОГО ПРОБУДЖЕННЯ ТА ПРОСВІТНИЦТВА

3.1. Рецепції баркліанства та проблема свободи волі

На шляху до виникнення в Північній Америці професії філософа історія американської філософської думки мала добу так званого Великого Пробудження (*Great Awakening*). Ця епоха визначалася суперечливістю у настроях та поглядах: в цей час співіснували ідеї, з одного боку, необхідності повернення до ідеалів пуританізму батьків-засновників, а з іншого – в цей період американська філософська думка набуває свого розвитку і вступає в дискусію з європейською.

Ця епоха характеризується розквітом творчості філософа Семюеля Джонсона (*Samuel Johnson*, 1696–1772 рр.) та його послідовників, які продемонстрували можливість співіснування глибокої релігійної віри з критичним науковим мисленням. Незадоволені падінням релігійної віри мислителі прагнули подолати машинальне виконання релігійних ритуалів, сухість молитви та підміну моралі. Все це було результатом розчарування нездійсненими мріями розбудови міста на пагорбі.

Як зазначають дослідники Сідней Алстром (*Sydney E. Ahlstrom*, 1919–1984 рр.) та Девід Холл (*David D. Hall*) в своїй книзі «Релігійна історія американського народу» (*“A Religious History of the American People”*, 1972 р.): «...врівноважений та рутинний формалізм, у якому емпірична віра була реальністю лише для декількох» [90, р. 287] – став визначальним поштовхом до змін. Колоніальне життя поступово вирівнялося, стабілізувалося, обриси майбутніх штатів почали проявлятися. В цей період було засновано Принстонський університет (*Princeton University*) та Дартмутський коледж (*Dartmouth College*), а неприйняття атеїстичних настроїв Європи визначило риси американського Просвітництва. На зміну батькам-засновникам прийшли їхні нащадки, які народилися в Америці і не знали іншої батьківщини. Серед цих мислителів панували різноманітні погляди, разом вони створили строкате

інтелектуальне середовище консервативних ідей та вільнодумства, це було покоління, в якому зародилася ідея незалежності. Мислитель Коттон Мазер (*Cotton Mather*, 1663–1728 pp.) був нащадком впливової американської родини, його дід Річард Мазер (*Richard Mather*, 1596–1669 pp.) проповідував в дусі пуританської думки Томаса Гукера (*Thomas Hooker*, 1586–1647 pp.) та Томаса Шепарда (*Thomas Shepard*, 1605–1649 pp.). Його батьком був відомий пуританин, президент Гарвардського коледжу (*Harvard College*) Інкріз Мазер (*Increase Mather*, 1639–1723 pp.), ім'я якого пов'язане з полюванням на салемських відьом. Ця родина є прикладом зміни ідеалів, поглядів та цінностей від одного покоління до іншого. Якщо Р. Мазер прагнув, як і Джон Вінтроп (*John Winthrop*, 1588–1649 pp.), побудувати «Місто на пагорбі», вірив в ідеали пуританізму, в напередвизначеність, у важливість букви закону, то І. Мазер, хоча й продовжував справу батька й дотримувався кальвінізму батьків-засновників, від створення «Нового Ханаану» перейшов до критики тих, хто його не звів. Його пророцтва про наближення страшного суду закликали до очищення душ та аналізу власної гріховності. Згодом він виправдовував це покоління, прирівнюючи його у статусі до батьків-засновників, вважаючи його «охоронцями Нового світу». Разом з тим, К. Мазер був ще й онуком Джона Коттона (*John Cotton*, 1585–1652 pp.), який брав участь у суді над Роджером Вільямсом (*Roger Williams*, 1603–1683 pp.) та Анною Гатчінсон (*Anne Hutchinson*, 1591–1643 pp.). Подібно до філософів попередників К. Мазер так само вів щоденники, де у вигляді духовної автобіографії викладав свої ідеї. Характер його поглядів був чимось середнім між змістом «Щоденника» Дж. Вінтропа, якого цікавила перш за все історія, та «Щоденника» Т. Шепарда, який був сповнений внутрішніх переживань. На сторінках свого щоденника автор описав власні слабкості, зізнання у гріхах, цілі, встановлені завдання, сподівання та прагнення. Унікальний характер його поглядів уможливив співіснування суворого кальвінізму з елементами раціоналізму, результатом його розмислів став видатний трактат «Великі діяння Христа в Америці» (*"Magnalia Christi Americana"*, 1702 p.) [143]. Як і батько, він виступав у

проповідях з різкою критикою пращурів та сучасників за безрезультатність пуританського задуму. Відчуваючи свою особливу місію в очищенні християнської віри, К. Мазер вважав себе знаряддям Бога, а робота «Великі діяння Христа в Америці» мала продемонструвати життя видатних колоністів, які творять історію Америки своїми героїчними духовними вчинками. Справедливо зазначити, що ця книга є своєрідним підведенням підсумків цілої епохи «Пуританізму» XVII ст., на зміну якій прийде нова епоха, яка згодом отримає назву Великого Пробудження XVIII ст.

Відлуння європейського раціоналізму в цей період сягнуло Америки, втім, було прийняте з обережністю. Наприкінці XVII ст. в колоніях налічувалось три коледжі разом з Гарвардським. На початку XVIII ст. було відкрито ще два, а до середини століття їх було вже десять. Історія американських університетів розпочиналася з формування коледжів, у яких навчання проводилося в релігійному ключі, але, водночас, викладали в них фізику, математику, медицину та право, за аналогією до середньовічних університетів. Для ознайомлення студентів з роботами античних поетів, риторів й ораторів, а також філософів необхідні були знання стародавніх мов, тому окремо вивчали латину та давньогрецьку. Університети були укоріненні в життя громад, а також у систему університетів, що сприяло поширенню знання. Задля захисту від нових «небезпечних» ідей на керівні посади обирали претендентів із консервативними поглядами. Навчання в університетах було престижним, вищу освіту важко було отримати, це зайвий раз свідчить про ідеал освіченої людини, який існував в колоніях, та про піднесення ролі Просвітництва. Якщо у суспільно-політичній сфері ситуація між колоніями та Європою була напруженою, для поселенців цього часу було характерне піднесення національної свідомості над колоніальною, то в духовній сфері зв'язок з метрополією був тісним. В Америці поселенці читали книги й газети з Англії, цікавилися новинами, подіями, явищами, які визначали життя за океаном. Деяким колоністам поталанило стати членами одного з найстаріших наукових товариств Європи – Лондонського королівського товариства з розвитку знань

про природу (*The Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge*). Один з членів цього товариства Ісаак Ньютон (*Sir Isaac Newton*, 1643–1727 pp.) став знаним і в Америці, де його роботи вивчали представники американського Просвітництва та представники Великого Пробудження. Його фундаментальна робота «Математичні начала натуральної філософії» (*Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, 1687 p.) познайомила світ з його формулюванням закону всесвітнього тяжіння, а основи класичної механіки докорінно змінили уявлення про природу. Англійською мовою робота була перекладена Ендрю Моттом (*Andrew Motte*, 1696–1734 pp.) у 1727 році, втім, латинські видання виходили ще майже ціле століття, оскільки латина ще залишала за собою право бути мовою науки.

Дослідники ранньої американської філософії, а особливо філософії пуританізму, сходяться у думці про те, що С. Джонсон став взірцем та своєрідним родоначальником професійної філософії в Америці. Його роботу «Начала філософії» (*Elementa philosophica*, 1752 p.), присвячену дослідженню гносеологічних проблем та основ моралі, вважають однією з перших філософських робіт американської філософії. Власне традиція дослідження спадщини філософа у вітчизняній історико-філософській науці є нетривалою. Пов'язано це, перш за все, з відсутністю перекладів як самих робіт автора, так і критичної літератури, присвяченої філософським поглядам мислителя. В американській історіографії постать С. Джонсона ґрунтовно досліджена: наукові розвідки Джозефа Елліса (*Joseph John Ellis*) [165], релігійна історія Сіднея Алстрома (*Sydney E. Ahlstrom*, 1919–1984 pp.), Девіда Холла (*David D. Hall*) [90] та ін. Філософський спадок освітянина був ретельно вивчений Г. В. Шнайдером (*Herbert Wallace Schneider*, 1892–1984 pp.), який здійснив переклади робіт філософа з латини англійською та уклав доробок філософа у збірки.

Майбутній видатний філософ, педагог, лінгвіст, дослідник С. Джонсон народився 14 жовтня 1696 в американському містечку Гілфорд (*Guilford, New Haven County*), Коннектикут (*Connecticut*). Дослідник життя та творчості

С. Джонсона Джозеф Елліс зазначає, що у «віці чотирьох років [С. Джонсон – Я.С.] знав англійську мову, через рік володів івритом ... читав напам'ять уривки зі Святого письма» [165, р. 1-3]. У віці 13 років вступив до Колегіальної школи (нині Єльський університет), де вивчав протестантську теологію Йоханнеса Воллеба (*Johannes Wolleb*, 1589–1629 рр.) та Вільяма Еймса (*William Ames*, 1576–1633 рр.), філософію Петра Рамуса (*Petrus Ramus*, 1515–1572 рр.), Френсіса Бейкона (*Francis Bacon*, 1561–1626 рр.) та Джона Лока (*John Locke*, 1632–1704 рр.), фізику й астрономію. У 1717 році отримав ступінь магістра, але, будучи ще студентом, С. Джонсон почав викладацьку кар'єру тривалістю шістдесят років. Він надихався філософськими поглядами Вільяма Волластона (*William Wollaston*, 1659–1724 рр.), Джорджа Барклі (*George Berkeley*, 1685–1753 рр.) та ін. Результатом його інтелектуальних пошуків стало заснування коледжу в провінції Нью-Йорк (попередник сучасного Колумбійського університету), у якому він обійняв посаду президента коледжу. Він став ключовою фігурою американського Просвітництва, вплив якої на формування академічної філософської думки є безсумнівним.

Одночасно з кар'єрою викладача він почав роботу над працею «Синопис натуральної філософії» (*Synopsis Philosophiae Naturalis*), про яку історик філософії Г. В. Шнайдер писав, що та мала стати квінтесенцією всього, що «пуританський розум міг знати про натуральну філософію» [335]. Але філософ вирішив інакше: рукопис було перероблено та покладено в основу енциклопедії «Технологія або технометрія» латиною (*Technologia Sive Technometria or Ars Encyclopaedia, Manualis Ceu Philosophia; Systema Liber Artis*, 1714 р.). Це було систематичне вивчення всіх доступних С. Джонсону знань: «Джонсон завершив рукопис 11 травня 1714 року, а трохи згодом у примітках на полях зробив запис від 11 листопада 1715 року: “Я був повністю змінений новим вченням” – тут він має на увазі логіку і філософію Джона Лока» [284, р. 30]. Вектор його поглядів змінився, коли меценат Єремія Даммер (*Jeremiah Dummer*, 1681–1739 рр.) подарував Єльському університету філософську бібліотеку, яка містила роботи Ф. Бейкона, Дж. Лока, І. Ньютона та ін. Перший том чотиритомному видання

«Семюель Джонсон, президент Королівського коледжу: його кар'єра та праці» (“*Samuel Johnson, President of King's College: His Career and Writings*”, 1929 p.) упорядник Г. В. Шнайдер присвятив автобіографії філософа, з якої ми дізнаємося про погляди мислителя щодо «інтелектуального скарбу», який він порівняв з «повінню», котра наповнює порожні розуми. Наступні роки С. Джонсон викладав студентам філософію Дж. Лока, фізику І. Ньютона, астрономію М. Коперника, медицину, біологію і навіть вперше в американському коледжі – алгебру. Філософ став першим американцем, який отримав ступінь магістра в Оксфорді у 1722 році. За актом ренегатства та переходу з конгрегаціоналізму до англіканства криється докорінна зміна у філософському світогляді, оскільки деякі постулати були піддані переосмисленню: концепція первородного гріха (*original sin*) та тотальний детермінізм (*predestination*), які диктували кальвіністи, змінилися на ідеї прагнення щастя (*pursuing happiness*) та свободи волі (*freewill*).

У 1729 році до Америки приїздить відомий філософ Дж. Барклі, який потоваришував з С. Джонсоном, на деякий час останній став його учнем, та палким прихильником. Відомо, що листування філософів було тривалим, обговорюючи філософські проблеми переважно ідеалістичного характеру. Варто зазначити, що «Трактат про принципи людського знання» (“*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*”, 1710 p.) був прочитаний С. Джонсоном ще до знайомства з автором, а під час зустрічі ірландець подарував цілий корпус власних робіт, до яких входять такі відомі як «Досвід нової теорії зору» (“*An Essay towards a New Theory of Vision*”, 1709 p.), «Три розмови між Гіласом і Філонусом» (“*Three Dialogues between Hylas and Philonous*”, 1713 p.) та ін. Результати дослідження філософського спадку Дж. Барклі та інших відомих європейських філософів відобразились на сторінка численних робіт американця.

У 1731 році С. Джонсон опублікував есей «Вступ до вивчення філософії, який демонструє загальне уявлення про всі мистецтва і науки» (“*An Introduction to the Study of Philosophy, exhibiting a General view of all the Arts and Sciences*”,

1731 р.), у якому поділив філософські науки на раціональну філософію (*rational philosophy*), натурфілософію (*natural philosophy*) та філософію моралі (*moral philosophy*). А у 1743 році С. Джонсон доопрацював свій есеї у вигляді підручника під назвою «Вступ до вивчення філософії» (*An Introduction to the Study of Philosophy*, 1743 р.). На початку есею мислитель надає наступну дефініцію: «Філософія - це вивчення справжньої мудрості або вивчення істини і права, щоб досягти справжнього щастя. Або це може бути визначено [інакше – Я.С.]. Прагнення до справжнього щастя в Знаннях про речі, якими вони є насправді, або в дії, або у використанні відповідно до цього Знання» [236, р. 2].

С. Джонсон розкриває значення всіх трьох гілок філософії:

1. Раціональна філософія досліджує власне Я, людський розум як вмістилище ідей та процес пізнання, або проблему істини розуму.

2. Натурфілософія досліджує істини об'єктивного світу, тобто всі чуттєво дані тілесні природні об'єкти, у яких проявляється воля Бога.

3. Моральна філософія спрямовує до власного Я, але до душевного рівня, вона відповідає на питання про те, що таке душа, хто володіє душею, а також задається питаннями про Бога, і того, як слід чинити в цьому світі, щоб досягти вищого Блага.

Результати цих розмислів лягли в основу своєрідних правил досягнення щастя, оскільки мислитель впевнений, що все живе тією чи іншою мірою прагне щастя. Здійснюючи зазначений поділ, С. Джонсон наслідує, як він сам зазначає, Дж. Лока та його ідеї описані в роботі «Досліди про людське розуміння» (*An Essay concerning Human Understanding*, 1690 р.): ідею про три великі галузі інтелектуального світу. Безумовно цікавою та вдалою видається система класифікації наук, яку пропонує філософ, а його система є однією з перших філософських систем в ранній американській філософії.

На думку С. Джонсона, структуру раціональної філософії складають три науки, а саме: 1) логіка як мистецтво мислити або мистецтво думки, 2) граматики, яка є мистецтвом говоріння, 3) риторика, тобто мистецтво переконання. «Це три великі Сфери інтелектуального Світу, *toto Caelo*

цілковито різні та відділені одна від одної, як містер Лок справедливо називає їх в своєму *Досвіді про людське розуміння*. Так само, як і Платон звик ділити свою філософію... З того, що було сказано, ясно, що все наше Щастя і, отже, вся Філософія полягають у вдосконаленні наших Раціональних сил і здібностей у спогляданні речей» [236, р. 8].

Натурфілософія, або натуральна філософія, вивчає природні феномени (*phaenomena of nature*), які поділяються на природні об'єкти, створені Богом, та об'єкти, створені людиною, але відповідно до законів природи. Цю галузь філософії мислитель називає соматологією або доктриною тіл, до її складу входять математика та механіка, фізика та астрономія, які, відповідно, вивчають небеса та землю.

Моральна філософія вивчає світ моральних проблем, філософ пише: «...я визначаю моральну філософію у більш широкому сенсі, ніж як зазвичай її розуміють, як лише знання про “правила поведінки” або “моральні практики”, це ще також знання про “моральний обов'язок”» [236, р. 8]. Отже, існують дві частини моральної філософії; перша – спекулятивна, друга – практична. Перша вчить всіх істин морального світу, друга з них виводить правила нашого обов'язку.

На погляди С. Джонсона вплинув і платонізм у тому вигляді, у якому він викладався в Англії XVIII ст., та тому, як він асимільований американською філософією. Платонізм в поглядах мислителя знайшов своє втілення в визначені природи як мистецтва, або техніки Бога. Він наводить такі визначення: «1. Мистецтво це ідея, що втілюється та є спрямованою еургахія; 2. Ідея це плоть (матерія) мистецтва; 3. Ідея це зразок речі; 4. Ідея зображується і шляхом зображення направляє еургахія в дії; 5. На якій ґрунтується форма мистецтва; 6. Об'єкт і мета ідеї – еургахія; 7. Річ є об'єктом в тій мірі, в якій вона залучена в процес розкриття; 8. Мета, в тій мірі, в якій вона направляється засобами розкриття; 9. Еургахія – це упорядкована процедура або ж дія агента; 10. Ми мусимо розглянути чинного носія, об'єкт, слідство і складові частини еургахія; 11. Дія є чинним носієм тоді, коли вона створює наслідки, що

впливають з ідеї; 12. Той об'єкт матеріальний, до якого діючий носій і його еургахія мають відношення; 13. Ефект, вироблений агентом і його еургахія відповідно до ідеї, є *euprassomenon*, який є зробленим ділом; 14. Складових частин, або факторів еургахія є дві: генерація та аналіз; 15. Генерація є тим, що передбачає перехід від простих частин до композиційної суми, яку вона становить; 16. Аналіз є упорядкованим регресом від композиції до простих частин, на які вона може розкластися; 17. Де закінчується генерація, починається аналіз, і це становить благо для всіх *generalia*.

Отже, існує три або чотири речі, необхідні для будь-якого *euprassomenon*: (1) Мистецтво, або ідея – щось, що представляє його і підпорядковане йому, (2) Дія, яка є наслідком ідеї, (3) Добра справа, яка здійснюється і направляється, (4) Щось, на що спрямована ця справа, що може бути матеріалом, з якого дія виводить наслідок, пов'язаний з ідеєю» [336, р. 63-65].

Еургахія - мистецтво правильно виконувати функцію, про яке йдеться в «Спогадах про Сократа» (*“Ἀπομνημονεύματα”*) Ксенофона. В філософських поглядах щодо поняття ідеї С. Джонсон поєднає характеристики ідей Платона, з одного боку, та вчення про ідеї Дж. Лока, з іншого. Також помітний вплив поглядів Дж. Барклі. Особливо добре це демонструє пасаж: «Існують архетипи чуттєвих ідей, що існують поза нашим розумом; але тоді вони мусять існувати в якомусь іншому розумі і бути ідеями такими ж, як наші; тому що ідея може бути подібною лише до ідеї; і ідея завжди має на увазі саму її природу, ставлення до розуму, який сприймає її, або, в якому вона існує. Але тоді ці архетипи або оригінали та спосіб їх існування в цьому вічному розумі мають повністю відрізнитися від їх існування в наших умах; так само, як Його існування відрізняється від нашого: в ньому вони мусять існувати, як в первісному інтелекті; в нас тільки за допомогою відчуттів і уяви; і в Ньому, як оригінали; у нас тільки у вигляді слабких копій; таких, які Він вважає доцільними для спілкування з нами, згідно з такими законами і обмеженнями, які він встановив, і такі, які є достатніми для всіх цілей, що стосуються нашого благополуччя, в яких зацікавлені тільки ми. Отже, наші ідеї не можуть бути

інакше названі образами або копіями архетипів у вічному розумі, ніж наші душі, які, як кажуть, є образами Його» [237, р. 3].

Поступовий відхід від рамізму та інтерес до платонізму та емпіризму визначили поле філософських інтересів С. Джонсона. Разом з тим він прагнув своїми ідеями принести користь суспільству. У листі до Бенджаміна Франкліна (*Benjamin Franklin*, 1706–1790 pp.) він стверджує: «... Я завжди дуже хотів, якби було можливо, зробити свій внесок у розвиток освіти в країні... зокрема, представляю його [трактат - Я.С.] на ваш розсуд, мій любий друже, тільки якщо ви думаєте, що варто приділити час прочитання цього твору. Якщо все-таки він буде надрукований, я буду радий, якщо ви знайдете дефекти в ньому, або підкажете що-небудь, що може зробити його більш зрозумілим і корисним. Я тільки додаю, що якщо б це було в якійсь мірі придатне для друку і може бути надруковано, то коли б у мене було кілька друкованих примірників моєї етики з деякими розширеннями і правками, то я вірю, що міг би реалізувати тут понад 100 його екземплярів» [373, р. 477–478].

Американський філософ намагається систематизувати результати свої здобутків, пропонуючи таблицю, у якій класифікував філософські дисципліни свого часу (див. Додаток А. табл. 1).

Стає зрозуміло, на кого у своїх поглядах опирався С. Джонсон. Так, наприклад, до раціональних філософів він зараховує античних риторів на кшталт Марка Фабія Квінтіліана (*Marcus Fabius Quintilianus*, 35–100 pp.), Діонісія Галікарнаського (*Διονύσιος*, 60–7 pp.), новочасних філософів таких, як Жан Ле Клерк (*Jean Le Clerc*, 1657–1736 pp.), Джон Лок (*John Locke*, 1632–1704 pp.), Абеля Бойер (*Abel Boyer*, 1667–1729 pp.) та інших; до натурфілософів він беззаперечно відносив Ісаака Ньютона (*Sir Isaac Newton*, 1642–1726/27), Джона Вудворта (*John Woodward*, 1665–1728 pp.), П'єра Гассенді (*Pierre Gassendi*, 1592–1655 pp.) та багатьох інших; до моральних філософів, на думку С. Джонсона, належать античні етики Арістотель (*Αριστοτέλης*, 384–322 pp. до н.е.), Платон (*Πλάτων*, 427/8–347/8 pp. до н.е.), новочасні мислителі Джордж

Барклі (*George Berkeley*, 1685–1753 pp.), Ніколя Мальбранш (*Nicolas Malebranche*, 1638–1715 pp.) та багатьох інших.

Його нова система знань свідчить про прагнення пошуку щастя, а не розв'язання проблеми гріховності чи долі людини. Згодом, за успішну місіонерську роботу і захист англіканської церкви в Америці, він отримав почесний докторський ступінь богослов'я в Оксфорді. Його місіонерська діяльність цілковито відображала й просвітницькі погляди. Він продовжував листування з науковцем, суспільно-політичним діячем Б. Франкліном. Наприклад, історик філософії Г. В. Шнайдер зазначає, що Б. Франклін захоплювався моральною філософією С. Джонсона [335, р. 140-143] і попросив його очолити коледж в Філадельфії. Попри те, що той відмовився, разом вони міркували над створенням нової моделі коледжів, яка би відповідала просвітницьким ідеалам. Результатом їхньої спільної роботи стало те, що вони змогли оновити освіту завдяки новим відкритим закладам та успішним освітнім експериментам: у Нью-Йорку С. Джонсон відкрив Королівський коледж, а Б. Франклін – Коледж Філадельфії (нині Університет Пенсильванії).

У 1752 році Б. Франклін наполіг на тому, щоб С. Джонсон в черговий раз взявся за свій *magnum opus* з філософії, вважаючи його експертом з «баркліанства, яке тут [в Америці – Я.С.] ще досі не добре досліджене» [385, р. 92-93]. Задля реалізації поставленої мети Б. Франклін профінансував друк нової книги С. Джонсона, і через двадцять років після есею «Вступ до вивчення філософії» вийшла головна філософська робота мислителя під назвою «Начала філософії» (*“Elementa philosophica”*, 1752 р.). Ця робота складається з двох частин, перша – це «Ноетика» (*“Noetica”*), яка вивчає речі, що пов'язані з розумом або розумінням, друга – це «Етика» (*“Ethica”*), яка вивчає речі, що пов'язані з моральною поведінкою. Свій трактат С. Джонсон розпочав з розгляду поняття «розум» (*mind*) та його властивостей. Це поняття філософ визначає у такий спосіб: «Слово «розум» або «дух» (*spirit*) загалом означає будь-яку розумово активну істоту (*intelligent active Being*), поняття яке виникає з наших уявлень про самих себе, що ми володіємо джерелом свідомого

сприйняття (*conscious perception*), розуму (*intelligence*), активності (*activity*) і саморозкриття (*self-exertion*)...» [237, р. 2-3]. У процесі вивчення себе самої людина, будучи розумною істотою, приходить до висновку про існування інших розумних істот навколо за аналогією. Подібні розмисли ведуть далі до усвідомлення «великого вищого розуму» (*great supreme intelligence*), який постає прабатьком всіх створених душ. Бог, на думку мислителя, визначається як нескінченний Розум, або Душа (*an infinite Mind or Spirit*), або Істота, нескінченно розумна й діяльна (*being infinitely intelligent and active*). Але під людським розумом (*human mind*) філософ має на увазі джерело почуттів (*principle of sense*), розуміння (*intelligence*) і вільної діяльності (*free activity*). Людина являє собою дуалістичну єдність розуму та тіла. Філософ вживає словосполучення «*tangible bodies*», тобто чуттєві тіла. Оскільки С. Джонсон є послідовником Дж. Барклі, він уникає традиційної опозиції душі та матеріального тіла. Матерія не фігурує у його поглядах як у Дж. Барклі, тому він наділяє людське тіло чуттєвою ознакою, використовуючи слово *tangible*, що походить від латинського *tangere* – торкатися. Бог постає гарантом взаємодії розуму та тіла: тіла діють, оскільки того вимагають розуми, а розуми сприймають цей світ, оскільки так, велить божий Розум.

У п'ятому параграфі трактату С. Джонсон наголошує, що розум створюється на кшталт *tabulae rasae* (лат. Чиста дошка). Фраза, яка асоціюється з філософськими поглядами Дж. Лока. В текстах англійського філософа фігурує інше словосполучення «білий лист» (“white paper”), він не містить жодного об'єкту від народження, які ми безпосередньо називаємо ідеями. І хоча поняття «ідея», на думку філософа, спочатку, в філософських поглядах Платона позначало сутність речі (*essences of things*) чи архетип, тобто праобраз, «...можливо, для більш чіткого усвідомлення цього предмету найкраще обмежитись визначенням *idei* як безпосередніх об'єктів почуттів та уяви» [237, р. 4]. Філософ погоджується з тим, що людина народжується з чистим досвідом «*tabula rasa*», а всі ідеї, які народжуються в розумі пов'язані з почуттями (*sense*) та свідомістю (*consciousness*). Почуття – це сприйняття зовнішніх

об'єктів, *ab extra*. Дотиком ми сприймаємо нескінченне різноманіття об'єктів, таких як фігури, рух, жорстке, м'яке, гаряче чи холодне тощо. Зір дозволяє нам сприйняти світло, кольори, слух – звуки, нюх – запахи. Все це він називає простими ідеями, які, поєднуючись, утворюють складні ідеї, такі як людина, дерево, яблуко та ін.

Розум необхідно пов'язаний з логікою, яка на думку філософа, покликана досліджувати його підвалини та особливості. Це «мистецтво мислити» у своїй основі містило вчення про найабстрактніші дисципліни, такі як метафізика та онтологія, головне питання яких полягало у відповіді на питання про буття. У пошуках істини С. Джонсон приходять до висновку про те, що істина пов'язана з моральним благом. Цей зв'язок логічно поєднує дві частини його трактату. Етика постає, перш за все, як філософська дисципліна, метою якої є дослідження та поширення щастя у світі. Разом з тим С. Джонсон пропонує вдосконалену класифікацію філософського знання, зазначаючи, що «навчання – це пізнання кожної речі, що може сприяти нашому щирому щастю як в теорії, так і на практиці, і складається воно з двох частин» [237, IX]. Філософ С. Джонсон пропонує таблицю (див. Додаток А. табл. 2).

Після першої публікації у 1731 році С. Джонсон видав ще близько 30 книг, а згодом, у 1874 році, були опубліковані його щоденники та листування з видатними діячами Америки. У 1929 році Г. В. Шнайдер разом з К. Шнайдер опублікували чотири томи творів С. Джонсона «Кар'єра та листи» (*“Samuel Johnson, President of King's College: His Career and Writings”*, 1929 р.). Г. В. Шнайдер також опублікував вперше автобіографію мислителя, листи, «Синопсис філософії» (*“Synopsis Philosophiae”*), «Енциклопедію філософії» (*“Encyclopedia of Philosophy”*, 1715 р., написана латиною), «Логіку» (*“Logic”*), різні літургійні праці та багато різних документів, які стосуються періоду, пов'язаного з Королівським коледжем.

Філософський спадок С. Джонсона був затьмарений доробком його учня, а згодом і суперника, пуританського теолога, філософа Джонатана Едвардса (*Jonathan Edwards, 1703–1758 pp.*), про що стверджують дослідники

американської духовної культури Сідні Алстром (*Sydney E. Ahlstrom*, 1919–1984 pp.) [90], Давід Хоувелер (*David J. Hoeveler*) та ін. Дослідника С. Алстром захоплювали освітні ідеї та філософське вчення С. Джонсона, у свою чергу Д. Хоувелер називав американського філософа «найбільш ерудованим колоніальним англійським теологом вісімнадцятого століття» [219, p. 87]. У своїх оцінках більш сміливим був історик освіти Джеймс Волш (*James Walsh*), назвавши С. Джонсона «...засновником американської філософії» [398, p. 185]. Одна з найбільших англомовних філософських енциклопедій «Енциклопедія філософії видавництва Routledge» (*“The Routledge Encyclopedia of Philosophy”*) визначила С. Джонсона «першим вагомим філософом в колоніальній Америці і автором першого підручника з філософії» [266].

Погляди мислителя характеризуються радикальними змінами в інтелектуальному середовищі Америки часів Великого Пробудження. На тлі релігійного піднесення міцніють просвітницькі ідеали, які актуалізували інтерес теологів до філософії. Філософські погляди С. Джонсона характеризуються діаметрально протилежною зміною вектору філософування: від пуританізму до платонізму, а згодом і до емпіризму. Власною постаттю С. Джонсон демонструє настрій епохи, спроби нових кроків у пошуку гармонійної єдності розуму та віри, фізики та метафізики, права та моралі. Його інновації в сфері освіти вплинули на саму модель освіти, вибір предметів та методи. С. Джонсона часто називають засновником американської філософії.

Філософ Семюель Джонсон (*Samuel Johnson*, 1696–1772 pp.) еkleктичними поглядами визначив дух американської філософської думки доби Великого Пробудження (*Great Awakening*). Дослідники ранньої американської філософії також звертають увагу на релігійний аспект пуританської філософії Джонатана Едвардса (*Jonathan Edwards*, 1703–1758 pp.), проповідника, суспільно-політичного діяча та освітянина. Постать Дж. Едвардса має ключове значення для інтелектуальної історії Сполучених Штатів Америки, але варто зазначити, що філософські погляди мислителя щодо проблеми свободи волі людини та можливості морального вчинку в умовах детермінізму залишаються і сьогодні

мало дослідженими. Це пов'язано у першу чергу з його вагомим внеском в релігійне життя колоній, відтак, образ проповідника затьмарює філософський доробок мислителя.

В той час, як Коттон Мазер (*Cotton Mather*, 1663–1728 pp.) критично ставився до нової етики доби Просвітництва, називаючи її «низькими залишками язичництва», Дж. Едвардс ж не критикував, але й не захоплювався нею, вважаючи, що та «зменшила владу Бога шляхом піднесення самодостатності людини» [298, р. 100-102]. Відомо, що в сфері онтології Дж. Едвардса цікавили питання часу та простору, проблема «Ніщо» та «Буття», в сфері гносеології – механізми формування ідеї та джерела достовірного знання. Різноманітні погляди мислителя лягли в основу витоків філософської думки Сполучених Штатів Америки, вони вважаються взірцем пуританської філософської думки та багато у чому визначили релігійне та інтелектуальне середовище тогочасного суспільства [29, с. 350]. Потрібно уточнити, що і С. Джонсон, і Дж. Едвардс, не зважаючи на те, що своїми поглядами, роботами й способом життя асоціюються з релігійним явищем Великого Пробудження, поняття «пуританського мислителя» можна застосовувати й по відношенню до них, якщо вживати його у найбільш загальному значенні. Межа між пуританізмом та Великим Пробудженням полягає у ключовому повороті не лише до стародавньої філософії, але й до сучасного стану європейської філософської науки.

Володіючи талантом аргументації та виразною переконливістю Дж. Едвардс вплинув на розвиток як теоретичної, так і практичної складової філософського вчення: «Джонатан Едвардс став одним з тих, хто силою своєї філософської переконаності, теологічними хитросплетіннями і церковною діяльністю спробував перетворити бродіння умів, викликане розпадом ортодоксального пуританства, в стимул зміцнення віри та її поновлення. Жертвуючи низкою догматів і поступаючись модерністам, Едвардс рішуче наполягав на недоторканності пуританського символу віри, який знесилився під натиском деїзму і Просвітництва» [44, с. 209].

Філософські погляди Дж. Едвардса в свій час ретельно досліджувалися М. С. Покровським, який у роботі 1989 року «Рання американська філософія. Пуританізм» дослідивши англomовну джерельну базу. На думку дослідника, пуританський філософ Дж. Едвардс незалежно від Джорджа Барклі (*George Berkeley*, 1685–1753 рр.) прийшов до ідеї, що «бути – значить сприйматися» (*esse est percipi*) [44, с. 215]. У 2004 році Е. П. П'янзін видав статтю, присвячену поглядам Дж. Едвардса під назвою «Витоки професійної філософської думки в США: погляди Джонатана Едвардса», в якій ретельно описав філософські погляди мислителя, продемонстрував появу професійних філософів та становлення професійної філософії в Америці.

Зарубіжні дослідники філософської спадщини мислителя започаткували тривалу традицію дослідження пуританської філософії доби Великого Пробудження, яка у ХХ-ХХІ ст. отримала новий поштовх. У 1963 році відомий історик американської філософії Перрі Міллер (*Perry Gilbert Eddy Miller*, 1905–1963 рр.) опублікував роботу, присвячену дослідженню життєпису та філософії мислителя під назвою «Джонатан Едвардс» (*Jonathan Edwards*), 1949 р.) [277]. Ця класична робота відновила інтерес до постаті мислителя. Також є досить поширеною практика посилатися на корпус робіт Дж. Едвардса за редакцією Гарольда Сімонсона (*Harold P. Simonson*) «Джонатан Едвардс: Теолог серця» (*Jonathan Edwards: Theologian of the Heart*), 1974 р.) [347], цей корпус вважається класичним виданням. Варто назвати праці дослідників: Роланд Андре Делатре (*Roland André Delattre*) «Краса і чуттєвість думки Джонатана Едвардса: нарис з естетики та теологічної етики» (*Beauty and Sensibility in the Thought of Jonathan Edwards: An Essay in Aesthetics and Theological Ethics*), 1968 р.) [150], Норман Фієрінг (*Norman Fiering*) «Моральна думка Джонатана Едвардса та її британський контекст» (*Jonathan Edwards's Moral Thought and Its British Context*), 1981 р.) [181], Натан Гатч (*Nathan Hatch*) та Гаррі Стаут (*Harry O. Stout*) «Джонатан Едвардс та американський досвід» (*Jonathan Edwards and the American Experience*), 1988 р.) [208], Санг Хен Лі (*Sang Hyun Lee*) «Філософська теологія Джонатана Едвардса» (*The Philosophical Theology*

of Jonathan Edwards”, 1988 p.) [251], Авіху Закаї (*Avihu Zakai*) «Філософія історії Джонатана Едвардса: Відродження світу в епоху Просвітництва» (*“Jonathan Edwards’s Philosophy of History: The Reenchantment of the World in the Age of Enlightenment”*, 2003 p.) [420].

Філософські погляди Дж. Едвардса відзначаються ревівалістськими ідеями протестантизму – ідеями відродження, зосередженими довкола особливого значення етичних норм, піднесеного емоційного релігійного переживання, відродження старих пуританських звичаїв. За ціле століття історії колоній спогади про перших пуритан у Новому світі перетворилися на давно забуті світлі ідеали в дусі пасаїзму. Сакральна місія, яку згодилися виконувати колоністи наткнулась на сумніви провідних лідерів. Пуританська етика перших поселенців була взірцем, до якого необхідно повернутися, тобто – відродитися. Ідеї кальвінізму, що лежать в основі пуританізму, за ціле століття, на думку поселенців, застаріли. Проте Дж. Едвардс обрав шлях не звичайного оновлення, а повернення старих цінностей шляхом їх переосмислення. Так, на відміну від теократичних ідей Дж. Вінтропа (*John Winthrop*, 1588–1649 pp.), філософа цікавило пуританство не як джерело влади чи регулятор соціуму, а як особлива етика та аксіологія, що і робить його видатним представником американської філософської думки доби Великого Пробудження.

Мислитель критикував армініанську доктрину свободи волі людини, наголошуючи на провіденціалізмі та єдиній волі, що панує в світі – волі Бога. Втім, Всевишній має вселяти в людей страх та тривогу, що в цьому випадку наближує філософа в поглядах до його попередника Дж. Вінтропа. Обидва вони заперечували можливість пізнання Бога людським розумом та усвідомлення волі Бога, мали спільні космологічні пуританські уявлення, прагнули благочестивого життя. Для роз’яснення відмінностей в їхніх поглядах зосередимо увагу на декількох питаннях. Питання перше полягає у поглядах на життя: наприклад важливість сьогодення для Дж. Едвардса беззаперечна, теперішні діяння є більш важливими за пророцтва минулого, у той час як Дж. Вінтроп не міг прийняти неповагу до сакрального спадку давнини. Якщо

Дж. Вінтроп бажав раю земного у вигляді «Міста на пагорбі», то Дж. Едвардс пропонує більш фаталістичні погляди: він вважає, що всі є приреченими до пекла. Друге питання витікає з першого, а саме спасіння, яке на думку Дж. Вінтропа, можна заслужити земними діями: «Зараз, якщо Господь побажає нас вислухати і приведе нас у мирі до місця, якого ми прагнемо, то він ратифікує цей завіт і затвердить наше доручення, і очікуватиме суворого виконання статей, що містяться в ньому; але якщо ми нехтуватимемо цими статтями, які є нашими цілями, які Він висунув нам, і, розстанемося з нашим Богом, впадемо, приймемо цей сучасний світ, і переслідуватимемо наші наміри, будемо шукати великі блага для себе і наших нащадків, то Господь безсумнівно постане проти нас; помститися таким [грішним] людям і змусить нас дізнатися ціну порушення такого завіту [ковенанту – Я.С.]» [412, р. 46]. Дж. Едвардс ж наголошує на тому, що єдина причина, чому грішники ще не у пеклі полягає у тому, що на думку Бога, ще не настав час [163]. Жах, який він викликає в серцях грішників, має пробудити в них каяття та смирення. Найвідомішу свою проповідь «Грішники в руках розгніваного Бога» (*“Sinners in the Hands of an Angry God”*, 1741 р.) мислитель прочитав перед віруючими у 1741 році у Енфілді (*Enfield*) Коннектикут (*Connecticut*), і за згадками сучасників, його слова не на жарт налякали слухачів, а на місці прочитання цієї проповіді був встановлений пам’ятник, що свідчить про історичне та культурне значення цієї події. У першій половині XVIII ст. в Північній Америці стан екзальтації вважався проявом особливого божественного впливу, втім, Дж. Едвардс не вбачав у цьому доказу присутності Святого Духа. У своїх поглядах він був новатором, а його послідовники іменували себе «новим світлом» на противагу «старому світлу». Як не дивно, ідеї своїх послідовників філософ не поспішав підтримувати, він обіймав в своєрідному діалозі між ними та консерваторами радше серединну позицію, наголошуючи на необхідності духовних реформ, але відстоюючи ідеї тривалого благочестивого життя, не визнаючи раптового екзальтаційного піднесення. Теорія пізнання Дж. Едвардса сформувалася під впливом французьких гугенотів, сенсуалізму Дж. Лока й фізики І. Ньютона. Від

перших філософ запозичив ідею можливості пізнання світу як особливого втілення божого замислу. Власне, процес пізнання, на його думку, починається з чуттєвого сприйняття, через це, наслідуючи Дж. Лока, мислитель вважає, що людина не здатна помислити те, чого не було раніше у сприйнятті. І якщо філософські погляди мислителя наразі переосмислюються, то проповіді продовжують залишатися типовим взірцем часів Великого Пробудження, вони залишаються предметом дослідження.

Відомий дослідник Джордж Марсден (*George M. Marsden*) у своїй книзі «Джонатан Едвардс: Життя» (*Jonathan Edwards: A Life*, 2003 р.) описує перші кроки філософського становлення молодого мислителя. Він зазначає, що у 1716 році у віці 13 років Дж. Едвардс вступив до Єльського коледжу, де ознайомився з роботами Джона Лока (*John Locke*, 1632–1704 рр.), які визначили коло його інтересів. У коледжі він почав робити нариси: «Розум» (*The Mind*), «Природничі науки» (*Natural Science*) та ін., які стали основою філософської діяльності мислителя [263, р. 66]. Говорячи про спадок мислителя, варто зазначити, що Дж. Едвардс добре відомий своїми численними книгами: «Плоди благодійності» (*Charity and its Fruits*, 1749 р.), «Свобода волі» (*An Inquiry into the Modern Prevailing Notions of the Freedom of the Will which is Supposed to be Essential to Moral Agency, Virtue and Vice, Reward and Punishment, Praise and Blame or simply The Freedom of the Will*, 1754 р.), «Первородний гріх» (*Original Sin*, 1758 р.), «Кінець, заради якого Бог створив світ» (*A Dissertation Concerning the End for Which God Created the World*, 1765 р.) та багатьма іншими. Його зацікавленість природничими науками вимагала узгодження в поглядах щодо природи та Бога, оскільки більшість інтелектуалів того часу тяжіли до деїзму, Дж. Едвардс намагався побачити в Богові не лише творця та відстороненого спостерігача, але й активного діяча, який творить світ та керує ним своєю волею.

Дж. Едвардс був однією з найяскравіших постатей в історії ранньої американської думки, він став кульмінацією розвитку пуританської філософії, пік якої припав на так зване Велике Пробудження в Новій Англії. Будучи

вихованим в душі кальвіністських доктрин пуританізму, Дж. Едвардс бачив загрозу своєму вченню і тому прагнув повернутися до справжніх старих рис пуританізму.

Дж. Едвардс, будучи учнем С. Джонсона, вивчав європейську філософію. На сторінках своєї праці «Свобода волі» (*“The Freedom of the Will”*, 1754 р.) мислитель намагається розкрити власні погляди на проблему свободи волі. Разом з тим він демонструє виявляє проблематичність у розумінні поняття «волі» попередниками. По-перше, звертаючись до творчості філософа Дж. Лока, автор пише про розуміння волі англійським мислителем та вказує на певні неточності: «Містер Лок стверджує: «Воля (*will*) цілком відрізняється від бажання (*desire*)». Аналізуючи природу волі, філософ зазначає: «Я не думаю, що *воля* й *бажання* означають одне й теж: *воля*, як мені здається, має більш загальне значення, що охоплює речі, які присутні, або відсутні. *Бажання* стосується чогось відсутнього ... Але я не думаю, що *воля* й *бажання* – поняття такі вже різні, що існують ситуації, коли вони реально йдуть всупереч одне одному» [162, р. 4]. По-друге, пише Дж. Едвардс: «*воля* й *бажання* не можуть суперечити одне одному», адже: «*воля* може не узгоджуватися з *волею*, так само, як *бажання* з *бажанням* стосовно різних речей. Як в прикладі, який наводить містер Лок, людина може, з якихось міркувань, бажати вдатися до переконань і водночас бажати, щоб вони не реалізувались; проте ніхто й ніколи не скаже, що *бажання* може суперечити самому собі» [162, р. 4-5]. Аналізуючи роботи Дж. Лока, американський філософ намагається надати дефініцію поняттю волі, разом з тим досліджує поняття необхідності, неможливості, неспроможності тощо, виокремлюючи метафізичну та філософську необхідність, яка нічим не відрізняється, на думку мислителя, від достовірності.

Так само, як філософа цікавить різниця між природною та моральною необхідністю, його цікавлять й поняття свободи та моральної діяльності. Досліджуючи моральну діяльність, Дж. Едвардс приходить до висновку, що Бог наперед знає про воління моральних діячів, він аргументує це у такий спосіб. По-перше, якби це було не так, Бог би залежав від воління людини та не був би

суверенним. По-друге, Бог у Святому Письмі передбачав моральну поведінку людей, наприклад, рішення фараона у Книзі Вихід 3:19 «Я знаю, що єгипетський цар не дасть вам піти, як не буде змушений рукою сильною» [6], що свідчить про несумісність людського воління з усвідомленістю Бога, ба більше, ставить нове питання про можливість етичного вчинку в умовах детермінізму. Для доказу останнього філософ звертає свою увагу на свободу волі Бога, який доводить власними діями сумісність необхідності з моральною діяльністю. У висновках «Свободи волі» Дж. Едвардс стверджує: «Бог планомірно впорядковує свою власну поведінку та пов'язані з нею наслідки, а також необхідно планує та впорядковує й усі речі» [162, р. 4-5]. Отже, Бог є одночасно і необхідністю, і свободою.

За часів викладання у коледжі молодий мислитель проявив всі грані свого блискучого інтелекту, і хоча цей період був нетривалим в його біографії, втім він визначив захопленість молодим вченим таємницями природи як фізичної, так і метафізичної. Йому вдалося поєднувати захоплення науковими дослідженнями з вірою в доктрини кальвінізму. Свідчення наукового інтересу містяться на сторінках роботи «Про комах» (*“Of Insects”*, 1719/1720 р.), у якій він детально дослідив світ комах. Таке відчуття як зір, на думку філософа, дозволяє безпосередньо відображати об'єкт в душі, бо сприяє накопиченню досвіду, а досвід, у свою чергу, накопичує аналогії та асоціації. Завдяки зору ми бачимо об'єкт за різних умов, але розум пам'ятає інші спостереження та мислить різні образи одночасно. Саме тому павутина павука при близькому роздивлянні виглядає канатом, а при віддаленому – тонкою ниткою, але розум мислить ці образи як один об'єкт попри очевидну відмінність у сприйнятті. Тема павуків знайде своє місце у найвідомішій проповіді Дж. Едвардса «Грішники у руках розгніваного бога», яку він проголосив у 1741 році. Ідейним центром проповіді стало висловлювання зі Святого Письма: «У свій час підсковзнется нога їхня...» (Другозаконня 32:35) [6], яке Бог адресував невіруючим ізраїльтянам, які безтурботно жили в його милості. Аргументацію своїх поглядів Дж. Едвардс починає з висновків, поступово переходячи до

аргументів. Основна ідея проповіді – нагадати людям про крихкість буття та про приреченість, яка необхідно панує над кожним. Людська воля нівельована перед волею Бога, і лише власними силами людина ніяк не може вплинути на власну долю. Про людей Дж. Едвардс пише, що ті: «вже приречені на пекло» [163, р. 6], тому що Божий закон є мірилом праведності, яке Бог заклав між Собою і людством. Кожна людина, яка не повернулася до істинної віри, є людиною гріховної природи, тому справедливість божа проявляється у приреченості на смерть. На думку мислителя, добрі вчинки не визначають сутнісні риси людини, адже її сутність визначена гріхопадінням Адама, тому існування не впливає на сутність людини. Власними силами людина не здатна врятувати себе від страшного суду, навіть якщо вона буде чинити виключно добро. Як зазначає мислитель, «будучи впевненими в своїх силах і мудрості, своїми помислами люди вводять самих себе в оману; вони не вірять ні в що, окрім тіні» [163, р. Р. 10].

Головна ідея, з критикою якої виступив у цій проповіді Дж. Едвардс, це ідея ковенанту. Цей договір був ядром етики пуритан Нової Англії, особливо Дж. Вінтропа. Ковенант між Богом та людиною мав на меті протистояти невідомості, викликати душевне занепокоєння у питання спасіння. Власне сама ідея ковенанту свідчить про те, що існує договір між людиною та Богом, у якому люди зобов'язуються жити благочестиво, а Бог, у свою чергу, зобов'язується врятувати людину. Запропонована концепція, на думку Дж. Едвардса, логічно обмежувала Бога, оскільки будь-яке зобов'язання передбачає необхідність виконання, отже, обов'язковість, але ж Бог постає як носій свободи. Якщо людина здатна дотримуватися обов'язку, то сама ідея обов'язку Бога видається сумнівною. Він критикує ідею, яка могла з'явитися лише в пуританському світогляді батьків-засновників, маючи на меті відновлення кальвіністського детермінізму, ідеї напередвизначеності або приреченості. Людина має перебувати у постійному страху перед Богом, усвідомлювати власне безсилля перед вищими силами. Ця проповідь є, мабуть,

найвідомішою проповіддю в історії Сполучених Штатів Америки. В тексті містяться десять міркувань, що потребують філософського осмислення:

1. Бог може в будь-який момент скинути злих людей в пекло, бо навіть найсильніший не має сили протівитись Йому.

2. Нечестиві заслуговують, щоб їх кинули в пекло, оскільки божественне правосуддя не заважає Богові в будь-який момент знищити Злих.

3. Нечестиві страждають від Божого осуду: «Вони не просто справедливо заслуговують на те, щоб їх скинули у пекло; але вирок Закону Божого, це вічне і незмінне правило Праведності, яке Бог встановив між Ним і Людством, так що вони вже приречені на пекло» [163, р. 6]. Тобто ідея ковенанту трансформується в ідею своєрідного правила, яке Бог встановив. Цікавість вказаного повороту полягає у тому, що, заперечуючи ковенант, Дж. Едвардс не заперечує волю Бога. Ідея ковенанту як ідея договору передбачає вольові рішення обох сторін, і в цьому випадку філософ нівелює волю людини, редукуючи ковенант до правила.

4. Нечестиві на землі вже страждають від пекельних мук.

5. У будь-який момент Бог дозволить нечестивому напасти на грішників і полонити їх. Дж. Едвардс пише, що пекло чекає на грішників з відкритим «широким ротом», щоб проковтнути їх, і якщо Бог дозволить це, то грішники будуть поглинені і втрачені навіки.

6. У Душах злих людей існують ті пекельні принципи, які в цей час розпалюються у вогні пекла, і розпалились би ще сильніше, якби не Божі обмеження.

7. Попри відсутність видимих мук смерті або доказів пекла, безбожники не мусять відчувати себе в безпеці.

8. Просто тому, що природно піклуватися про себе або думати, що інші можуть піклуватися про них, люди не мусять думати, що вони захищені від гніву Бога.

9. Все, що могли б зробити безбожні люди, щоб врятувати себе своїми силами від жахів пекла, не дасть їм нічого, якщо вони продовжать заперечувати Ісуса.

10. Бог ніколи не обіцяв врятувати нас від пекла, крім тих, які містяться у Христі через заповіт Благодаті.

У 10 пункті проповіді Дж. Едвардс критикує ідею ковенанту, запропоновану Дж. Вінтропом, стверджуючи, що Бог не взяв на себе жодних зобов'язань або обіцянок (*Obligation*) врятувати людину від пекла. Він критикує тих, хто вважає себе вже врятованим завдяки цьому ковенанту (*Covenant of Grace*) [163, р. 11], підкреслюючи, що безмежний Бог не може себе обмежити будь-яким договором.

Бог, на думку філософа, завдячуючи своїй суверенній волі створив цей світ, який існує у кожному мить завдячуючи його втручанню. Ці погляди на існування світу відмінні від поглядів, які панували у Просвітництві одночасно з Великим Пробудженням. Просвітники переважно тяжіли до ідей деїзму, де Бог створивши світ полишає його: «Як кажуть, є Перший Рушій, якого називають Богом, Створювачем Всесвіту ... У Всесвіті нічого не відбувається такого, кажуть філософи, чого би не допустив Бог, або не дозволив». Але Б. Франклін пом'якшує деїстичні погляди, повертаючись ближче до поглядів Дж. Едвардса: «Якщо істота створена Богом, вона повинна залежати від Бога і отримувати від нього всю свою силу; з цією Силою Істота не може нічого робити всупереч Волі Божій, бо Бог є Всемогутнім» [370, р. 57-71].

У поглядах на природу тварин Дж. Едвардс суголосний з британським філософом Дж. Локом, який у свою чергу критикував погляди французького філософа Р. Декарта. Так само як британець Дж. Лок, американець Дж. Едвардс вважав, що тварини здатні відчувати, і з моральної точки зору невірно заподіювати їм страждання: «О, прекрасний світ тварин! Він також був створений для людей, щоб разом з ними служити Богу. І вони не з власної волі служать іншим цілям, стогнучи, коли ними зловживаємо і змушуємо їх робити те, що не властиво їх природі і призначенню» [163, р. 13]. Природа не є

замкненою у собі системою об'єктів, вона є формою божого одкровення. Такі погляди уможливають пізнання таємниць природи, які постають щаблем на шляху пізнання істин Бога. Емпіричні дослідження у такому разі доповнюються осягненням божественної істини. Окрім відчуттів, які дають матеріал для розуму та почуттів, що дають основу вірі, є ще мова, яка не лише передає думки від людини до людини, як зазначав Дж. Лок, а є чимось більшим. Він не погоджується з англійським філософом та зазначає, що мова не може існувати без емоційної складової, про що він пише у роботі «Трактат про релігійні вподобання» (*“A Treatise Concerning Religious Affections”*, 1746 р.). Метою написання цього трактату було пояснити, як відбувається справжнє релігійне навернення до християнства. Він описує важливу роль емоцій та інтелекту, але саме «перетворення благодаті» (*“converting grace”*) – це те, що змушує християн «пробуджуватися» та бачити, що прощення доступне тим, хто вірить в те, що жертва Ісуса спокутує всі гріхи.

В етичних поглядах філософ обирає незвичну для пуритан позицію: у трьох своїх трактатах «Релігійні вподобання» (*“The Religious Affections”*, 1746 р.), «Велика християнська доктрина первородного гріху захищена» (*“The Great Christian Doctrine of Original Sin Defended”*, 1758 р.) та «Природа справжньої чесноти» (*“The Nature of True Virtue”*, 1765 р.) він викладає систему, в якій принципи моралі знаходять своє відображення в метафізиці. В своїй статті «Концепція моралі у філософії Джонатана Едвардса» (*“The Concept of Morality in the Philosophy of Jonathan Edwards”*, 1934 р.) Руфус Сутер (*Rufus Suter*) стверджує, що у багатьох аспектах Дж. Едвардс випередив філософію І. Канта: «...Едвардс нагадує Канта. Мораль недоторканна та має метафізичне значення» [352, р. 266]. Філософ Дж. Едвардс не вважає Бога джерелом моралі, але вважає, що мораль є принципом, або ідеєю, яку людина виводить з обов'язку. Такими поглядами філософ не применшує значимість Бога. В опублікованій посмертно у 1955 році книзі Гарві Гейтс Таунсенда (*Harvey Gates Townsend*, 1885–1948 рр.) «Філософія Джонатана Едвардса» (*“Philosophy of Jonathan Edwards”*, 1955 р.) було перевидано ранні роботи Дж. Едвардса з

натуральної філософії «Про буття» і «Розум» та багато записів «Miscellanies». Як зазначає Г. Таунсенд, філософії Дж. Едвардса характерний «радикальний ідеалізм», джерела якого він вбачає у християнському платонізмі та емпіризмі Дж. Лока, а не в ідеалізмі Дж. Барклі, як традиційно вважають [394]. Для Дж. Едвардса велику роль мають обставини вчинку при оцінці моральної складової, що навіть вбивство не є очевидним злом: «Вбивство людини, поки не визначені обставини, не є моральним злом» [394, р. 208]. Він вважає, що обставини, разом з «обов'язком на вічній підставі» (“*a duty of eternal reason*”), що є природнім чуттям, можуть бути критерієм моральності. Тобто філософ виправдовує зло у такий спосіб, що, якщо воно заради благої мети.

В книзі «Американський Бог» (“*American God*”, 2002 р.), присвяченій дослідженню релігійного життя в Америці, дослідник Марк Нолл (*Mark A. Noll*) описав історію християнської теології від часів Дж. Едвардса до президентства Авраама Лінкольна (*Abraham Lincoln, 1809–1865 pp.*). Він переконливо зображує Дж. Едвардса більше філософом ніж проповідником, разом з тим зазначає, що «об'єднуючим центром теології Едвардса була слава Бога, описана як діюче, гармонійне, таке, що вічно розкривається, джерело абсолютно досконалого Буття, наділене вищою красою та любов'ю» [298, р. 23]. Стосовно найвідомішої проповіді, яка стала взірцем ранньої американської літератури, він пише, що проповідь ця дещо затьмарює витонченість і вишуканість його філософії та його роздумів про Бога, суспільство, чесноти та красу. Такої ж думки про філософську спадщину дотримується й дослідник історії філософії й релігії Чарльз Таліаферро (*Charles Taliaferro*), який у своїй фундаментальній роботі «Доказ і віра: філософія та релігія з XVII століття до наших днів» (“*Evidence and Faith: Philosophy and Religion Since the Seventeenth Century*”, 2001 р.) пише, що Дж. Едвардс «у філософському плані помітний своїм запереченням свободи дії: концепція свободи людини віддаляється від поняття суверенності Бога.

В етичних питаннях підхід Едвардса до розуміння чесноти подібний підходу Генрі Мора. Він старанно вивчав і Мора, і Лока, але коли підійшов до

розуміння Божественного ставлення до світу, то став на бік Барклі [354, р. 133]. У запропонованій Ч. Таліаферро для аналізу філософської спадщини Дж. Едвардса роботі «Наукові та філософські праці» (*“Scientific and Philosophical Writings”*, 1980 р.), укладеній Воллесом Андерсоном (*Wallace E. Anderson*), знаходимо тексти мислителя винятково філософського характеру, які демонструють неабияку наукову обізнаність. Так, наприклад, Дж. Едвардс торкається одвічного питання теорії пізнання щодо співвідношення об’єктивного світу та свідомості, яке інколи звучить приблизно так: «чи мозок існує у світі, чи світ існує у мозку?». Американський філософ пише: «Коли ми говоримо, що світ, тобто матеріальний універсум, не існує ніде, окрім як в розумі, ми досягаємо такої міри суворості та абстракції, що зобов’язані бути надзвичайно уважними, щоби не збитися і не втратити себе в неправильному уявленні. Це видається неможливим, оскільки означало б, що весь світ поміщений у вузьких межах декількох дюймів простору, в невеликих ідеях, які перебувають в мозку; що являло б собою протиріччя» [388, р. 353]. Намагаючись розв’язати це протиріччя, філософ пропонує поглянути на світ, людське тіло та сам мозок виключно як на ідеї: «Отже, речі справді перебувають на своїх місцях, бо те, що ми маємо на увазі, коли говоримо подібним чином, є тільки тим, що цей модус нашої ідеї місця також в такій ідеї. Тому не слід розуміти нас в сенсі заперечення того, що речі перебувають там, де здається нам, що перебувають; адже прийняті нами принципи при ретельному розгляді зовсім не мають на увазі такого висновку» [388, р. 353]. Аналізуючи такий підхід до розв’язання проблеми співвідношення об’єктивного та суб’єктивного, Дж. Едвардс застерігає, що подібний принцип не слід розуміти як такий, що нівелює натуральну філософію або науку про причини. Природа або принцип змін, які спостерігаються в речах підпорядковуються раціональним принципам, а, отже, дослідження речей натуральною філософією розкриває «пропорційність Божественної дії». Логічний зв’язок речей та процесів пояснюється раціональним впливом божественної сили. Отже, філософ обережно робить висновок, що не важливо,

чи світ є тільки уявним в нашому розумінні чи ні, важливо, що і світ, і думки керуються одним принципом.

У збірці робіт філософа, яку упорядники назвали «Нотатки з природничої науки» (*“Notes on Natural Science”*), розміщено два есеї, котрі містять безцінний філософський матеріал для історико-філософського дослідження поглядів Дж. Едвардса. У першому есеї «Про упередження уяви» (*“Of Prejudices of Imagination”*) американський філософ виступає проти можливості досягнення істини лише шляхом чуттєвого сприйняття: «З усіх упереджень жодне так не бореться з натуральною філософією і їй протистоїть, як уявлення» [388, р. 221]. Відбувається це з тієї причини, що судження породжуються уявленнями, тому від народження людина переживає постійні акти чуттєвого сприйняття, а кінцевим підсумком цього процесу є те, що людина може робити лише те, що здатна сприйняти відчуттями, визначати мірило можливого та неможливого і немає нічого меншого ніж те, що можуть бачити очі, і швидшого чи повільнішого від того, що можна уявити. Отже, люди перетворюють власні сприйняття на мірило реальності, і, як зазначає Дж. Едвардс, існують освічені люди, які через переоцінку чуттєвості радше повернуться до Птолемеєвої теорії, тому що її легше уявити.

Характерним прикладом онтологічних поглядів мислителя став есеї «Про буття» (*“Of Being”*), який Дж. Едвардс починає з розгляду проблеми «Ніщо» (*“Nothing”*). Абсолютне «Ніщо» традиційно бентежить уми філософів. Сам Дж. Едвардс вважає цю проблему «найбільшим з протиріч та сукупністю всіх протиріч загалом», тому що абсолютно неможливо помислити Ніщо, оскільки мислення завжди про щось: «все, що розуміється як Ніщо, є завжди Чимось, як будь-яка річ, про яку можна помислити...». Розвиваючи поняття «Ніщо», філософ надає йому дефініцію: «стан, в якому немає ні тіла, ні духу, ні простору, ні порожнечі, ні заповненого простору, ні кінцевого простору, ні навіть математичної точки, ні верху, ні низу, ні півночі, ні півдня...» [109, р. 222-224]. Помислити «Ніщо», на думку філософа, видається неможливим. Спростовуючи один пасаж за іншим, Дж. Едвардс приходять до висновку, який

повертає хід думки до центрального поняття онтології та гносеології мислителя, а саме до поняття Бога. Відповідно до бінарної опозиції Буття є протилежністю «Ніщо», на думку дослідника, воно нескінченне, необхідне та вічне, а разом всі ці ознаки притаманні лише «Простору» (*Space*), який неможливо уявити неіснуючим. Звідси філософ робить фундаментальний висновок: «Простір є Богом» (*Space is God*). Розгортаючи думку, філософ стверджує, що Бог є простір, Бог є буття, Бог є й свідомість, підкріплюючи ці ідеї логічною аргументацією. Якщо уявити собі інший дуже віддалений Всесвіт, де не існує свідомості, то чи можемо ми стверджувати, що він існує? Що взагалі уможлиблює існування? Врешті-решт, Дж. Едвардс робить висновок, суголосний з поглядами Дж. Барклі: бути означає бути сприйматись, і світ існує завдяки тому, що Бог його сприймає. Використовуючи ідею абсолютного «Ніщо» для логічного виведення Бога, він у такий спосіб актуалізує Всевишнього для натурфілософії, яка відповідно мала сумніви щодо його існування. Наступним кроком філософа постає виведення вже не простору, а свідомості, для чого він наводить космологічний приклад: «Світ, існував вічно і зазнав безліч великих змін і дивних перетворень, і весь цей час Ніщо про це не знало; у Всесвіті не існувало знання про нього». Тобто цей Всесвіт не був ніким помислений, а якщо так, то чи дійсно він існував? Для відповіді на питання в цей філософський мисленнєвий експеримент автор впроваджує ще один образ: «існував інший Всесвіт з одних тіл, він був створений на великій відстані від першого. Він був наділений від початку порядком, гармонійними рухами і прекрасним різноманіттям; і в ньому не було створеного розуму, нічого, крім байдужих тіл, і ніщо, крім Бога, про нього нічого не знало». Обидва Всесвіти мають бути уявлені без існуючих розумних мешканців, втім, перший світ не мислиться ніким, отже, сумнівно, що він існує, другий же мислиться, що і уможлиблює його існування. Отже, робить висновок Дж. Едвардс: «Я питаю, чи може Всесвіт володіти іншим буттям, окрім лише Божественної свідомості? Звичайно, ні» [109, р. 224-225]. Отже, справжнє буття набувається завдяки свідомості Бога, і тому, наприклад, у закритій від людського погляду кімнаті,

ми не вважаємо, що там зникає буття. В ментальному експерименті з кімнатою, Дж. Едвард намагається продемонструвати незалежність існування від людського споглядання. Філософ замислюється над питанням, що стається з об'єктами незалежно від нашого сприйняття. Все в світі потребує для існування створеної або нествореної свідомості, і навіть, якщо припустити, що на певну мить у Всесвіті зникнуть окремі створені свідомості та навіть припиниться свідомість Бога, то Всесвіт перестане існувати. Безперервне буття всесвіту забезпечене вічною свідомістю Бога: «...в кімнаті, замкненій, яку ніхто не бачить, нічого не існує, крім Божого знання» [109, р. 224-225]. Такі погляди наближують думку Дж. Едвардса до поглядів Дж. Барклі, який у «Трактаті про принципи людського знання» (*Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 1710 р.), у 3 пункті зазначає: «Стіл, за яким пишу, я кажу, що він існує, тобто я бачу і відчуваю це; і якщо би я вийшов з кабінету, то я б сказав, що він існує, у тому сенсі, що якщо би я повернувся до кабінету, то я сприймав би його, або якийсь інший дух дійсно сприймає його... Щодо цього, абсолютне існування немислимих речей без будь-якого зв'язку їх зі сприйняттям, це здається абсолютно незрозумілим. Їх *esse est percipi*, і не можливо, щоб вони мали будь-яке існування без розуму або мислячих речей, які сприймають їх» [111, р. 30-31]. В своєму дуалізмі Дж. Едвардс, так само наслідуючи Дж. Барклі, критикує погляди на матеріальну субстанцію, зазначаючи: «Як слідує з вищезазначеного, ці істоти, які володіють знанням і свідомістю, є єдино реальними та живими істотами у власному розумінні слова; в тій мірі, в якій буття інших речей можливе завдяки їм. З цього ми можемо бачити грубу помилку тих, хто вважає матеріальні предмети наділені сутнісним буттям, у той час як духи є лише тінями; але власне лише духи є субстанцією» [109, р. 226-227]. Ці погляди американського філософа датуються 1718-1720 рр., тобто через майже десятиліття після критики матеріалізму Дж. Барклі, який вважав, що під матерією ми мусимо розуміти субстанцію, в якій дійсно існують простір, форма і рух. Однак простір і рух, як доводить британський філософ, є лише ідеями, що існують в душі: «Отже, очевидно, що саме поняття матерії

(*Matter*) або тілесної субстанції (*corporeal substance*) містить протиріччя» [111, р. 34]. Отже, ідеалізм Дж. Едвардса визнає справжнє існування за божественним розумом. Бог єдиний, хто володіє і буттям, і свідомістю. Всесвіт постає вищою ідеєю, яка володіє якостями простору, часу, руху, та наділена буттям. Але форми буття непостійні, вони мінливі та змінні, про що свідчить постійна зміна людських ідей. Світ навколо нас постійно змінюється, змінюються і наші погляди, попри те, що все існує в божому розумі. Як результат, деякі дослідники роблять висновок про спіритуалізм філософа, який проявляється в поглядах самого Дж. Едвардса щодо речей, які, у свою чергу, є «емблемами, символами первісного буття, яким є Бог» [149, р. 8].

У Всесвіті існують «тіла» та їх «пропорції», тобто те, що відрізняє одні тіла від інших, а оскільки філософській картині світу, на думку Дж. Едвардса, характерний теоцентричний характер і все наділене буттям та різною ступеню досконалості через нього – все в цьому світі не випадкове. Навіть в найпростіших проявах буття можна віднайти «досконалість» (*excellency*). Все в світі впорядковане, найнижчий рівень впорядкування – це рівність без пропорцій, це, на думку філософа – проста краса. Намагаючись триматися лейтмотиву, характерного науці та філософії XVIII ст., Дж. Едвардс не оминає проблему прекрасного, та вбачає її у математичних пропорціях, які безпосередньо пов'язані з Богом: «Причина, чому деякі рівності приємні розуму, а нерівності неприємні, полягає у тому, що диспропорція суперечить буттю. Оскільки буття є ні чим іншим, як пропорцією» [109, р. 212]. Визначаючи ієрархію досконалості буття, американський філософ пропонує наступну класифікацію:

1. «Тіла» (*"bodies"*, *"shadows of beings"*), які дані у відчуттях та є лише тінями, тобто не наділені власним існуванням.
2. «Істоти» (*"beings"*), які наділені існуванням.
3. «Сприймаючі істоти» (*"perceiving Beings"*), які наділені існуванням та сприйманням.
4. «Буття» (*"Being in General"*), або «Божественне Буття» (*"Divine Being"*).

Поняття досконалості, яке є втіленням поняття Бога, уможлиблює інші ступені досконалості, які ми віднаходимо в красі, любові чи добрі. Любов є одним з найбільших досконалих явищ, вона знаменує собою згоду істот між собою, а справжня згода – це згода окремих розумів між собою. «Тобто, любов розуму до іншого розуму необхідно має бути красивою, а любов розуму до іншої речі постає вибором, отже, любов розуму до іншого розуму має бути красивою для сприймаючого розуму» [109, р. 214]. Саме звернення до категорії «краси» робить погляди філософа унікальними на тлі пуританської філософії, оскільки, як відомо, пуританізм із застереженням ставився до естетики. Хоча саме вчення має радше етичне, ніж естетичне забарвлення, аналіз цього поняття краси став своєрідною апологетикою прекрасного в ранній американській філософії. А з іншого боку, в своїх роботах Дж. Едвардс наполягає на скромності в усьому, скромна думка, скромна краса, скромна філософія.

Філософські погляди Дж. Едвардса визначали етика, Богослов'я, натуральна філософія. Щодо свободи волі Дж. Едвардс стверджує, що людина може вільно обирати те, що є добром або злом, але те, що їй здається добрим чи злим, базується на притаманній самій людині схильності, яку визначив Бог.

В своїх розвідках Дж. Едвардс демонструє, що волю грішника безумовно не можна назвати вільною. Лише в Бога грішна людина знаходить справжню свободу волі і в стані вибирати добро, тобто Бог постає умовою можливості свободи. Запропонована філософом картина світу схожа з картиною Дж. Барклі, оскільки на перше місце виводиться індивідуальний суб'єкт та його свідомість, існує суттєва різниця між душею людини та Богом, сам світ існує завдяки сприйняттю Бога. Справедливо можна зазначити, що Дж. Едвардс став своєрідним містком між пуританською філософією Нової Англії та трансцендентальною філософією американського трансценденталізму. Безумовно, важко говорити про генетичну спорідненість ідей, деякі дослідники її заперечують, але виявляють безсумнівну схожість поглядів на речі, як на «трансцендентальні ідеї», які є аналогами «тіней буття»: «Як тіла є тінями буття, так їх пропорції суть тіні пропорцій» [109, р. 211-212]. Так, наприклад,

П. Міллер в книзі «Доручення в пустелі» (*“Errand into the Wilderness”*, 1956 p.) заперечує еволюцію поглядів від Дж. Едвардса до Р. В. Емерсона.

В останні роки свого життя Дж. Едвардс жив провінційним життям, очікуючи нової роботи, яка б змогла відповідати його здібностям. Так у 1757 році філософ отримав запрошення очолити пост президента коледжу, але захворів та невдовзі помер. Центральна ідея його філософії – проблема свободи була популярною темою в американському Просвітництві, але філософ майже уникає полеміки з сучасниками, він апелює до авторитетів з метою розкриття власних поглядів. Виступає з критикою поглядів армініанства на проблему свободи волі. Останні стверджували, що свободи волі не існує, що всі людські вчинки вже визначені, і в умовах такого детермінізму людина не має можливості відповідати за свої вчинки. Якщо Бог визначив долі кожної людини, то очевидно, що вже визначено, коли і що вчинить людина, отже, Бог позбавляє грішників можливості спасіння, оскільки вирок вже винесено. Таке сприйняття кальвінізму, на думку Дж. Едвардса, потребувало виправлення. Звертаючись до авторитетної постаті Дж. Лока, філософ стверджує, що людина чинить відповідно до уявлення про благо. Він підкреслює двоїсту природу проблеми: з одного боку, акт вибору відповідно до усвідомлення блага є вільним, втім, сама воля не є вільною та зумовлена своїм об’єктом. Воля обмежена природною неспроможністю – залежністю від природи. Людина вільна обирати між добром та злом, отже, вибір існує, він не є ілюзорним. Але обирати вільна людина може лише між ними, третього не існує, отже, з іншого боку, воля обмежена. Тому і обирає людина зло через гріховність своєї природи. Спасіння в такому випадку можливе, тому що, перенісши проблему волі з об’єктивної дійсності в площину моральності, філософ доводить важливість волі людини.

Характерною особливістю американської філософії доби Великого Пробудження став інтерес до поглядів Дж. Лока, Дж. Барклі, Д. Г’юма. Епоха Просвітництва, яка виникла та одночасно розвивалась з Великим Пробудженням, в американській історії філософії продовжила розвиватись в

дусі європейського Просвітництва та була насичена ідеями вільнодумства, проблемами природи людини, з одного боку, та прав людини – з іншого. Що ж стосується хронологічних меж доби європейського Просвітництва, то це питання й досі залишається відкритим і дискусійним. В цьому дослідженні використовується періодизація, запропонована істориком філософії Д. Є. Прокоповим: «На нашу думку, цілком прийнятним є той поділ, який започатковує цю добу останнім десятиліттям XVII ст. і завершує її кінцем XVIII ст.» [46, с. 17]. За таких меж американське Просвітництво відстає від європейського, але необхідно зазначити, що й німецьке Просвітництво, яке породить унікальне ідеалістичне вчення, теж відставало від інших країн. Представниками Великого Пробудження в процесі становлення американської філософської думки стали засновник першої пресвітеріанської семінарії «Лог коледж» (*“Log College”*) Вільям Теннент (*William Tennent*, 1673–1746 pp.); проповідник Бенджамін Колман (*Benjamin Colman*, 1673–1747 pp.), який полемізував з Дж. Едвардсом щодо методів читання Святого Письма та є автором книги «Уряд Стовпа Землі» (*“Government the Pillar of the Earth”*, 1730 p.); автор багатьох філософських листів Кедвалледер Колден (*Cadwallader Colden*, 1688–1776 p.), який написав критику Ньютонівської теорії «Принципи руху матерії» (*“The Principles of Action in Matter”*, 1751 p.) та «Історію п’яти індіанських націй» (*“History of the Five Indian Nations”*, 1727 p.); ректор Єльського коледжу Томас Клеп (*Thomas Clap*, 1703–1767 pp.) – автор праць: «Історія та реабілітація загальноприйнятої і встановленої доктрини в церквах Нової Англії» (*“History and Vindication of the Doctrines received and established in the Churches of New England”*, 1755 p.), «Природа і основа моральних чеснот та обов’язків» (*“Nature and Foundation of Moral Virtue and Obligation”*, 1765 p.) та ін.; президент Гарвардського коледжу Чарльз Чонсі (*Charles Chauncy*, 1705–1787 pp.), який є автором «Листів проти Відродження» (*“Letter against Revivalism”*, 1642 p.), «Своєчасні думки про стан релігії в Новій Англії» (*“Seasonable Thoughts on the State of Religion in New England”*, 1743 p.); президент коледжу Нью-Джерсі, богослов Джон Візерспун (*John Witherspoon*,

1722–1794 pp.), який є представником шотландської школи Т. Ріда та її концепції «здорового глузду», автором праці «Панування провидіння над пристрастями людей» (*“The Dominion of Providence Over the Passions of Men”*, 1776 р.). У висновку зазначимо, що Велике Пробудження мало на меті пробудити віру, разом з тим пробудило розум та сприяло розквіту американського Просвітництва.

Здійснюючи огляд філософії американського Просвітництва, першою постаттю, до якої необхідно звернутися, є духовний батько нації – Бенджамін Франклін (*Benjamin Franklin*, 1706–1790 pp.). У своїх листах до цього видатного філософа Девід Г'юм (*David Hume*, 1711–1776 pp.) писав: «Америка постачає нам багато хороших речей: золото, срібло, цукор, тютюн, індиго тощо. Але ви – перший філософ і, дійсно, перший великий письменник, яким ми зобов'язані їй» [371, р. 80-82]. У XVIII ст. на території Тринадцяти колоній, які склали основу майбутніх Сполучених Штатів формується новий світогляд, для якого розум, а не релігійний ригоризм, постає вихідним поняттям для науки, філософії та політики американського Просвітництва (*American Enlightenment*). Філософія цієї доби була відображена не у проповідях та дидактичних текстах, а у памфлетах, політичних трактатах та філософських листах. Американське Просвітництво стало періодом інтелектуального піднесення в американських колоніях, що породило ідеї рівності всіх людей та державної незалежності, що, в свою чергу, призвело до Американської революції (*American Revolution*). Біля витоків цих ідей стояв відомий американець Б. Франклін. Інший видатний філософ Р. В. Емерсон (*Ralph Waldo Emerson*, 1803–1882 pp.) порівнював Б. Франкліна з Сократом, практичний розум якого був, на думку трансценденталіста, перевтіленням античного мудреця [384, р. 71].

Реконструкція філософських поглядів американського суспільно-політичного діяча Б. Франкліна дозволяє відповісти на питання про те, чому він вважається одним з найвпливовіших мислителів доби американського Просвітництва. Американські історики та політологи, філологи та філософи ретельно вивчали біографію цієї видатної постаті настільки, що, важко знайти

більш досліджуваного американця в історії Сполучених Штатів. Втім, як зазначалося, саме філософський спадок мислителя, на нашу думку, потребує переосмислення, що, перш за все, пов'язане з самим предметом філософії. Аналізуючи тексти просвітника, необхідно усвідомлювати перемінну дефініцію поняття філософія, філософського знання XVIII ст. та стилю мислення того часу.

Джерельною базою постає численна кількість критичної літератури, серед якої, здійснюючи історико-філософську текстуальну редукцію, можна виокремити наступні дослідження, котрі вирізняються особливим підходом до даної проблематики. Першим, кого варто згадати, є професор Альфред Оуен Олдрідж (*Alfred Owen Aldridge, 1915–2005 pp.*), котрий написав біографію «Бенджамін Франклін, філософ та людина» (*“Benjamin Franklin, philosopher & man”*, 1965 р.). Дане дослідження базується на ретельному дослідженні творів самого Б. Франкліна, в ньому приділено увагу стилю філософування мислителя. У «Нотатках» автор продемонстрував просвітника як філософа та людину з міцним етичним ядром. Загалом традиція дослідників ранньої американської культури вирізняється возвеличенням особистісних якостей батьків засновників. Так, наприклад, у 2018 році премію Джорджа Вашингтона (*George Washington Book Prize*) було присуджено професору Кевіну Дж. Гейсу (*Kevin J. Hayes*) за його книгу «Джордж Вашингтон, життя в книгах» (*“George Washington: A Life in Books”*, 2017 р.) [209], яка, на думку літературних критиків, заново відкрила для читача постать видатного американця. Проте ці намагання омолодити історію колоніального та революційного періодів викликали незадоволення нехтуванням історії ролі жінок та людей іншого кольору шкіри та «піднесенням ролі білої людини». Як зазначає *The Washington Post*: «Це розчаровує, що, на жаль, не дивно. Це відображає запеклу боротьбу за укладання історії нашої епохи. Ми, як і раніше, прагнемо виробити розуміння, яке визнає видатну роль білих людей у формуванні справедливо прославлених документів тієї епохи – Декларації незалежності, Конституції і Білля про права

– і способів, якими багато інших працювали над розширенням можливості цих документів для себе та для нації» [206].

Як, наприклад, один з провідних спеціалістів з вивчення спадку Б. Франкліна професор історії науки Ієроме Бернард Коен (*Jerome Bernard Cohen*, 1914–2003 рр.) опублікував декілька ґрунтовних досліджень саме наукових інтересів мислителя, одне з яких вийшло друком у 1990 році під назвою «Наука Бенджаміна Франкліна» (*“Benjamin Franklin’s Science”*, 1990 р.) [138]. Дещо інші розвідки інтелектуального спадку просвітника здійснив дослідник Дуглас Андерсон (*Douglas Anderson*) у роботі «Радикальне Просвітництво Бенджаміна Франкліна» (*“The Radical Enlightenments of Benjamin Franklin”*, 1997 р.), в якій дослідив ранні роботи мислителя, присвячені проблемам релігії та економіки. Автор дає набагато більш повне розуміння інтелектуальних та літературних коренів просвітника та аналізує його вплив на читачів майбутнього. У передмові він зазначає, що Б. Франклін не був «нікому сучасником ... Змішуванням елементів духовної дисципліни XV століття Томи Кемпійського з журналістською енергією Данієля Дефо, урбаністського розуму лорда Шефтсбері з науковою ініціативою Томаса Едісона, Франклін висуває виняткові вимоги до історичної уяви своїх читачів – вимоги, від яких неминуче ухиляються письменники, які підкреслюють лише один набір інтересів або один аспект складного темпераменту» [95, XVI]. Автор зазначає, що на філософію Б. Франкліна вплинуло товариство лондонських письменників (Вільям Петті (*William Petty*, 1623–1687 рр.) та Джон Рей (*John Ray*, 1627–1705 рр.)). Разом з тим, він змальовує американського мислителя людиною, яка доленосно сприяла розвитку інтелектуальної культури Америки та звертає увагу на часті нехтування філософськими поглядами Б. Франкліна. Наприклад, «Трактат про свободу та необхідність, задоволення та страждання» (*“A Dissertation on Liberty and Necessity, Pleasure and Pain”*, 1725 р.) вартий більш ретельного розгляду.

Оригінальний мислитель, талановитий вчитель Б. Франклін став відомим на весь світ не лише завдяки своїй політичній діяльності, але й завдяки

розвитку експериментальної науки, економіки та журналістики. Він жив і творив в умовах зростання революційних настроїв, панування деїстичного світогляду та численних наукових відкриттів, це були поворотні роки в історії Америки. В своїй книзі «Історія культури за часів Американської революції» (*“A Cultural History of the American Revolution: Painting, Music, Literature, and the Theatre in the Colonies and the United States from the Treaty of Paris to the Inauguration of George Washington, 1763-1789”*, 1976 р.) дослідник Кеннет Сільверман (*Kenneth Eugene Silverman, 1936–2017 pp.*) високо оцінив духовне та культурне зростання американців XVIII ст.: «За чверть століття вражаючого оновлення в країні з’явилися перший роман, перша епічна поема, перший композитор, перша професійна п’еса, перший актор і танцівник, перший музей, перші художники, майстри музичних інструментів, журнали, воістину більшість визначальних рис традиційної високої культури» [346, XV], а також перший філософський трактат професійного характеру.

Класичною книгою про історію життя та діяльності просвітника вважається робота Я. В. Абрамова (1858–1906 рр.) «Франклін, його життя, громадська і наукова діяльність: Біографічний нарис», яка була опублікована у 1891 році. Також варто згадати книгу М. П. Басакіна «Франклін В. Вибрані твори», 1956 р., працю М. І. Радовського «Веніамін Франклін (1706–1790)», 1965 р., а у 1968–1969 рр. у багатотомному виданні «Філософський спадок» було опубліковано два томи, присвячені американським просвітникам. Саме в першому томі були опубліковані філософські роботи Б. Франкліна, його автобіографію та листи. В «Українській дипломатичній енциклопедії» міститься стаття В. І. Головченка «Франклін Бенджамін» та у «Політичній енциклопедії» – однойменна стаття Е. Щербенко. І важливо згадати «Філософський енциклопедичний словник», виданий Інститутом філософії імені Г. С. Сковороди НАН України за редакцією В. І. Шинкарука, де стверджується, що: «Філософські погляди [Б. Франклін – Я.С.] склалися під впливом Лока, Шефтсбері, Коллінза, Пристлі, а також франц. просвітників» [85, с. 688].

Загальновідомо, що мислитель самостійно вивчав іноземні мови, багато читав, цитував Овідія (*Publius Ovidius Naso*, 43–17 до н. е.), Вергілія (*Publius Vergilius Maro*, 70–19 до н. е.), Горація (*Quintus Horatius Flaccus*, 65–8 до н. е.), чий латинський вислів «*Sapere aude*» ((лат. Ризикни дізнатися). Цей вислів використав І. Кант, перефразувавши його як «Май мужність користуватися власним розумом!» (“*Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!*”) можна сміливо застосувати до постаті Б. Франкліна. А на становлення його філософських поглядів вплинули англійські просвітники: Дж. Лок, Джон-Ентоні Коллінз, Бернард де Мандевіль та ін. Також робота в типографії відкрила шлях до передової літератури того часу, а згодом і до власної проби пера.

Засноване Б. Франкліном Американське філософське товариство (*American Philosophical Society*) мало на меті збереження та розвиток всіх філософських знань, які розкривають природу речей, посилюють владу людини над матерією, примножують радощі життя. Публікації Б. Франкліна дають можливість зрозуміти дух Просвітництва. Вже в перших роботах автора прослідковуються розходження з пуританським ригоризмом. Особливо помітно це простежується в «Автобіографії» (“*The Autobiography of Benjamin Franklin*”, 1791 р.), у якій він висвітлив власні етичні погляди, релігійні алюзії та наукові інтереси. Просвітницькі ідеали реалізувались також у відкритті першої в Америці публічної бібліотеки (1731) та Філадельфійської академії (1751). Якщо Т. Джефферсон захоплювався античною архітектурою, то Б. Франклін звертається до античної літератури. «Стародавні греки і римляни та їх нетлінні рукописи зберегли для нас діяння і звичаї їхніх співвітчизників ... вони були настільки сповнені прекрасного стилю і почуття, що здаються єдиним методом передачі чесних і відкритих характерів героїв» [190, р. 181-183]. В своїх поглядах філософ апелює до спадку давнини – античних поетів. Більш близькими до нього у часовому та мовному горизонті були англійці Ф. Бейкон, Дж. Лок, Дж. Свіфт, А. Поуп та ін. З оголошення в місцевій газеті: «Щойно імпортовано і продається Б. Франкліном... Нариси Бейкона, Думки Бевериджа,

Моралі Сенеки, ... Лок про Людське розуміння, Ввічливий філософ, Гомер Поупа...» [372, р. 209-217]. Подібна інформація свідчить про інтерес в колоніях до класичної літератури та філософії. Листи, газети, памфлети вийшли друком в багатотомному виданні «Документи Бенджаміна Франкліна» (*“The Papers of Benjamin Franklin”*, 1959– pp.), опублікованому ще у 1959 році.

Керрі С. Уолтерс (*Kerry S. Walters*), дослідник релігійного життя XVIII ст. у роботі «Бенджамін Франклін і його боги» (*“Benjamin Franklin and His Gods”*, 1999 р.) [399] пише про «людину відродження в часи революції». Англійський письменник Девід Герберт Лоуренс (*David Herbert Lawrence*, 1885–1930 pp.) у книзі «Дослідженнях класичної американської літератури» (*“Studies in Classic American Literature”*, 1923 р.) згадує «кредо» Б. Франкліна: «знайти спільну мову з професором будь-якої релігії, але не шокувати його» [249, р. 16]. Критика Д. Г. Р. Лоуренсом відомих висловлювань просвітника може бути продемонстрована таким прикладом: якщо, на думку Б. Франкліна, все створив Бог, то чому він звеличує ідеал «людини, яка сама себе творить», дуже зручно шанувати Бога молитвами і подяками, котрі нічого не варті, і Бог має нагороджувати за чесноти і карати за гріхи. «...Коли вже пан Ендрю Карнегі, або будь-який інший мільйонер, хотів би придумати Бога задля своїх цілей, він не міг би зробити це краще. Бенджамін зробив це для нього ще у вісімнадцятому столітті. Бог є верховним слугою людей...» [249, р. 16]. З сучасних досліджень життя та праці Б. Франкліна варто назвати книги Джойса Чапліна (*Joyce Chaplin*) «Перший американський науковець: Бенджамін Франклін і пошуки генія» (*“The First Scientific American: Benjamin Franklin and the Pursuit of Genius”*, 2007 р.) [134], Джонатана Дала (*Jonathan Dull*) «Бенджамін Франклін і Американська революція» (*“Benjamin Franklin and the American Revolution”*, 2010 р.) [160], Алана Х'юстона (*Alan Houston*) «Бенджамін Франклін та політика поліпшення» (*“Benjamin Franklin and the Politics of Improvement”*, 2008 р.) [223] та багато інших.

У написаному від 13 квітня 1738 року листі Б. Франкліна «До Джосая та Абії Франклін» (*“To Josiah and Abiah Franklin”*) зазначено: «...справжня релігія

завжди страждає, коли правовірність більше шанується, ніж чеснота. Святе письмо переконує мене, що в останній день нас будуть судити не за думки, а за діяння» [249, р. 16], що наводить на думку про важливість вчинку. Як справжня людина Просвітництва Б. Франклін шкодував, що занадто рано народився, що прогрес справжньої науки звеличить людину над матеріями та масами, а моральна наука буде вдосконалюватися і люди не будуть більше один одному вовком. В листі до священника, натураліста та філософа Джозефа Прістлі (*Joseph Priestley, 1733–1804 pp.*) Б. Франклін перефразовує відоме висловлювання «Людина людині вовк»: «О, колись моральна Наука буде настільки ж прекрасна, вона пройде Шлях вдосконалення, і Люди перестануть бути Вовками один одному, і що люди, нарешті, навчаться тому, що тепер неправильно називають Гуманністю» [374, р. 455-457]. Відомий вислів англійського філософа Томаса Гоббса (*Thomas Hobbes, 1588–1679 pp.*), який в його книзі «Філософські рудименти, що стосуються уряду і суспільства» (*“De Cive”*, 1651 р.) прозвучав так: «Якщо говорити об'єктивно, то обидва висловлювання вірні; людина людині є свого роду Богом, і вірно те, що людина людині – вовк...» [218, III]. В своєму баченні майбутнього американський філософ постає оптимістом, зазначаючи, що людство не повернеться до природного стану, що часи, коли людина людині є вовком минуть.

Взагалі, характерною рисою американського Просвітництва, як і європейського, була критика релігійного детермінізму, перекладання відповідальності за людські вчинки з надприродних сил на саму людину, яка вже не є пасивним діячем, а власним розумом творить себе та змінює світ навколо. Релігійний світогляд зустрівся з науковою аргументацією, що відновило питання співвідношення віри та розуму. Як було зазначено, погляди Б. Франкліна на релігію були неоднозначними, про що свідчить аналіз критичної літератури та діаметрально протилежні думки з цього приводу.

Не сумніваючись в існуванні Бога, Б. Франклін уточнює свої переконання, стверджуючи, що існує першодвигун, який і є творцем Світу, сумніви ж проявилися лише щодо необхідності самої релігії. В своїй «Автобіографії»

мислитель наводить іронічний приклад – історію про те, коли до його рук потрапили памфлети з критикою деїзму. Книга, з якою ознайомився філософ, називалася «Окреслена релігія природи» (*“Religion of Nature Delineated”*, 1722 р.) [416], була написана Вільямом Волластоном (*William Wollaston*, 1659–1724 рр.). Просвітник Б. Франклін називав себе «справжнім деїстом», пояснюючи, що: «аргументи деїстів, які спростовувались, виявилися для мене набагато сильнішими за спростування; отже, незабаром я став справжнім деїстом» [356, р. 58-59]. Ця книга вплинула і на представника американської філософії доби Великого Пробудження Семюеля Джонсона (*Samuel Johnson*, 1709–1784 рр.), який вперше прочитав її у 1727 році, і погодився з наявним тяжінням до деїзму, про що він і написав у власній автобіографії. В результаті С. Джонсон поєднав релігію природи Волластона з ідеалізмом Дж. Барклі, створивши філософське вчення пошуку щастя.

Відомо, що деїстам притаманна віра в Бога творця, який відсторонився від власного творіння, спостерігаючи за подіями у світі. Розмірковуючи про Бога, Б. Франклін наділяє його трьома атрибутами: премудрий, благий, всемогутній, і робить це цілковито у дусі американського Просвітництва. На думку багатьох істориків американської філософії, саме за часів Просвітництва американська філософія стала органічною єдністю теорії та практики [1, с. 5]. Отже, премудрий Бог – взірць теоретичного розуму, ідеал освіченості, у той час, як благим Бог є тому, що як практичний розум, він є здатністю до вільної дії на основі безумовних принципів, отже, Він є й всемогутнім. Постає одвічне питання – якщо Бог є всемогутнім, то чому він не знищить зло, яке очевидно існує в світі? Б. Франклін робить висновок з наступного засновку: у Всесвіті нічого не робиться без волі Бога або його дозволу, отже, зло, якщо воно є, коїться з божої волі або дозволу. Але Бог є благим, а отже, зла він не може ні скоїти, ні допустити, тому злі вчинки є насправді не злими, вони просто є. Визначення доброго чи злого вчинку надають самі люди, а людина є частиною великого механізму Всесвіту, де панує механістична необхідність, її дії є необхідною частиною руху Всесвіту [370, р. 57-71]. Для розв'язання цієї

суперечності Б. Франклін звертається до книги В. Воластона, який пропонує такий погляд на добро і зло: «Кожний вчинок, скоєний відповідно до істини, є добром, і кожний вчинок, що суперечить істині, є злом. Діяти відповідно до істини – значить використовувати й оцінювати кожну річ такою, яка вона є, і т. д.» [370, р. 57-71]. Розглядаючи Всесвіт як єдиний механізм, у якому Бог все підкорив законам необхідності, Б. Франклін приходять до висновку, що хибно було б вважати, що в сфері етики не існує такої ж гармонії як всюди. Оскільки всемогутній Бог все зробив правильно, то це суперечить можливості існування свободи волі. Усвідомлюючи, що такі ідеї можуть викликати хвилю критики, Б. Франклін робить висновок, що, оскільки свободи волі у створінні немає, у них не може бути ні заслуг, ні недоліків, а, отже, Бог, так би мовити, запрограмував весь Всесвіт, підкоривши його принципу необхідності. Стверджується, що, з огляду на безмежну мудрість та цілковите добро Бога, все, що б Він не робив, має бути нескінченно мудрим і благим, адже це логічно виводиться з його атрибутів (премудрий, благий, всемогутній). Неможливо, щоб будь-яка інша сутність перешкоджала або підривала Його велич. Це є неможливим, оскільки Бог є всемогутнім. Якщо Бог є всемогутнім, у Всесвіті ніщо не може існувати без Його згоди, або у супереч Його волі і, саме тому, все що є, безсумнівно, є благом. Зла не існує, так само, як і будь-яких недоліків у світі; і так само Бог не надає переваги одним творінням перед іншими [370, р. 57-71]. Своєрідну оцінку зазначеним поглядам Б. Франкліна надав дослідник Едвін С. Гаустад (*Edwin S. Gaustad*, 1923–2011 рр.). Він висловився у такий спосіб: «...у світі [Б. Франкліна – Я.С.] існує велика необхідність, навряд чи якась свобода, і практично немає сенсу в релігії» [194, р. 63].

Переходячи від понять свободи та необхідності до питання існування зла, філософ наближається до проблем етики та моралі. Створений відомий перелік правил з морального вдосконалення Б. Франкліна багато в чому перекликається з «Резолюції» (*“Resolutions”*) Дж. Едвардса, і якщо ідеї першого філософа є постійним об’єктом уваги, то погляди пуританського філософа залишаються поза увагою істориків філософії. Паралелі між Б. Франкліном та його

попередником Дж. Едвардсом спостерігаються саме у питаннях етики. Дж. Едвардс у 47-му пункті «Резолюцій» описав всі необхідні настанови щодо добродійної поведінки людей: «Вирішено, прагнути з усіх сил заперечувати те, що не відповідає доброму і всебічно м'якому, і доброзичливому, спокійному, мирному, задоволеному і поступливому, співчутливому та щедрому, лагідному та смиренному, послужливому та ввічливому, старанному і працьовитому, милосердному і рівному, терплячому, помірного, поблажливому й щирому характеру» [109, р. 238]. Б. Франклін в своїй автобіографії також систематизував майже дослівно ці чесноти: «поміркованість, мовчазність, дотримання порядку, рішучість, бережність, старанність, щирість, справедливість, стриманість, охайність, спокійність, невинність, смиренність» [356, р. 86-87]. Автор надає роз'яснення кожній з чеснот. До прикладу, смиренністю він називає наслідування Ісуса та Сократа.

Сайленс Дугуд (*Silence Dogood*) був псевдонімом Б. Франкліна, під яким він написав такі рядки, які закріпили абсолютний статус свободи: «Я ворог гріху і друг чесноті. Я займаюся благодійністю і охоче прощаю особисті образи. Сердечно люблю священників і всіх добрих людей, і я смертельний ворог деспотичному правлінню і необмеженій владі. Я прискіпливо ставлюся до прав та свобод моєї країни і при щонайменших ознаках ущемлення цих прав у мене бурхливо закипає кров» [190, р. 8-9]. Під цим псевдонімом Б. Франклін міг вільно писати власні думки, а також це свідчить про те, що проблеми моралі та політики тісно переплітаються в поглядах мислителя. Для політичної теорії Просвітництва питання свободи та необхідності були надважливими, вони хвилювали інтелектуалів по обидва боки Атлантики. Можливість сміливо висловлювати свої ідеї та переконання в умовах цензури релігійного світогляду та політичної залежності була обмеженою. Так, згадуваний вже «Трактат про свободу та необхідність, задоволення та страждання» відрізняється від газетних статей філософа та від поглядів, які Б. Франклін анонімно писав під псевдонімом Сайленс Дугуд. Набувши досвіду та поваги з боку співгромадян, і, вже не потребуючи псевдоніму, Б. Франклін висловлює власні погляди, ідеї, які

так чи інакше турбували його. Проблема свободи, на думку філософа є двоїстою, з одного боку вона є відсутністю опору чи протидії, коли, наприклад, на тіло діє сила і воно вільно падає, а з іншого боку – тіло не має свободи не падати. Але це стосується фізичного світу, інша справа зі свободою людини. В своїх поглядах на проблему свободи Б. Франклін згоден з ідеями філософа доби Великого Пробудження Дж. Едвардса. Втім, якщо останній вбачав двоїстість свободи як свободу людини у визначеному світі Богом, то Б. Франклін вбачав свободу як свободу елемента у Вселенському механізмі. В першому випадку свобода співіснує з долею, в другому – з природною необхідністю. На думку Б. Франкліна, світ постає як неосяжний для розуму інструментарій природи, небесних світил та законів фізики, разом це складний механізм або система. Отже, людина є парадоксально вільною, але обмеженою.

Складною проблемою для Б. Франкліна постає можливість існування одного вільного елемента в складній системі Всесвіту – людини. Якби Всесвіт був подібним годинниковому механізму, то було б важко уявити існуючий в ньому вільний елемент, якусь шестерню, яка би необхідно дестабілізувала всю систему. І якщо Дж. Едвардс вважав, що все, що робиться у світі, робиться відповідно до волі Бога, навіть спасіння індивідуальної душі не залежить від людини, то Б. Франклін виступав проти доктрини спасіння душі божою милістю. Про людську душу Б. Франклін писав в дусі Просвітництва: вона є вмістилищем ідей, а особлива здатність розмірковувати над ними називається розумом. Зберігає ідеї пам'ять, вона робить своєрідні їхні відбитки, і коли душа не може їх віднайти, вона впадає у бездіяльність. Душа існує поки мислить ідеї, але, коли людина засинає, душа перестає діяти. Під час сну душа не зникає, вона існує, але бездіяльно. У питанні про природу душі Б. Франклін погоджується з тим, що вона нематеріальна, але пов'язана з матеріальним мозком, і коли мозок пошкоджується, душа перестає думати. Філософ робить фундаментальний висновок, який звучить як парафраза на принцип Рене Декарта (*René Descartes*, 1596–1650 pp.) *Cogito ergo sum* – «І перестати думати мало чим відрізняється від перестати бути» [190, р. 69]. Якщо щось

залишається після смерті людини, якась субстанція, то вона залишається позбавленою особистісних якостей. Якщо субстанція зможе втілитися в новому тілі, то це буде зовсім інше «я».

В есеї «Статті віри та актів релігії» (*“Articles of Belief and Acts of Religion”*, 1728 р.) окрім деїстичних поглядів на існування Абсолютного нескінченного розуму, яке уможлиблює існування людини, сама людина не є досконалою істотою. Людина, вочевидь, не є найгіршою істотою, але це не означає, що не існує кращих створінь. Це суперечить просвітницьким ідеалам того часу, коли людина вважалась наділеною розумом, від природи доброю істотою. Віра в людину та її розум не означають її особливої величі, а світ для Б. Франкліна вже не був сценою розгортання божого задуму, а був тим космосом, про який говорили та писали астрономи XVIII ст.

Відомий популяризатор науки та астрофізик XX ст. Карл Саган (*Carl Edward Sagan*, 1934–1996 рр.) писав: «Земля є дуже маленькою сценою на великій космічній арені» [333, р. 9]. З сучасним астрофізиком міг би погодитися і Б. Франклін, погляди якого випередили свій час на століття: «...я уявляю Всесвіт заповненим сонцями, подібними нашому, кожне у супроводі світів, що одвічно обертаються навколо нього, тоді ця маленька кулька, на якій ми рухаємося, здається, навіть моїй обмеженій уяві, майже нічим, а сам я здаюся собі ще менше, ніж ніщо» [190, р. 83]. Мабуть, ці погляди вплинули на те, як визначати людину, яка набагато менша маленької планети (*less than nothing*). Подібні ідеї аж ніяк не применшують людини в очах Всесвіту, а лише збільшують Всесвіт в очах людини.

Розгніваний Бог Дж. Едвардса, який тримає грішників у руці, – це не Бог Б. Франкліна, який створив механістичний Всесвіт, а людину наділив розумом – інструментом для пізнання його творінь та законів їхнього існування. За розум, за мову і за можливість пізнавати світ філософ навіть дякував Богові. В середині XVIII ст. в філософській творчості Б. Франкліна відбудеться суттєвий поворот від морально-етичних проблем до соціально-політичних, що було викликано історичним подіями того періоду. Мета філософа полягала у наданні

практичної значущості своїм текстам. Саме тому він охоче долучився до дипломатичні місії з врегулювання конфліктів між Європою та Америкою, яка була представлена невеликою кількістю колоній на той час. Пасивність у питаннях незалежності деяких колоній викликала критику з боку філософа: він розкритикував родину Пеннів, відомий представник якої – філософ В. Пенн. З роботи «Історичний нарис конституції і урядової влади Пенсильванії» 1759 року стає зрозумілим, що Б. Франклін критикував управлінців колонії: «Хартія привілеїв надана Вільямом Пенном жителям Пенсильванії, її мета полягає в наступному. На замітку: “Жоден народ не може бути по-справжньому щасливим, без насолоди цивільними свободами...”» [189, р. 43]. Ідея необхідності свободи стосувалася не лише мешканців колоній, але й афро-американців та корінного населення Америки. Відомо що Б. Франклін був аболіціоністом, наприкінці свого життя він написав памфлет «Про работоргівлю» (“*On the slave trade*”, 1790 р.), в якому розкритикував работоргівлю, наполягаючи на тому, що людина у рабстві стає нещасною, що її свобода та мислення нівельовані. Культура корінного населення також цікавила мислителя. На його політичні позиції вплинув сам факт союзу племен, різних між собою, але єдиних в ідеї. А самі індіанці нічим не гірші від колоністів, а в деяких аспектах навіть кращі за пілігримів. Незадовго до того, як Б. Франклін помер, 17 квітня 1790 року, він залишив свій останній документ «Зверненням до громадськості» (“*Address to the Public*”, 1789 р.) з клопотанням до Конгресу щодо знищення «раку рабства» в Америці [294, р. 635]. Його ідеї, часто оформлені з гумором та іронією, зачаровують. І внесок отця нації в розвиток суспільної думки, політичної справи, наукового прогресу, літератури та ранньої американської філософії важко переоцінити.

3.2. Деїзм та натурфілософія в поглядах американських просвітників

Погляди провідних американських мислителів XVIII ст. визначали інтелектуальне середовище тогочасної Америки. Це був період формування

національної самосвідомості, період піднесення ідеї національної незалежності, в цей час історія філософської думки в Америці набуває нових обертів. Філософські концепції та світоглядні орієнтири, права та свободи людини, гідність особистості, неприйняття рабства, інтерес до духовної та матеріальної культури корінного населення стають лейтмотивом періоду. Особливого значення набули ідеї влади народу та уявлення про республіку. Відомий польський політичний діяч Тадеуш Костюшко (*Andrzej Tadeusz Bonawentura Kościuszko*, 1746–1817 pp.) взяв участь у Війні за незалежність США, особисто знав Б. Франкліна, Дж. Вашингтона та ін. Революціонер з Речі Посполитої, прагнув започаткувати республіканський стрій для Північної Америки. Ідеї свободи та рівності на основі природного права та просвітницькі ідеали визначали настрої інтелектуалів XVIII ст., а на зміну теїстичним інтересам приходить деїзм, який був своєрідною реакцією на плюралістичну релігійну картину тогочасних колоній, яка в свою чергу нівелювала домінанту сакрального характеру церкви до релігійного інституту. В цей період відбувається стрімкий розвиток натурфілософії, який змінив погляди на природу: зі сцен із біблійних подій на складний механізм божих законів. Критичне переосмислення революційних настроїв в Європі та торговельно-економічна ситуація колоній спонукали інтелектуалів до пошуків власного національного шляху з верховенством закону, за аналогією з природою, а не волею монархії. Філософ цієї епохи був людиною широкого світобачення, він мислив та працював в дусі філософії американського Просвітництва.

Період пуританізму в історії американської філософії з його релігійною проблематикою вбачав вмістилищем філософських поглядів проповіді та повчальні книги (умовно від Джона Вінтропа (*John Winthrop*, 1588–1649 pp.) з його книгою «Зразок християнського милосердя» (*“A Model of Christian Charity”*, 1630 p.) до Джонатана Едвардса (*Jonathan Edwards*, 1703–1758 pp.) з його проповіддю «Грішники у руках розгніваного Бога» (*“Sinners in the Hands of an Angry God”*, 1741 p.)). Основними питаннями були погляди на владу Бога, природу людини, месіанську богообраність та свободу волі. Розквіт цієї епохи в

теоретичному плані проявився у іматеріалістичних поглядах послідовників Дж. Барклі, які виводили всі свої судження з поняття Бога. Якщо Дж. Едвардс критикував свободу волі, то його вчитель Семюель Джонсон (*Samuel Johnson*, 1696–1772 рр.) проголосив необхідність прагнення до щастя шляхом вивчення філософії, реформував освіту та написав першу, на думку дослідників, філософську працю в історії американської філософії – «Начала філософії» (*“Elementa philosophica”*, 1752 р.). Епоха колонізації також ознаменувалася пануванням пуританської моралі, патріархально-благочестивих звичаїв та традицій.

У XVIII ст. на території Тринадцяти колоній, які склали основу майбутніх Сполучених Штатів, критика релігійного ригоризму призвела до становлення американського Просвітництва, яке проголосило розум вихідним поняттям та основою побудови філософських поглядів. Філософія цієї доби була відображена у памфлетах, політичних трактатах та філософських листах. Звернувши увагу на назви найвідоміших філософських творів того часу, можна оцінити дослідженість питання розуму для світоглядних орієнтирів: «Розум – єдиний оракул людини» (*“The Only Oracle of Man”*, 1785 р.) Ітана Аллена (*Ethan Allen*, 1738–1789 рр.), «Епоха розуму» (*“The Age of Reason; Being an Investigation of True and Fabulous Theology”*, 1794 р.) Томаса Пейна (*Thomas Paine*, 1737–1809 рр.), журнал Еліху Палмера (*Elihu Palmer*, 1764–1806 рр.) «Храм розуму» (*“Temple of Reason”*) та ін. Американське Просвітництво стало періодом інтелектуального піднесення в американських колоніях під впливом європейського Просвітництва у період з початку XVIII до початку XIX ст., що призвело до Американської революції (*American Revolution*) та створення Американської республіки (*American Republic*). Втім, і досі продовжуються дискусії щодо того, чий вплив був більш значимим для формування революційних настроїв: ідей Просвітництва чи пуританізму.

Німецький історик філософії Герберт Воллес Шнайдер (*Herbert Wallace Schneider*, 1892–1984 рр.), досліджуючи історію американської філософії, визначає наступні риси доби Просвітництва: єдність теорії та практики, тісний

зв'язок політичної думки та соціальної діяльності. «...Ніколи в Америці філософська думка і суспільно-політична діяльність не були більш тісно пов'язані між собою» [342, р. 23]. У XVIII ст. мислителі шукали заміни для традицій у раціональному пізнанні, у релігійному житті альтернативу догматам вбачали у науковому пізнанні та розумових здібностях людини, а у політичній сфері замість монархії пріоритетом вважалися ліберально-демократичні погляди.

Змістовно американське Просвітництво відрізняється від європейського, хоча основними рисами тяжіє до англійського. Справа в тім, що, на відміну від європейського, американське не мало очевидного внутрішнього об'єкту критики. В Америці співіснували в різних колоніях різні релігійні конфесії, це були як католики, так і різноманітні конфесії протестантизму: лютерани, англікани, кальвіністи та ін. Американське суспільство характеризувалося релігійним плюралізмом. Отже, за відсутності державної релігії з'явилося поняття «деномінація», яким іменували релігійне об'єднання, однією з рис якого було лояльне ставлення до представників інших вірувань. Відсутність розвиненої церковної інституції та релігійний плюралізм дозволили з'явитися деїстичним поглядам поміж інтелектуалів. Інший аспект критики – антимонархічні настрої, оскільки колоніальний устрій в ідейному плані характеризувався особливим становищем людини у владній ієрархії, де людина відчувала свою причетність до влади і не відчувала себе пасивним інструментом державотворення, предметом цієї критики стала англійська корона.

Серед дослідників американського Просвітництва варто згадати американського історика науки, автора багатьох книг з історії науки та філософії Бернарда Коена (*Bernard Jerome Cohen*, 1914–2003 рр.) та його роботи: «Бенджамін Франклін: його внесок у американську традицію» (*“Benjamin Franklin: His Contribution to the American Tradition”*, 1953 р.), «Наука та батьки-засновники: наука в політичній думці Джефферсона, Франкліна, Адамса та Медісона» (*“Science and the Founding Fathers: Science in the Political*

Thought of Jefferson, Franklin, Adams, and Madison”, 1995 p.), Бернарда Байліна (*Bernard Bailyn*) з роботами: «Ідеологічні витoki американської революції» (*“The Ideological Origins of the American Revolution”*, 1967 p.), «Обличчя революції: особистості та теми боротьби за американську незалежність» (*“Faces of Revolution: Personalities and Themes in the Struggle for American Independence”*, 1990 p.), Роберта Фергюсона (*Robert A. Ferguson*) «Американське Просвітництво, 1750-1820» (*“The American Enlightenment, 1750–1820”*, 1997 p.), Генрі Мея (*Henry F. May*) «Просвітництво в Америці» (*“The Enlightenment in America”*, 1976 p.) та ін.

В своїй книзі Г. Мей виводить основні чотири напрямки американського Просвітництва. Його хронологія умовна, але він вдало вловив інтенції цього руху:

- Помірне Просвітництво (1688–1787);
- Скептичне Просвітництво (1750–1789);
- Революційне Просвітництво (1776–1800);
- Дидактичне Просвітництво (1800–1815) [264].

Інший, більш традиційний підхід, зустрічаємо в Адрієна Коха (*Adrienne Koch*, 1913–1971 pp.), який вважав, що американське Просвітництво не могло виникнути у XVII ст., з’явилося набагато пізніше у 1760-их роках, і було це пов’язано з загостренням відносин між Європою та Америкою. Для нього Американська революція та Просвітництво є одним історичним явищем, хоча не всі суспільно-політичні діячі брали участь у просвітницькій діяльності.

У вітчизняній історії філософії зацікавленість американським Просвітництвом переважно обмежилась дослідженнями суспільно-політичних поглядів американських мислителів. За радянських часів, у 1968-1969 роках у багатотомній збірці «Філософський спадок» (*“Философское наследие”*) опубліковано два томи «Американські просвітники» (*“Американские Просветители. Избранные произведения в 2-х т.”*, 1968-1969 pp.), упорядником яких став М. М. Гольдберг, відповідальним за редакцію – Б. Е. Биховський. Авторству М. М. Гольдберга належать книги «Томас Пейн» 1969 року,

«Вільнодумство та атеїзм в США (XVIII–XIX ст.)» 1965 року та роботи з історії Сполучених Штатів Америки.

Безумовним є той факт, що на виникнення американського Просвітництва вплинуло англійське Просвітництво. Цей природний процес запозичення ідей уможливився завдяки спільній мові та схожим культурним особливостям. Отже, можна говорити і про вплив просвітницьких ідей інших європейських країн.

В основу американського Просвітництва лягли ідеї видатного представника європейської філософії Джона Лока (*John Locke*, 1632–1704 рр.), а особливо його теорія природного права. Своїм існуванням ця теорія свідчить про силу впливу філософських думок на хід історії, прикладом чого є історія Америки, яка стала своєрідним експериментом з імплементації філософських, політичних та релігійних ідей західної цивілізації. Теорія пізнання Дж. Лока, яку він виклав в трактаті «Досвід про людське розуміння» (*“An Essay concerning Human Understanding”*, 1690 р.), зацікавила американських філософів своїм новаторством. Як свого часу філософ доби Великого Пробудження Дж. Едвардс захоплювався вченням Дж. Лока, І. Ньютона, так і американський мислитель доби Просвітництва Б. Франклін високо цинив роботи архієпископа Джона Тіллотсона (*John Tillotson*, 1630–1694 рр.), богословські праці якого були відомі в Америці. В своїх роботах Б. Франклін зазначав: «Щоб писати ясно, слід вибирати не тільки найвиразніші, а й найпростіші слова. У цьому, як і у всіх інших особливих вимогах до ясності, доктор Тіллотсон – чудовий приклад» [370, р. 328-331]. Раціональний стиль думки англійського архієпископа імponував американському філософу, а запозичення раціональних умонастроїв змінили релігійний світогляд колоністів та пришвидшили процес секуляризації. Американське Просвітництво під впливом європейського звеличило роль розуму у процесі пізнання світу, у питаннях релігії та у поглядах на справедливу державу. Модерна ідея свободи як вищої цінності уможливлювалась завдяки розвитку знання та освіченості, про що свідчать ідеї Т. Джефферсона, який в роботі «Нотатки про штат Вірджинія» (*“Notes on the*

State of Virginia”, 1785 р.) [232] визначив абсолютну необхідність освіти для свободи нації.

У відомій книзі «Історія Сполучених Штатів: Нарис» (*“An Outline of American History”*, 1994 р.), яка постійно перевидається з 50-их років ХХ ст. різними колективами авторів, зазначається: «Загалом Джефферсонів твір – «Декларація Незалежності, схвалена 4 липня 1776 року» – не лише проголосив народження нової нації, але й сформулював філософію свободи людини, що мала стати рушійною силою в усьому світі. Декларація спирається на французьку та англійську політичну філософію Просвітництва, але позначена виразним впливом «Другого трактату про врядування» Джона Лока, який концепції традиційних прав англійців узагальнив до природних прав усього людства. Знайомий усім вступний пасаж Декларації відлунує Локовою теорією врядування на основі суспільного договору: ми вважаємо самоочевидними ті істини, що всі люди створені рівними, що їхній Творець наділив їх певними невідчужуваними правами, зокрема, правом на життя, свободу і щастя. Що для забезпечення цих людських прав встановлені уряди, справедлива влада яких залежить від згоди тих, ким управляють, і щоразу, коли певна форма врядування стає руйнівною для визначених завдань, народ має право змінити або скасувати його і встановити нове врядування, закладаючи в його основі такі принципи і організовуючи владу так, щоб вони видавалися народові найпридатнішими для досягнення безпеки та щастя. В Декларації Джефферсон застосував Локові принципи безпосередньо до становища в колоніях» [21, с. 73].

Такої ж думки дотримувались інші просвітники Дж. Адамс та Дж. Вашингтон. Піднесення громадянських почуттів на тлі попередніх теократичних настроїв колоністів свідчить не про поступову зміну, а про видозміну інтересу біблійної та громадянської думки. В філософію входять поняття «природного права», «свободи», «тиранії», які визначають основні риси просвітницької суспільно-політичної думки в американських колоніях. Сепаратизм конгрегацій, який уможливив формування колоній у Новому світі

набув нового розвитку та проявився в ідеях незалежності майбутньої країни від метрополії. В свою чергу, політика оподаткування колоній, а також численні заборони та прямі вказівки мали на меті контролювати життя та настрої поселенців, але зіграли протилежну роль. Нова колоніальна система зіткнулася з Законом про гербовий збір, оподаткуванням без представництва у парламенті фіскальними програмами Таузенда, результатом цих та інших явищ стала подія, відома як «Бостонське чаювання» (*Boston Tea Party*). Акція протесту американських колоністів, що відбулася 16 грудня 1773 року у відповідь на дії Британського уряду. В Бостонській гавані був знищений вантаж чаю, який належав Англійській Ост-Індській компанії. З одного боку відомо, що мислитель Б. Франклін пропонував відшкодувати збитки, з іншого – ця подія стала символічним початком Американської революції [248].

Зміни у політичному житті сприяли змінам й умонастроїв: якщо у XVII ст. проповідники, мислителі та філософи виводили всі біди колоністів від гріховності людської природи, то напередодні Американської революції настрої суттєво змінилися, і хоча необхідність каяття за гріхи не зникла з текстів проповідей та трактатів, втім, з'явився ворог у подібні метрополії, який протистояв американським колоністам. Відомі рядки з Біблії «Якщо Бог за нас, то хто проти нас?» стали своєрідним гаслом епохи, девізом інтелектуалів [359, р. 395]. Ідея віротерпимості, яка історично пов'язана з ідеями Р. Вільямса, уможливила терпимість до всіх конфесій, врешті-решт, призвела до секуляризації та свободи совісті. Віротерпимість також призвела до захоплення деїзмом серед американських просвітників. Так, наприклад, Б. Франклін, виступаючи проти деїстів, переймається їхніми поглядами. Його однодумець Т. Джефферсон був вкрай обережним у висловлюваннях щодо релігії, Т. Пейн, на противагу атеїстам, висунув теофілантропію, деїстичні погляди на природу дружби Бога і людини. Людина, яка вірить в Бога, прагне власної свободи та реалізації божого задуму, як в релігійному плані, так і в політичному.

Справедливо буде зазначити, що американському Просвітництву притаманним було не відновлення власної національної ідеї, а її пошук.

Необхідність у символах, які лягли б в основу формування нової нації, потребувала інтелектуальних розвідок та активної популяризаторської роботи. У спрощеному вигляді американське Просвітництво у філософії мало два напрямки: суспільно-політичний та природничо-науковий. Інтелектуальне середовище цієї епохи визначали нові батьки-засновники, а не перші колоністи-пілігрими, як це було у колоніальну добу. В історії Сполучених Штатів Америки традиційно шанують чотирьох батьків-засновників: Джон Адамс (*John Adams*, 1735–1826 pp.), Томас Джефферсон (*Thomas Jefferson*, 1743–1826 pp.), Джеймс Медісон молодший (*James Madison Jr.*, 1751–1836 pp.) і, звісно, Бенджамін Франклін (*Benjamin Franklin*, 1706–1790 pp.), які здійснювали наукові розвідки щодо питань про відносини держави та особистості, держави й релігії.

Постать Б. Франкліна в історії американської філософії відома не лише заснуванням Американського філософського товариства (*American Philosophical Society*) у 1743 році. Біографія Б. Франкліна дозволяє назвати мислителя справжнім представником Просвітництва, оскільки, маючи освіту у два класи, він почав працювати у типографії, і вже у 1727 році відкрив власну типографію. Не зупиняючись на досягнутому, з 1729 по 1748 роки просвітник видавав «Пенсільванську газету» (*“The Pennsylvania Gazette”*), а з 1732 по 1758 роки – «Альманах бідного Річарда» (*“Poor Richard's Almanack”*) [125, p. 390]. Його газета незабаром стала однією з найбільш успішних газет в колоніях. Разом з тим він у 1731 році заснував першу в Америці публічну бібліотеку, а у 1751 – Філадельфійську академію (*Academy and College of Philadelphia*), яка згодом стала Пенсільванським університетом (*University of Pennsylvania*). Метою ж філософського товариства був розвиток всіх філософських знань, які розкривають природу речей, посилюють владу людини над матерією, примножують радощі життя.

Філософські погляди Б. Франкліна цікаві перш за все ідеями щодо природи речей та Всесвіту, людини та суспільства. Окрім відомої «Автобіографії» (*“The Autobiography of Benjamin Franklin”*, 1791 p.), у якій філософ описав своє

життя, та поділився поглядами щодо релігії, етики та науки, його авторству належать тисячі листів та текстів, деякі з яких містять суто філософські розмисли. Так, наприклад, філософський памфлет «Трактат про свободу та необхідність, задоволення та страждання» (*"A Dissertation on Liberty and Necessity, Pleasure and Pain"*, 1725 р.) розкриває погляди мислителя щодо проблеми свободи та необхідності, добра та зла у цьому світі. У ньому стверджується, що всемогутній, доброзичливий Бог несумісний з поняттями свободи волі й моралі людини. Отологічний доказ звучить у філософа у такий спосіб: «Якщо він [Бог] є всемогутнім, то не може бути у Всесвіті нічого проти або без його згоди, а отже, все, на що Він дав свою згоду, має бути благом, оскільки Він добрий; отже, зла не існує» [370, р. 57-71]. Тому зла як такого у світі немає, воно логічно виключається з картини світу Б. Франкліна, так само, як і будь-яка заслуга і недолік людини. Бог у своїй оцінці не віддає переваги одній частині творіння перед іншою, як майстер, який зробив складний механізм. Кожна людина важлива і кожна прагне свободи. Він критикував розкіш, вважав, що страждання виникають від зайвих потреб, задовольнивши які, ми знаходимо нові.

Засноване Б. Франкліном Американське філософське товариство мало на меті дослідження тогочасних наук. Різнобічний інтерес представників американського Просвітництва можна оцінити зі сфер діяльності його представників: Б. Франклін займався журналістикою, фізикою, економікою, політикою та агрономією, його колега Т. Джефферсон – юриспруденцією, архітектурою (його звернення до античної архітектури, до демократичних ідеалів та класичної філософії визначили архітектуру Америки XVIII ст.), Бенджамін Раш (*Benjamin Rush*, 1745–1746 рр.) – хімією, медициною та психіатрією. Тому образ американського просвітника – це образ людини з енциклопедичними знаннями.

Високої думки про Б. Франкліна був Т. Джефферсон, який зазначав: «Франкліна ніхто в цей час не перевершив ні в важливості зроблених відкриттів, ні в кількості, або в майстерності, що збагатили філософію пояснень

явищ природи» [232, р. 69]. Дослідник філософського спадку Т. Джефферсона Адрієн Кох у передмові до своєї книги «Філософія Томаса Джефферсона» (*“The Philosophy of Thomas Jefferson”*, 1943 р.) так написав про постать мислителя: «[Т. Джефферсон] був людиною, яка так сильно була зацікавленою у вивченні ідей, що відмовляти йому в назві “філософ” означало б упереджено ставитися до самого цього терміну» [244, р. 3]. Філософські ідеї Т. Джефферсона описані в його численних листах, а також в роботах: «Автобіографія» (*“Autobiography”*, 1821 р.), «Стислий виклад прав британської Америки» (*“A Summary View of the Rights of British America”*, 1774 р.), «Нотатки про штат Вірджинія» (*“Notes on the State of Virginia”*, 1785 р.) та ін. У своїх філософсько-релігійних поглядах Т. Джефферсон тяжів до деїзму та наголошував, що розум та здоровий глузд є єдиними надійними критеріями істини. Філософ пише, що «[Церква] є “добровільним об’єднанням людей, які об’єдналися з власної волі для того, щоб [публічно] поклонитися Богові так, як вони вважають [прийнятним] задля порятунку своєї душі. [Вона є] добровільним об’єднанням, оскільки за своєю природою ніхто не пов’язаний ні з якою церквою» [377, р. 544-550]. На його думку, Бог не вважав за краще поширювати свою релігію за допомогою політичних переслідувань або цивільних покарань. Він, зважаючи на свою всемогутність, вирішив нести своє слово через розум людини. Філософія для Т. Джефферсона, ще за часів пітагорійців та неоплатоніків з їхнім містицизмом виконувала функцію рівноваги в особі епікурейців та академіків: «розум сповна проявився (*had [full] play*) і наука процвітала» [377, р. 544-550].

Етичні погляди мислителя визначали мораль як таку, що тісно пов’язана з природою людини, тобто мораль має природне походження. У своїх листах він зазначав, що відчуття добра та зла притаманні людині з рештою відчуттів. Добрий вчинок не виводиться з любові до Бога, оскільки, на думку мислителя, атеїсти теж схильні до добра, добра дія не виводиться зі знання істини, оскільки «..уявляти [істину] як підставу [моральності] – це те ж саме, що уявити дерево, підняте за коріння і перевернуте в повітрі, одна гілка якого посаджена в землю» [375, р. 412-416]. Тому Т. Джефферсон вірить в існування «морального

інстинкту», а поняття доброї чи поганої дії визначаються «корисністю»: «Я ... щиро вірю в загальне існування морального інстинкту. Я думаю, що це найяскравіша коштовність, якою наділений людський характер і нестача її принижує людину сильніше найстрашнішого фізичного каліцтва» [375, р. 412-416].

Англо-американський філософ Томас Пейн (*Thomas Paine*, 1737–1809 рр.) досить високо оцінив дипломатичний досвід Б. Франкліна у Франції, підкресливши, що філософський склад розуму допоміг йому у вирішенні складних питань. Т. Пейн писав, що «характер філософа» разом з ерудицією допоміг йому всюди бути за свого. У 1794 році Т. Пейн написав філософську працю «Епоха розуму» (*"The Age of Reason; Being an Investigation of True and Fabulous Theology"*, 1794 р.), яка постулювала ідеї деїзму та віри в могутність розуму, критикуючи також церковний інститут. Мислитель вважає Біблію виключно літературною спадщиною, а не натхненним духом сакральним текстом. На початку трактату у першій частині автор зізнається: «Я вірю в одного Бога і не більше, і сподіваюся на щастя після цього життя ... Я вірю в рівність людей ... Я не вірю у віровчення, яке сповідує єврейська церква, римська церква, грецька церква, турецька церква, протестантська церква і жодна з церков, про які я знаю. Мій власний розум – це моя власна церква» [302, р. 50]. На його думку, після політичної революції Америку чекає революція релігійна. Разом з тим, доба Розуму проголосила його самого вихідним пунктом філософії Просвітництва. На противагу пуританському релігійно-етичному вченню про Бога Спасителя, про особистість людини, про свободу волі, приходять натурфілософські погляди на Всесвіт як на механістичне творіння Бога, який обмежується креаціоністською функцією, суспільно-політичні ідеї, теорії прав людей та моральний релятивізм.

Після ухвали законів, які утискали поселенців, не зважаючи на гарантовані їм права, парламент викликав революційну ситуацію. Традиційно вважається, що сам конфлікт був між тими, хто прагнув незалежності та тими, хто хотів залишити старі порядки. Тому за своєю суттю цей конфлікт був громадянською

війною, яка отримала дві назви: Американська революція (*American Revolutionary War*) та Американська війна за незалежність (*American War of Independence*). Філософські погляди цієї доби знайшли своє відображення на сторінках памфлетів, циркулярів, резолюцій, листівок та трактатів, які могли поєднати в собі всі ці жанри.

Губернатор Стівен Гопкінс (*Stephen Hopkins, 1707–1785 pp.*) у 1765 році публікує один з найважливіших документів цієї епохи «Огляд прав колоній» (*“The Rights of Colonies Examined”, 1765 p.*) [113, p. 140], в якому зазначає: «СВОБОДА – це найбільше благословення, яке отримали люди, а рабство – найтяжче прокляття, на яке здатна людська природа. Тому для людей вкрай важливо, що саме з цих двох буде частиною їхнього життя. Абсолютна свобода, можливо, несумісна з будь-яким видом уряду. Безпека, що обумовлена суспільством, і перевага справедливих та рівних законів змусили людей відмовитися від певної частини своєї природної свободи і підкоритися уряду. Схоже, це найбільш раціональний перебіг подій; хоча, людство не завжди з цим погоджувалося. Дехто знайшов джерело влади в божественному призначенні, інші думали, що вона прийшла від сили, а ентузіасти мріяли, щоб влада була заснована на благодаті» [222, p. 3]. Згадуючи у якості аргументу античних істориків, мислитель стверджує, що як і в грецьких так і в римських колоніях останні мали свої закони і права, хоча і вважалися частиною більшого. З тексту Мартіна Говарда (*Martin Howard, 1730–1781 pp.*) «Лист від джентльмена з Галіфаксу до свого друга в Род-Айленді, в якому містилися зауваження до брошури під назвою “Огляд прав колоній”» (*“A letter from a gentleman at Halifax, to his friend in Rhode-Island, containing remarks upon a pamphlet, entitled, The rights of colonies examined”, 1765 p.*): «Якою б замаскованою, відшліфованою або пом’якшеною не здавалася назва цієї брошури, все ж кожен мусить побачити, що подібних творів багато, а саме, щоб довести, що у колоній є права, незалежні від контролю влади парламенту. Саме на цій небезпечній і нескромній позиції я повідомлю вам свої погляди» [225, p. 6]. Йому у відповідь С. Гопкінс написав ще один памфлет і М. Говард відповів на

нього, опублікувавши «Захист листа від джентльмена з Галіфаксу, до свого друга в Род-Айленді» (“*A defence of the Letter from a gentleman at Halifax, to his friend in Rhode-Island*”, 1765 p.), де зазначив: «Від засудження акту парламенту до марного і пригнічуваного гумору змінився тон дискусії; і незабаром нам сказали, що парламент Великобританії не має конституційного права, ніяких повноважень, де-юре, як висловилися деякі, пов’язувати нас будь-яким актом. Невігластво і марнославство спочатку оприлюднили цю доктрину; і оскільки це лестило гордості та самолюбству людей, не дивно, що її поширення було таким швидким і успішним. Щоб ще більше поширювати дурість і шкоду, були опубліковані незліченні брошури і статті в газетах, у яких земля наших батьків та її адміністрація розглядалися найбільш суперечливим і нешанобливим чином» [224, р. 3]. Ці факти наводять на думку про вкрай суперечливий стан тогочасного суспільства, у якому співіснували діаметрально протилежні погляди.

Серед публіцистів відбувається неявне змагання з ораторської майстерності та сили друкованого слова, в свою чергу американські священники впливають на релігійні почуття громад, а на академічному рівні з’являється інтерес до шотландської філософської течії. Ідеї американського Просвітництва знайшли своє логічне продовження в популяризації шотландського реалізму, відомого як філософія «здорового глузду» (*common-sense*), яка з’явилася в Америці ще до Американської революції (*American Revolution*). І сьогодні американський світогляд традиційно асоціюється з поняттям «здорового глузду», щоправда, дефініція цього поняття зазнала змін. Відомо, що він вплинув на американських філософів, політичних діячів, особливо на Т. Пейна, Т. Джефферсона, ставши популярним ідейним рухом першої половини XIX ст. Традиційно філософію та релігійні науки викладали в коледжах президенти коледжу. Першим, хто почав викладати шотландську філософію «здорового глузду» був Джон Візерспун (*John Witherspoon*, 1722–1794 pp.), президент коледжу Нью-Джерсі (*College of New Jersey*). Саме в ці часи посада «професора філософії» стає більш поширеною, адже переважна

більшість викладачів закінчувала духовні семінарії та згодом читала лекції з моральної філософії та натурфілософії. Він був єдиним президентом коледжу, який підписав Декларацію. У 2019 році в Університеті Лестера (*University of Leicester*) Кевіном ДеЯнгом (*Kevin DeYoung*) було захищено докторську дисертацію на тему «Джон Візерспун і “Фундаментальне вчення Євангелія”: шотландська кар’єра американського батька-засновника» (*“John Witherspoon and “The Fundamental Doctrines of the Gospel”: The Scottish Career of an American Founding Father”*, 2019 р.), в якій зазначається, що «Джон Візерспун відомий багатьма якостями ... успішний президент у Принстоні, впливовий моральний філософ і, що найвідоміше, єдиний священнослужитель, який підписав Декларацію незалежності, але маловідомий як особливо проникливий пресвітеріанський пастор, значимий, послідовний реформатор, проповідник і мислитель» [155].

Як опозиція кальвінізму з його суворими доктринами європейський філософський рух «здорового глузду» проголошував свободу волі вихідним пунктом. Своєрідними медіаторами, що єднали шотландську філософію з американською стали Бенджамін Раш (*Benjamin Rush*, 1745–1813 рр.), Чарльз Годж (*Charles Hodge*, 1797–1878 рр.) та інші.

Поступове звільнення від теологічної забарвленості філософського вчення стало реакцією на популярні ідеї мислителя Томаса Ріда (*Thomas Reid*, 1710–1796 рр.). Його книги: «Нариси про інтелектуальні сили людини» (*“Essays on the Intellectual Powers of Man”*, 1785 р.) та «Нариси про активні сили людського розуму» (*“Essays on the Active Powers of the Human Mind”*, 1788 р.) пропагували цицеронівський «здоровий глузд». Ліберальні ідеї поступово вплинули на суворий конгрегаціоналізм, змінили американську пресвітеріанську церкву, а також сприяли зміцненню Бостонського унітаризму. Ідея Т. Ріда полягала у тому, щоб відмовитися від скептичного ставлення до існування зовнішнього світу індивідуальних об’єктів на користь віри в цей об’єктивний світ. Об’єктами актів сприйняття постають зовнішні об’єкти, які викликають в людині віру у власне існування. Він не погоджувався з Девідом Г’юмом (*David*

Hume, 1711–1776 pp.) та Джорджем Барклі (*George Berkeley*, 1685–1753 pp.) у питанні того, чи є зовнішній світ сукупністю ідей. Основний принцип загального розуміння реалізму Т. Ріда полягав у ствердженні: «...те що ми необхідно вважаємо саме собою зрозумілим в спільних життєвих поглядах, проте не маємо можливості надати пояснення, ми називаємо принципами здорового глузду, а те, що явно протистоїть їм – це те, що ми називаємо абсурдним» [319, р. 52]. Його послідовник шотландський філософ Дугалд Стюарт (*Dugald Stewart*, 1753–1828 pp.) у свою чергу запропонував більш помірний підхід до реалізму, тому його теорія сприйняття підкреслювала вагому роль відчуттів у процесі пізнання. Ці погляди добре узгоджувалися з космологічними теоріями та фізикою Ісаака Ньютона (*Sir Isaac Newton*, 1643–1727 pp.). Редагуванням праць Т. Ріда та критикою поглядів Іммануїла Канта (*Immanuel Kant*, 1724–1804 pp.) займався у свій час інший відомий представник шотландського реалізму Вільям Гамільтон (*William Hamilton*, 1788–1856 pp.).

Традиція шотландського реалізму в Америці пов'язана з постаттю Леві Геджа (*Levi Hedge*, 1766–1844 pp.), першого професора філософії Гарварду, батька відомого послідовника американського трансценденталізму Фредеріка Генрі Геджа (*Frederic Henry Hedge*, 1805–1890 pp.). Свою роботу «Елементи Логіки» (*“Elements of Logick”*, 1816 p.) філософ присвятив вдосконаленню аналітичного мислення (*reasoning faculties*) студентів. Його книга присвячена логіці у тому вигляді, як вона викладалася у Гарварді у ХІХ ст., але разом з тим містить певний екскурс в європейську філософію. Згадуючи на сторінках своєї роботи Т. Ріда, Л. Гедж високо оцінює його внесок у філософію, втім, зазначає, що «аналіз доктором Рідом логіки Арістотеля містить короткий, але всеосяжний виклад силлогістичної системи. Більш повне уявлення про категорії, разом з різними законами силлогістичного міркування, можна знайти в логічних трактатах Бургерсдейка і Леклерка ... Новий Органон лорда Бейкона містить в невеликій кількості ті правила індуктивної логіки, за якими слідує щасливі успіхи як у фізичних дослідженнях, так і в філософії розуму» [211, р. 199-200]. Закликаючи студентів до читання філософської літератури, він наголосив на

важливості вивчення: «метафізичних творів Лока, Ріда і Стюарта. З них можна почерпнути велику вигоду і можна сказати, що вони містять у собі повну систему інтелектуальної філософії» [211, р. 201-202]. На перший погляд видається, що американський філософ ставить в один ряд представника філософії «здорового глузду» Т. Ріда та представника скептичної філософії Дж. Лока, хоча відомо, що реалізм у багатьох питаннях несумісний з критичною філософією. Автора цікавить логічний аспект вчень, їхній внесок у логіку та математику. Окрім цього Л. Гедж вважає, що існує п'ять інструментів пізнання – наші відчуття, які дають інформацію про світ навколо. Окрім цього існують поняття, які дають інформацію про віддалені об'єкти, або такі, що не перебувають у безпосередньому сприйнятті. «Сприйняття – це перша властивість людського розуму. Завдяки йому ми отримуємо знання про сили та якості матеріальних об'єктів навколо нас» [211, р. 15-16]. Отже, в теорії пізнання Л. Геджа вихідним поняттям є сприйняття, з якого починається дослідження світу навколо, який безумовно існує, тому що так стверджує «здоровий глузд».

Баптистський міністр і президент Браунського університету (*Brown University*) (1827–1865 рр.) Френсіс Вейленд (*Francis Wayland*, 1796–1865 рр.) так само дотримувався вектору філософії шотландського реалізму. Основними його роботами можна назвати такі: «Елементи моральної науки» (*"The Elements of Moral Science"*, 1835 р.), «Елементи політичної економії» (*"The Elements of Political Economy"*, 1837 р.), «Обмеження відповідальності людини» (*"Limitations of Human Responsibility"*, 1838 р.). У 1827 році він став президентом Браунського університету. За роки свого адміністрування він сформував престижну бібліотеку. Будучи аболіціоністом в своїх переконаннях, у 1867 році Ф. Вейленд заснував у Вашингтоні освітній заклад (*Wayland Seminary*) для колишніх рабів.

У книзі «Елементи інтелектуальної філософії» (*"The Elements of Intellectual Philosophy"*, 1854 р.), яка являє собою збірку статей філософа, автор розписав власні філософські ідеї, у тому числі погляди на філософію британського

емпіризму Дж. Лока. Досліджував «сприйняття людського розуму»: перцептивні здатності (*perceptive faculties*), завдяки яким ми знайомимося з існуванням та властивостями зовнішнього світу; свідомість (*consciousness*), завдяки якій ми усвідомлюємо діяльність нашого власного розуму; первинна установка (*original suggestion*), що породжує первинні ідеї, спричинені сприйняттям чи свідомістю; абстрагування (*abstraction*), яке є властивістю для формування поняття родів і видів, або класів; пам'ять (*memory*), завдяки якій ми зберігаємо та пригадуємо наші знання про минуле; розум (*reason*), завдяки якому, використовуючи знання, отримані іншими властивостями, ми маємо змогу отримати нові оригінальні знання; уява (*imagination*), яка з матеріалу, що вже існує у свідомості, утворює складні образи, відповідно до нашої власної волі; смак (*taste*), який визнає красу та потворність природи чи мистецтва, отримуючи задоволення від одного, і страждаючи від іншого» [402, р. 12-13]. Разом з тим, Ф. Вейленд в жодному разі не обмежує особливості людського розуму вищезазначеними властивостями: «Крім цього, розум наділений совістю або здатністю, за допомогою якої ми маємо моральні зобов'язання; наділений волею, що є рушійною силою, за допомогою якої ми діємо; наділений різними емоціями, інстинктами і упередженнями, які є частинами людської душі» [402, р. 13]. Свої ідеї філософ підкріплює посиланнями на роботи Т. Ріда, Д. Стюарта, Дж. Лока та інших, стверджуючи, що філософія здорового глузду видається йому, по-перше, зрозумілою, по-друге, її ідеї прості, необхідні та універсальні.

Інший представник американської філософії Томас Когсвелл Уфам (*Thomas Cogswell Upham*, 1799–1872 pp.) працював професором моральної філософії в Бовдін-коледжі (*Bowdoin College*), штат Мен (*Maine*). Серед його учнів були трансценденталіст Натаніель Готорн (*Nathaniel Hawthorne*, 1804–1864 pp.), поет Генрі Водсворт Лонгфелло (*Henry Wadsworth Longfellow*, 1807–1882 pp.) та ін. Серед його робіт, присвячених філософії, психології, етиці, традиційно виокремлюють: «Елементи інтелектуальної філософії» (*“Elements of Intellectual Philosophy”*, 1827 p.), «Філософсько-практичний трактат про волю»

(“*Philosophical and Practical Treatise on the Will*”, 1834 p.), «Філософія ментальності» (“*Mental Philosophy*”, 1869 p.). Дослідник з Дюкського університету (*Duke University*) Джон С. Уеберсакс (*John S. Uebersax*) зазначає, що Томас Когсвелл Уфам цікавився переважно антропологією, християнською містикою, пацифізмом та поезією, а тому він вдало поєднував науковість з вільнодумством. Він переконаний у тому, що Т. К. Уфам був прихильником «здорового глузду», про що зазначає у своїй статті «Спадщина Томаса Когсвелла Уфама». Філософ пише: «Підхід Уфама, що поєднує в собі інтроспекцію та філософію ментальності, продовжує традицію Просвітництва, започатковану Джоном Локом, вона відображає вплив шотландської філософської школи Здорового Глузду. Це традиція, пов’язана з Томасом Рідом, Дугалдом Стюартом, сером Джеймсом Макінтошем та іншими...» [396]. В людському розумі (*human mind*) філософ Т. К. Уфам виокремлював такі складові (*departments*): інтелект (*intellect*), чуттєвість (*sensibilities*) та волю (*will*). Інтелект містить у собі відчуття, сприйняття, пам’ять, міркування тощо. Чуттєвість охоплює емоції, бажання, почуття обов’язку тощо. Воля породжує вибір між бажаннями і зобов’язаннями. На сторінках трактату «Філософсько-практичний трактат про волю» американський філософ зазначає: «Воля є кульмінаційним моментом духовної природи людини, вона є свідком і арбітром над усіма іншими [складовими]. Дуже важливо чинити відповідально, вільно та впорядковано, розумно та чесно. Без неї все інше є ніщо» [397, p. 72]. Він погоджується з Т. Рідом у питанні волі: кожен акт волі повинен мати об’єкт спрямування, оскільки той, хто воліє, завжди воліє щось. А разом з тим і сам об’єкт визначає суб’єкт.

Ідея свободи була актуальною для американських реалістів, які прагнули подолати пуританський детермінізм. Вплив шотландського реалізму неминуче пов’язаний з англійським філософом Дж. Локом, якого часто цитують американські філософи, визнаючи авторитет мислителя. У своїй книзі «Елементи інтелектуальної філософії» Т. К. Уфам суголосно з Дж. Локом критикує вроджені ідеї, досліджує сприйняття, походження простих ідей. До

відомого аргументу Дж. Лока про співвідношення мислення та буття філософ Т. К. Уфам має критичне зауваження, він називає зазначений умовивід логічною помилкою, оскільки це є передбаченням підстави. Філософ приходиться до висновку про те, що *Cogito* еквівалентне припущенню, що я є мислячою істотою; і *Ergo sum* може бути буквально витлумаченим як «відповідно я існую». А цей засновок вже передбачає, що Я існувало як мисляча істота, і саме ці засновки він використовує як «доказ власного існування» [397, р. 21-22]. З іншого боку філософ визнає первинною істиною самоочевидність існування та самоідентифікації. Він апелює до античного філософа Піррона з Еліди (*Πύρρων*, 360–270 рр. до н.е.), який висловив сумнів щодо всіх відомих істин. Цей скептицизм свідчить про релятивність даних органів чуттів, які надають різну інформацію про зовнішній світ, але сумніватися в існування зовнішнього світу видається безглуздом. Як і сумніватися в існуванні природи, створеної Богом, неможливо, одночасно віруючи у Його існування. Отже, існування зовнішнього матеріального світу підлягає здоровому глузду.

Філософія «здорового глузду» вимагала раціонального погляду на священні тексти, а, оскільки більшість професорів філософії викладали релігійні дисципліни, необхідним стало зближення теології та філософії. Подібно до Ф. Вейленда, який писав, що докази автентичності Святого Письма слід розглядати, як приклади «загальних законів аргументації» [403, р. 139], Марк Гопкінс (*Mark Hopkins*, 1802–1887 рр.) вважав, що наукова аргументація, застосована до Святого письма, «ніяк не змінює попередні гіпотези, але контролює достовірність фактів» [221, р. 41]. Це означає, що філософія покликана не суперечити релігійному знанню, а шукати логічні докази його істинності. Професор моральної та інтелектуальної філософії (1830–1887 рр.) М. Гопкінс у свій час працював на посаді президента коледжу Вільяма (*William College*) (1836–1872 рр.), який він сам закінчив у 1827 році. Будучи четвертим президентом, він обіймав цю посаду довше всіх інших – з 1836 по 1872 роки. Його авторству належать книги: «Лекції з моральної науки» (*“Lectures on Moral Science”*, 1863 р.), «Закон любові і любов як закон» (*“The Law of Love and Love*

as a Law”, 1869 p.), «Загальне вчення про людину» (“*An Outline Study of Man*”, 1873 p.), «Біблійна ідея людини» (“*The Scriptural idea of man*”, 1883 p.) та ін. З книги шостого президента коледжу Франкліна Картера (*Franklin Carter*, 1837–1919 pp.), яка присвячена попереднику й має назву «Марк Гопкінс» (“*Mark Hopkins*”, 1892 p.), відомо про філософські погляди філософа зі слів його сучасника. Коли М. Гопкінс викладав інтелектуальну філософію, він використовував тексти Д. Стюарта. Про М. Гопкінса Ф. Картер пише: «Йому імпонувала шотландська філософія від початку. Він був вихованцем цієї школи і цілком ймовірно, що він розвивав ідеї цієї філософії більше, ніж будь-хто інший з мислителів Америки» [131, p. 101]. У своїх розмислах М. Гопкінс намагався вирішити питання співвідношення суб’єкта та об’єкта, щоб подолати, з одного боку скепсис, з іншого, як він пише, «німецький туман» – ідеалізм. В роботі «Лекції з моральної науки» філософ пише: «Якщо людина не може знати, що вона усвідомлює, то здавалося б, вона нічого не може знати взагалі, але все ж таки, всі питання між Рідом та Гамільтоном, з одного боку, й великою кількістю філософів – з іншого, стосуються питання того, що дано в акті свідомості як суб’єкт і об’єкт, які в остаточному аналізі постають не ідентичними ... єдине питання полягає в тому, що саме дає свідомість?» [220, p. 27].

У своїх філософських поглядах Френсіс Боуен (*Francis Bowen*, 1811-1890 pp.) також тяжів до реалізму, який прослідковується на сторінках його робіт: «Нариси про спекулятивну філософію» (“*Essays on Speculative Philosophy*”, 1842 p.), «Принципи метафізичної та етичної науки, застосовані до доказів релігії» (“*The Principles of Metaphysical and Ethical Science Applied to the Evidences of Religion*”, 1855 p.), «Трактат про логіку або закони чистої думки» (“*A Treatise on Logic, or the Laws of Pure Thought*”, 1864 p.). На думку дослідника Гонсало Л. Фонсека (*Gonçalo L. Fonseca*), Ф. Боуен не зазнав впливу популярного трансценденталізму Нової Англії та не цікавився філософією І. Канта, натомість, він став передвісником американського прагматизму. У своїх філософських розвідках Ф. Боуен тяжів до локівського емпіризму та

шотландської філософії здорового глузду. Окрім того Ф. Боуен опублікував видання творів Дугалда Стюарта і вважався найсуворішим захисником сера Вільяма Гамільтона [187].

Для загальної картини варто згадати ще декілька американських філософів, які працювали в дусі шотландського реалізму. Так, наприклад, прибувши до Америки, Джеймс Маккош (*James McCosh*, 1811–1894 pp.) працював професором логіки та метафізики у Королівському коледжі (*Queen's College*) в Белфасті (*Belfast*), згодом став президентом Принстонського коледжу (*Princeton College*) (1868–88 pp.). Окрім відомої його роботи «Метод Божественного уряду, фізичний та моральний» (*"The Method of Divine Government, Physical and Moral"*, 1850 p.), дослідники виокремлюють книгу «Шотландська філософія» (*"The Scottish Philosophy"*, 1875 p.), в якій автор заперечував той факт, що наші переконання про природу зовнішнього світу базуються на ідеях сприйняття, втім, вважав, що вони є прямим наслідком самого сприйняття, отже, не можуть бути поставлені під сумнів, оскільки тоді під сумнів потрапляє саме сприйняття.

Інший дослідник, Єльський професор моральної філософії та метафізики Ноа Портер (*Noah Porter*, 1811–1892 pp.) (1847–1892 pp.), обіймав посаду президента Єльського університету (*Yale University*). Він прагнув поєднати у своїх поглядах шотландський реалізм з німецьким ідеалізмом. На відміну від Дж. Маккоша, який не захоплювався ідеями І. Канта, Н. Портер у своїх етичних поглядах звертався до німецького ідеалізму. Його перу належать такі роботи: «Людський інтелект» (*"The Human Intellect"*, 1868 p.), «Елементи інтелектуальної науки» (*"The Elements of Intellectual Science"*, 1871 p.), «Науки про природу проти наук про людину» (*"The Sciences of Nature versus the Science of Man"*, 1871 p.), «Етика Канта» (*"Kant's Ethics"*, 1886 p.). Філософ Джозеф Хейвен (*Joseph Haven*, 1816–1874 pp.) за довгу кар'єру працював професором моральної філософії в Амхерстському коледжі (*Amherst College*), професором моральної філософії в Чиказькому університеті (*Chicago University*), став автором книг: «Філософія ментальності» (*"Mental Philosophy"*, 1858 p.),

«Моральна філософія, включно з теоретичною та практичною етикою» (*“Moral Philosophy, Including Theoretical and Practical Ethics”*, 1859 р.). В своїх роботах він використовував погляди шотландських реалістів задля збагачення історії американської філософської думки.

Можна зробити висновки про зацікавлення філософією шотландського реалізму, яке свідчить про унікальний період філософії «здорового глузду» в американському інтелектуальному середовищі доби Просвітництва. Характерною рисою всіх зазначених дослідників було звернення до текстів Т. Ріда, Д. Стюарта та представників британського емпіризму. Пошуки достовірного очевидного знання не перейняли скептицизм та суб'єкт-об'єктну проблематику, натомість звертали увагу на зміст свідомості як на об'єкт наукового пізнання. Разом з тим американські філософи використовували аргументацію по відношенню до етики та релігійних наук, що і визначило специфіку філософування в добу американського Просвітництва. Аналіз поглядів окремих представників цієї епохи дозволить визначити провідні ідеї, які панували в інтелектуальному середовищі поміж американських мислителів.

3.3. Суспільно-політичні та релігійні думки на шляху до національної ідеї

У XVIII ст. за часів американського Просвітництва філософські погляди мислителя британського походження Томаса Пейна (*Thomas Paine*, 1737–1809 рр.) вплинули на суспільно-політичні утопічні ідеї створення республіки в Америці. Якщо Бенджамін Франклін (*Benjamin Franklin*, 1706–1790 рр.) був народженим в Америці, то Томас Пейн перетнув Атлантику задля участі в Американській Революції. Зв'язок політичних та релігійно-філософських ідей Т. Пейна, а також його просвітницька віра в неминучість наукового та суспільного прогресу, сприяли постановці гострих питань та пошуку справжньої теології. Відомо, що задля досягнення мети мислитель звертається до раціонального аналізу сакральних текстів та ритуалів, намагаючись переосмислити релігійні погляди, ідеї, доктрини, і врешті решт, він визначає свою позицію деїстичною. Вихідним положенням філософських поглядів мислителя є думка про те, що божа істина не може міститися у вигляді людських слів, не може бути висловлена людськими мовами, вона може бути досяжна лише у безпосередньому одкровенні, а тому в світі існують численні хибні тлумачення ідей божого задуму.

Англо-американський філософ, політик та ідеолог Т. Пейн вважав людський розум могутньою зброєю проти всякого роду помилок та хиби. Народився в Англії в Тетфорді (*Thetford*), що в англійському графстві Норфолк (*Norfolk*). Про освіту сина набожного квакера відомо, що у віці 12 років він залишив місцеву гімназію для того, щоб допомагати батькові з роботою. Через вісім років Т. Пейн почав займатись мореплаванням, а у 1759 році на зароблені гроші відкрив свій власний магазин. Ці факти його біографії визначили характер мислителя, але характер його мислення визначило знайомство з американським філософом доби Просвітництва Б. Франкліном. Заручившись його підтримкою у 1774 році у віці 37 років він вирушив до Америки, щоб взяти участь у революційних подіях. Прибувши в Америку, Т. Пейн помітив

суперечливі настрої щодо стосунків з Британією, що панували в суспільстві. Він досить швидко зайнявся газетним бізнесом і почав писати серію нарисів, які згодом, через їхній загальний великий обсяг стали брошурою – політичним памфлетом «Здоровий глузд» (“*Common Sense*”, 1775–1776 pp.) [197, p. 17], який обґрунтовував необхідність отримання незалежності колоніями. Текст став дуже популярним серед американців, настільки, що відомий американський діяч Джон Адамс (*John Adams*, 1735–1826 pp.) свого часу написав: «Без пера автора “Здорового глузду” меч Вашингтона був би марно піднятим» [252]. Цей факт описано у статті американського історика професора американської історії в Гарварді Джил Лепоре (*Jill Lepore*) «Загострене перо» (“*The Sharpened Quill*”, 2006 р. Дослідниця вказує на те, що памфлету був притаманний «лібералізм Лока, класичний республіканізм та радикалізм левелерів» [252]. Левелери, від англ. «*Levellers*», що буквально означає «Зрівнювачі». Це радикальний політичний рух в період Англійської революції, який боровся за утворення республіки та підтримував принцип недоторканності приватної власності, він був рішучими противниками монархії та аристократії. Вплив Т. Пейна на тогочасне інтелектуальне середовище був настільки ж великим, як і швидкість, з якою його забули. Така історична несправедливість описана у книзі відомої письменниці Мерсі Отіс Воррен (*Mercy Otis Warren*, 1728–1814 pp.), яка називається «Історія початку, розвитку та завершення американської революції» (“*History of the Rise, Progress, and Termination of the American Revolution*”, 1805 р.). Відомо, що вона була свідком головних подій революції, стверджуючи, що Томас Пейн «відомим був би довше, і його ім’я шанувалося б оплесками, якби він не пішов з політики і не зайнявся релігійними питаннями, у яких він був грубим невігласом та абсолютно байдужим до всіх релігій...» [400]. Така радикальна критика Т. Пейна частково була справедливо. Справа в тім, що мислитель виступав з рішучою критикою релігії як абсолютної істини, а церкви – як соціального інституту.

У 40-их роках ХХ ст. відбулося певне відродження інтересу до вивчення політичних та філософських поглядів мислителя. Так, у 1945 році Філіп Фонер

(*Philip Sheldon Foner*, 1910–1994 pp.) виступив редактором зібрання творів філософа «Повне зібрання творів Томаса Пейна» (*“The Complete Writings of Thomas Paine”*, 1945 p.) [361; 362]. Як зазначив дослідник ранньої американської філософії Перрі Міллер (*Perry Gilbert Eddy Miller*, 1905–1963 pp.) в рецензії до видання «Томас Пейн, Раціоналіст» (*“Thomas Paine, Rationalist”*, 1946 p.), тимчасовий інтерес до постаті мислителя був зумовлений особливостями тогочасної публіки [283, p. 228]. Нові настрої, що панують у суспільстві та наука з її неупередженим ставленням до об’єкту дослідження змінили уявлення про внесок мислителя доби американського Просвітництва в історію ранньої американської філософії.

Російською мовою роботи Т. Пейна видавалися у 1968-1969 роках у багатотомній збірці «Філософський спадок»: у другому томі «Американські просвітники», упорядниками яких були М. М. Гольдберг, Б. Е. Биховський та ін. За десять років до цього у 1959 році М. М. Гольдберг опублікував книгу «Томас Пейн». Окремі теми були присвячені Т. Пейну в книзі з історії суспільної думки США «Вільнодумство та атеїзм в США (XVIII–XIX ст.)», яка вийшла друком у 1965 року.

Як відомо, покинувши у 1787 році Сполучені Штати, Т. Пейн повернувся до Англії, де розпочав написання першої частини книги, яку він особисто вважав англійською версією американської праці «Здоровий глузд», під назвою «Права людини» (*“Rights of Man”*, 1791 p.). Цей трактат містить важливе, на думку автора, обґрунтування Французької революції з позицій Просвітництва. Перша частина вийшла друком у 1791 році, а вже через рік Т. Пейн опублікував другу частину, у якій закарбував власні політичні принципи, наполягав на безумовності природних прав та необхідній рівності.

Політична філософія мислителя ґрунтується, перш за все, на визначенні принципів правління: успадкування чи виборністю влади. Ці принципи покладено в основу класифікації форм державного правління. Так, наприклад, Т. Пейн розрізняв монархічну та республіканську форми, про що він писав в роботі «Здоровий глузд», де зазначив: «В світі домінують дві форми правління:

перша, коли уряд формується шляхом виборів і представництва; друга, коли уряд успадковує владу. Перша форма називається республікою; а друга – монархією та аристократією» [361, р. 7]. Аналізуючи ці форми, філософ приходить до висновку, що вони базуються на двох протилежних засадах: перша спирається на розум (*reason*), друга – на невіданні (*ignorance*). Третя форма пов'язана з ідеєю розбудови республіки та рівності усіх її мешканців. Реалізація влади вимагає від її носіїв особливих талантів і здібностей, а оскільки, на думку Т. Пейна, таланти та здібності не можуть бути успадкованими, то країна, яка керується розумом, буде завжди кращою. На думку філософа, сама ідея передачі влади в спадщину є рішуче несправедливою та свідчить про недосконалість системи, оскільки, на думку Т. Пейна, вона неминуче стає тиранічною. Так само справа полягає і з абсолютною монархією, яка є «ганьбою для людської природи» [38, с. 145].

У 1794 році мислитель видав філософську працю «Епоха розуму», в якій пропагував ідеї деїзму та акцентував увагу на вірі в могутність людського розуму. У передмові до своєї роботи Т. Пейн наголошує на тому, що він завжди завзято відстоював право кожної людини на свою власну думку, навіть якщо вона суперечить загальноприйнятим нормам. Його ідеї на перший погляд повністю відповідають ідеям відомого просвітника Вольтера: згадуються слова, які часто приписують французькому філософові: «я не поділяю ваших переконань, але готовий померти за ваше право їх проголосити», щоправда, таких слів ми не зустрічаємо в нього. Ситуація полягає у тому, що вперше парафраза слів з «Нарисів про терпимість»: «думайте та дозволяйте іншим думати також», з'явилася з-під пера Евелін Холл (*Evelyn Beatrice Hall*) на сторінках Рідерс Дайджест (*Reader's Digest*) у 1934 році [203]. Згодом саме у такому вигляді ця фраза стала популярною. Так само і робота Т. Пейна викликала неабиякий резонанс, оскільки ідеї, викладені в ній більше стосувалися філософії здорового глузду, ніж теологічних доктрин. Всі релігії, на думку мислителя, є винаходом людей задля залякування та поневолення. Критикуючи заможне духовенство та церковні інститути, філософ Т. Пейн

прагне посилити віру людини у необхідність релігійної революції одразу після політичної, аби врешті-решт людство мало можливість повернутися до справжньої теології та віри в Бога, але для цього необхідно вирішити земні проблеми.

Погляди Т. Пейна на природу релігії не надто відрізнялися від ідей багатьох представників не лише американського Просвітництва, але й Просвітництва загалом. Характерною лише для його філософських поглядів рисою можна назвати те, що сам Т. Пейн, на відміну від колег інтелектуалів, досить сміливо поширював власні переконання для широкого загалу, у той час, як більшість філософів ділилися філософськими ідеями в листуванні. На думку більшості біографів Т. Пейна, трактат «Епоха розуму» міг з'явитися лише в тих умовах: відомо, що філософ писав його, будучи ув'язненим за власні просвітницькі ідеї. Як пише Джил Лепоре: «Пейн писав, як завжди, для всіх. Його сучасники вважали, що радикальні філософські спекуляції, особливо критика релігії, мусили бути розділені лише з людьми освіти. Бідним не можна довіряти такі поняття» [252]. Ідея того, що філософія зародилася в античності як знання для небагатьох, як мудрість кола друзів, імпонувала американським просвітникам. Втім, відсторонена позиція інтелектуала не відповідала внутрішньому переконанню філософа. Погляди Т. Пейна на релігію були нероздільно пов'язані з його думками про політику і це спонукало його до рішучих дій. У висновку до трактату «Епоха розуму» мислитель пише: «Схема Християнської Церкви та всіх інших винайдених систем релігії існує для того, щоб тримати людину в незнанні Творця, як це відбувається коли уряд не бажає, щоб людина знала про свої права» [361, р. 601]. Отже, права людини необхідно пов'язані зі справжньою вірою і це, на думку мислителя, є очевидним.

Пошуки аподиктичного знання лягли в основу релігійного світогляду мислителя. Свій аналіз він починає з дослідження джерел сакрального знання. Так, досліджуючи історії про месій та про божественні одкровення, американський філософ наводить приклад: «У євреїв є Мойсей, у християн - Ісус Христос, апостоли і святі, у турків – Магомет, як ніби шлях до Бога не

відкритий однаково для кожної людини» [361, р. 465]. Наявність пророків та святих в різноманітних релігіях, а також різні тексти, які називаються одкровеннями, змушують шукати відповідь на питання про істинність одного та хибність іншого релігійних вчень. Джерела знань про вищі надприродні сили різняться: у юдеїв Бог передав знання Мойсею, у християн у результаті божого натхнення істина втілилася у Біблію, у мусульман Коран було принесено янголами з неба. Постає просте, можливо, навіть наївне питання, про те, який з цих сценаріїв відповідає дійсності, і чи взагалі, можна про це судити? Резюмуючи, Т. Пейн проголошує скептичне ставлення: «...що стосується мене, то я не вірю їм усім» [361, р. 465]. Філософ звертає увагу на поняття одкровення (*revelation*), яке означає безпосередню комунікацію Бога та людини, що є абсолютно таємничим актом: «Одкровення, у контексті релігії, означає щось передане безпосередньо від Бога людині» [361, р. 465]. А це, в свою чергу означає, що одкровення є таким лише тоді, коли воно адресоване першій особі, а не ретранслюється іншим. Після того, коли людина переказує зміст одкровення, або фіксує його на письмі, сакральність втрачається і перед людьми постають виключно слова, у які інші можуть лише вірити. Коли з покоління у покоління перекази одкровень стають багатовіковою традицією, то існує велика ймовірність викривлень, спотворень та, навіть, привнесення свого. Ось чому американський філософ Т. Пейн вважає, що необхідно дослідити, як «теорія так званої християнської церкви виникла з залишків міфології ... Статуя Марії замінила статую Діани Ефеської; обожнювання героїв перетворилося на канонізацію святих; міфологи мали богів на будь-який випадок; християнські міфологи мали стільки ж; церква стала такою ж переповненою святими, як Пантеон – героями, а Рим був місцем для одних, а згодом для інших. Християнська теорія є ні чим іншим, як ідолопоклонством давніх міфологів, так само пристосована до цілей влади та збагачення; і це все покладено на долю розуму та філософії бути усуненим як звичайне шахрайство» [361, р. 467]. Досліджуючи генеалогію християнського вчення, можна прослідкувати витoki тих, чи інших ідей.

Здійснюючи оцінку особистості Ісуса та історії його життя та діянь, Т. Пейн наголошує, що мораль, яку проповідував месія була благородною. Заради справедливості варто зазначити, що філософ усвідомлював, що подібні повчання зустрічаються і в конфуціанстві, і у вченнях давньогрецьких філософів, втім, він вважав, що саме етика Христа історично стала найкращою з можливих. І хоча етика вважається філософу однією з кращих, все ж таки вчення життя месії не позбавлені суперечностей. Філософ переконаний, що Ісус проповідував чудову мораль та надважливу ідею рівності всіх людей, проте християнська міфологія зіставлена частково з давньої міфології, частково з юдейських оповідей, що применшує її достовірність. Історія була б менш суперечливою, якби міфологи розповіли б її Світу навпаки, а саме, що всемогутній Бог змусив зло постати розп'ятим в образі змія, щоб добро перемогло. Ідеї того, що грішник торжествує, а всемогутній зазнає поразки дуже схожі на гностичні ідеї зображення бога як злого деміурга, а нечистого як такого, хто прагнув свободи. Подібні міркування підводять філософа до висновків. По-перше, він риторично запитує про вознесіння: чому лише невелика кількість людей була свідками настільки важливої події? Це повертає його до міркувань про природу одкровення, а воно, на думку Т. Пейна має силу лише у безпосередній комунікації з Богом. По-друге, Т. Пейн вважає, що досить дивною є традиція цитування старозавітних юдеїв, оскільки останні так і не визнали Христа як сина Божого.

Всесвіт усвідомлюється Т. Пейном в дусі американського Просвітництва – як космічний механізм, який перебуває у постійному русі. На думку американського філософа, світ є незалежним від людини. Якщо раніше пуритани визначали світ як домівку, створену Богом для людини, як декорації для божественної історії, то для просвітника очевидним є те, що не людина запалює сонце, не для неї йдуть дощі, що земля збагачується не надприродними, а природними силами. І хоча філософ не називає себе деїстом, все ж, він зазначає: «Погляди, які я висунув ... є наслідком найбільш ясної та довгострокової переконаності, що Біблія та Заповіт є нав'язаними світові, що

гріхопадіння людини, свідчення Ісуса Христа як Сина Божого і його смерть існують лише для того, щоб заспокоїти гнів Божий, – це все казкові вигадки, негідні мудрості та могутності Всевишнього; єдиною справжньою релігією є Деїзм...» [361, р. 582-583]. Філософ впевнений, що характерною рисою його часу є усюдисуща зневіра у правдивості вчення церкви. Сумнів не применшить віри аж ніяк, втім, тих, хто сумнівається вони переконують, у що саме слід вірити. Самі люди, давно у минулому визначили тексти, які лягли в основу християнської віри, християнського вчення, а ті тексти, що не підійшли, були проголошені апокрифами, відкинутими без потреби.

Аналізуючи сакральні тексти, Т. Пейн звертає увагу на тривалу історію переписування та передруків, наголошуючи на пошуку відповідних слів при перекладі тексту. Слова постійно змінюють сенс і не існує універсальної мови. Досить сумнівним є переконання, що людська мова може слугувати для передачі божої істини: «Слово Боже не може існувати ні в одній письмовій, ні в розмовній людській мові... Слово Боже існує в якомусь іншому виді» [361, р. 477]. І якби Бог мав намір принести на Землю своє вчення, видозмінити наявну релігію або заснувати нову релігію, стверджує Т. Пейн, Він, безсумнівно не допустив би, щоб система його вчення була написана після земного життя його Сина. А як відомо, Ісус не залишив пособі творів, відсутні тексти його авторства, всі книги Нового Заповіту були написані після його смерті. Мислитель наголошує на тому, що месія вчив моральним принципам і не творив жодної системи. Це люди, використовуючи обрані тексти, створили систему з розгалуженою ієрархією, індульгенціями та чистилищем: «Церква створила релігійну систему, дуже суперечливу характеру особи, ім'я якої вона носить» [361, р. 583].

Найкращий божий дар – розум, вважає Т. Пейн. Радикальна критика релігії несе в собі філософські застереження, якими мислитель прагнув поділитися з читачами. Людському розуму відкрита єдина ідея, яка пов'язана з Богом, – це ідея, що він є Першопричиною всіх речей (*First Cause*) і в цьому він повністю згоден з іншим представником американського Просвітництва Бенджаміном

Франкліном, який називає Творця Першодвигуном (*First Mover*) [370, р. 57-71]. Досліджуючи питання імовірності існування Бога через його атрибути, мислитель приходять до висновку, що: «важко усвідомити простір, що не має кінця, але ще важче зрозуміти його скінченність. Людина не здатна досягнути вічну протяжність того, що ми називаємо часом, але ще більш неймовірно уявити час, коли не буде часу» [361, р. 583]. Відповідно до ідей каузальності все в світі має свою причину, жодна річ не може бути власною ж причиною, втім, кожна подія є наслідком якоїсь причини. Аналізуючи детермінізм, що панує у Всесвіті, філософ приходять до висновку, що саме Бог є першопричиною і людина здатна відкрити його завдяки розуму. Людський розум має можливість аналізувати наслідки для виявлення причини, а оскільки в світі все є наслідком першої причини, то завдяки процесу мислення людина здатна підняти завісу істини. Мислитель критикує те, що у сакральних текстах мало уваги приділяється самому Богові, що мало б за довгі століття зацікавити людей. Так, наприклад, лише деякі глави в книзі Іова, 19-й [19-й псалом англійського тексту відповідає 18-му псалму українського тексту] та 8-й псалом містять інформацію про Бога. Акцентуючи увагу на цих частинах, філософ називає їх справжніми деїстичними творами, оскільки в них божество розглядається крізь призму його творінь, без відсилання до інших текстів. Ці тексти зацікавили філософа тим, що в них розкриваються велич і сутність Бога, звеличуються його діяння. У процесі пізнання Бога розуму доступна ідея його існування, але недоступні атрибути Всевишнього.

Розмірковуючи про християнство, як про систему, Т. Пейн приходять до висновку, що чим більше він заглиблюється в суть християнського вчення, тим більше воно видається йому насправді атеїстичним. Справа в тім, що вся мета християнської релігії, на думку мислителя, полягає в спасінні душі, у відповіді на питання: як бути християнином та як жити християнським життям. Проте за всіма цими пошуками, роздумами, поглядами втрачається ідея Бога. Інтерес до того, як бути християнином переважає інтерес до того, хто такий Бог, тому християнство закликає насправді «сповідувати більше людину, ніж Бога... Вона

[християнська релігія] являє собою суміш обожнення людини (*manism*) та частини деїзму, та настільки ж близька до атеїзму, як сутінки до темряви» [361, р. 486-487]. Отже, необхідно відновити інтерес до Бога та його творінь. Тому, як справжній просвітник, він звертається до аналогії, порівнюючи Бога з сонцем, а місяцю з місяцем у час затемнення. Бог є першопричиною, вищим розумом, всемогутнім творцем. Він створив орбіти безлічі планет та заклав фізичні закони всього Всесвіту, тому хибно було б вважати, що все це було здійснено задля власне самого затемнення. Теологія, на відміну від «справжньої теології», досліджує людські діяння, людські історії та людські погляди, думки про Бога, але не займається тим, чим має займатися згідно з власною етимологією – досліджувати Бога. Покоління міфотворців та теологів займалися тим, що досліджували не самого Бога в його діяннях, а діяння людей про Бога і в цьому криється головна суперечність епохи.

На думку Т. Пейна, всі ті знання, які називались натуральною філософією (*natural philosophy*) за його часів, і які охоплювали проблеми математики, фізики, астрономії тощо, дають нам уявлення про справжні діяння Бога. Він залишив своєрідні сліди, підказки, за якими можна відшукати божу мудрість та «справжню теологію», і цими слідами є складні та прекрасні божі діяння. Тому людський розум здійснює поворот від релігії до світу фізичної реальності. Людина не здатна створити щось вічне, наголошує мислитель, всі людські винаходи неідеальні, вони, як і решта фізичних об'єктів, є тимчасовими. «Вічними та незмінними, є закони, за якими рухаються небесні тіла, вічними та незмінними є принципи, на кшталт фізичних законів, які є посередниками між вічністю та тимчасовістю» [361, р. 488].

Філософ приходять до своєрідної максими, що «людина не творить принципи (*principles*), вона здатна лише відкривати їх» [361, р. 488]. Ці принципи є логічними правилами, фізичними законами та необхідністю (*necessity*), які Бог заклав в цей світ. Так, наприклад, стверджує філософ, принцип важелю буде існувати, навіть, якщо сам важіль буде відсутнім, або математика не зникне, якщо зникнуть всі книги про математику. У своїх

поглядах на цю проблему філософ дотичний до середньовічної суперечки між реалістами та номіналістами щодо універсалій. Можна погодитися, що філософським розмислам Т. Пейна характерні ідеалістичні мотиви, оскільки він стверджує про вічність та незмінність принципів та їхні змінні образи. А у власних релігійних пошуках справжньої теології Т. Пейн, подібно до інших просвітників, схилився до деїзму та теофілантропії. Мислитель вважав Біблію виключно літературною спадщиною, а не натхненним духом сакральним текстом. Влучне резюме власним поглядам американський філософ дав на початку трактату «Епоха розуму»: «Я вірю в одного бога і не більше, і сподіваюся на щастя після цього життя ... Я вірю в рівність людей ... Я не вірю у віровчення, яке сповідує єврейська церква, римська церква, грецька церква, турецька церква, протестантська церква і жодна з церков, про які я знаю. Мій власний розум – це моя власна церква» [361, р. Р. 446]. Постать Т. Пейна в історії ранньої американської філософії є досить суперечливою, але беззаперечним є вплив ідей мислителя не лише в суспільно-політичній сфері, але й в культурній та літературній. Ідея свободи віросповідання знайшла своє логічне продовження в поглядах інших філософів американського Просвітництва.

Один з авторів тексту Декларації незалежності (*United States Declaration of Independence*, 1776 р.) Томас Джефферсон (*Thomas Jefferson*, 1743–1826 рр.) безумовно є одним з найвідоміших американців в історії США. Його постать є однією з найбільш досліджуваних в історії Америки, оскільки, будучи одним з батьків-засновників, він також став третім президентом США (1801–1809 рр.). Американські історики в один голос визнають його видатним політичним діячем, дипломатом і філософом епохи американського Просвітництва. До комітету, який він очолив задля написання Декларації незалежності, також входили відомі мислителі, політичні діячі та філософи: другий президент США Джон Адамс (*John Adams*, 1735–1826 рр.), Бенджамін Франклін (*Benjamin Franklin*, 1706–1790 рр.), юрист і політик Роджер Шерман (*Roger Sherman*, 1721–1793 рр.) та дипломат Роберт Р. Лівінгстон (*Robert R. Livingston*, 1746–

1813 pp.). Безпосереднє спілкування та листування з інтелектуалами свого часу сформувало багатогранний світогляд мислителя, якого цікавили ідеї секуляризму, проблеми релігії, релігійної свободи, освіти, етики, вчення античних філософів: Платона (*Πλάτων*, 427/8–347/8 pp. до н. е.) та епікурейців, вчення Джона Лока та Ентоні Ешлі Купер Шефтсбері (*Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury*, 1671–1713 pp.), співвідношення матерії та мислення, матерії та відчуттів.

Реконструюючи основні філософські погляди Т. Джефферсона, варто звернути увагу на енциклопедичну освіченість мислителя та широке коло його інтересів, починаючи від архітектури та закінчуючи проблемами релігійної свободи. Щодо першого, то захоплення античним спадком Стародавньої Греції та Риму визначило обличчя молодої країни. Античні ідеали свободи та демократії імпонували Т. Джефферсону, котрий прагнув розбудувати молоду країну у стилі античного класицизму, прикладом якого є американський Капітолій [92, p. 10]. На назві «Капітолій» наполягав Т. Джефферсон, йому імпонувало слово, що походить від латинської мови і пов'язане з храмом Юпітера Оптимуса Максима на Капітолійському пагорбі, одному з семи пагорбів Риму. Його просвітницькі ідеали втілилися у створенні на базі власної колекції книг Бібліотеки конгресу США (*The Library of Congress*) та у заснуванні Університету Вірджинії (*University of Virginia*). Освіту здобув на філософському відділенні Коледжу Вільяма і Мері (*The College of William & Mary*), ще змолоду вивчаючи латину, давньогрецьку та французьку мови. У коледжі майбутній президент вивчав математику, фізику та метафізику, штудіюючи роботи Ісаака Ньютона, Френсіса Бейкона та Дж. Лока. Як більшість молодих інтелектуалів свого часу він захоплювався британським емпіризмом. Професор історії Університету Вірджинії Меррілл Даніель Петерсон (*Merrill D. Peterson*, 1921–2009 pp.) упорядник робіт Т. Джефферсона зазначає, що ці три філософи видавались мислителю «найвеличнішими людьми в історії» [312, p. 1236]. Це підтверджує біограф Т. Джефферсона Кевін Дж. Гейс (*Kevin J. Hayes*) у роботі «Дорога до Монтіселло: Життя і Розум Томаса

Джефферсона» (*“The Road to Monticello: The Life and Mind of Thomas Jefferson”*, 2008 р.) [210, р. 10]. Автор зображує духовний та інтелектуальний розвиток Т. Джефферсона, зосереджуючи увагу на прочитаних ним книгах та обміркованих ідеях, розкриває повний діапазон й глибину літературних інтересів філософа: від Езопових байок, Горація, Овідія, Вергілія до популярних книг XVIII ст. Окрім літератури не випадковим є й інтерес американського Просвітництва до спадку британського емпіризму, адже ідеї експериментальної науки зацікавили інтелектуалів по обидва боки Атлантики.

Серед дослідників американського Просвітництва варто згадати американського історика науки, автора багатьох книг з історії науки та філософії Бернарда Коена (*Bernard Jerome Cohen*, 1914–2003 рр.) з його роботою «Наука та Батьки-засновники: наука в політичній думці Джефферсона, Франкліна, Адамса та Медісона» (*“Science and the Founding Fathers: Science in the Political Thought of Jefferson, Franklin, Adams, and Madison”*, 1995 р.) [140]; Бернарда Байліна (*Bernard Bailyn*) з роботами: «Ідеологічні витoki американської революції» (*“The Ideological Origins of the American Revolution”*, 1967 р.) [103], «Обличчя революції: особистості та теми боротьби за американську незалежність» (*“Faces of Revolution: Personalities and Themes in the Struggle for American Independence”*, 1990 р.) [102]; Роберта Фергюсона (*Robert A. Ferguson*) «Американське Просвітництво, 1750–1820» (*“The American Enlightenment, 1750–1820”*, 1997 р.) [179], Генрі Мея (*Henry F. May*) «Просвітництво в Америці» (*“The Enlightenment in America”*, 1978 р.) [264] та ін.

У 1976 році автори Г. М. Севостьянов і А. І. Уткін опублікували роботу «Томас Джефферсон» [51], у якій змалювали його історичний портрет, використавши чималу кількість джерел та літератури задля відтворення багатогранного образу Т. Джефферсона. Автором нового прочитання біографії Т. Джефферсона, завдяки ґрунтовному аналізу взаємовідносин з Б. Франкліном, Георгом III та іншими видатними тогочасними постатями, став В. В. Согрін з монографією «Джефферсон. Людина, мислитель, політик» (*“Человек, мыслитель, политик”*, 1989 р.) [72]. Важливо згадати книгу В. О. Печатнова

«Гамільтон і Джефферсон» (*“Гамильтон и Джефферсон”*, 1984 р.) [40], у якій дослідник висвітлює життя та діяльність видатних політиків. Також вартою уваги видається книга А. М. Каримського «Революція 1776 р. та становлення американської філософії» [26], опублікована у 1976 р.

Український переклад робіт Т. Джефферсона у 2019 році презентував американський історик, юрист та філософ Ерік Петерсен (*Eric Petersen*), який опублікував книгу «Світло і свобода. Роздуми про прагнення до щастя. Із опублікованих праць Томаса Джефферсона» (*“Light and Liberty. Reflections on the Pursuit of Happiness”*, 2004 р.) [39], у якій читач має змогу познайомитися з філософією третього президента США та з критичним оглядом автора-упорядника.

Філософські ідеї Т. Джефферсона описані в його численних листах, а також в роботах: «Автобіографія» (*“Autobiography”*, 1821 р.), «Загальний огляд прав у Британській Америці» (*“A Summary View of the Rights of British America”*, 1774 р.), «Нотатки про штат Вірджинія» (*“Notes on the State of Virginia”*, 1785 р.) та ін. Вже перша робота філософа «Загальний огляд прав у Британській Америці» закріпила за ним статус глибокого мислителя й борця за рівноправ'я. На сьогоднішній день на сайті Національного архіву США (*National Archive*) викладено у відкритий доступ понад 20 тисяч листів, написаних самим Т. Джефферсоном, та ще більше листів, адресованих філософу.

Дослідник філософського спадку Т. Джефферсона Адрієн Кох (*Adrienne Koch*, 1913–1971 рр.) у передмові до своєї книги «Філософія Томаса Джефферсона» (*“The Philosophy of Thomas Jefferson”*, 1943 р.) так написав про постать мислителя: «[Т. Джефферсон] був людиною, яка так сильно була зацікавлена у вивченні ідей, що відмовляти йому в назві «філософ», означало б упереджено ставитися до самого цього терміну» [244, р. 3].

У своїх філософсько-релігійних поглядах Т. Джефферсон тяжів до популярного серед американських просвітників деїзму. Мислитель вважав, що саме деїзм постає як зручний спосіб вирішення незрозумілих з позицій науки філософських проблем, залишаючи Бога як вихідне поняття в системі

філософських поглядів. Як і переважна більшість американських просвітників, мислитель погоджується з тим, що розум та здоровий глузд, а не авторитети, є єдиними надійними критеріями істини у процесі пізнання, у питаннях моралі та віри. Мислитель рішуче не визнавав сліпого поклоніння авторитетам чи то в науці, чи в політиці, тому й закликав до віри у власні розумові здібності. Відомий прихильник ідей секуляризму вважав, що справа віри не може бути контрольована державою, тому ідея свободи віросповідання імпонувала мислителю.

Політична філософія Т. Джефферсона вибудовується довкола поняття держави, яка постає добровільним об'єднанням людей задля захисту їх громадянських інтересів, а тому жодна людина не наділена владою наказувати комусь вірити або не вірити. У своїх умовно названих «Записах про Лока та Шефтсбері», зроблених у 1776 році, філософ пише, що «[Церква – Я.С.] є добровільним об'єднанням людей, які об'єдналися з власної волі для того, щоб [публічно] поклонятися Богові так, як вони вважають [прийнятним], задля порятунку їхніх душ. [Вона є] добровільним об'єднанням, оскільки за своєю природою ніхто не пов'язаний ні з якою церквою» [377, р. 544–550]. Мислитель міркує про те, що Бог, будучи благим, не вважав за потрібне поширювати свою релігію за допомогою політичних переслідувань або покарань, натомість, зважаючи на всемогутність, Він вирішив нести своє слово, впливаючи на розум людини. Жодна церква не є кращою чи гіршою, правильною або хибною. Філософ наводить порівняння, у якому стверджує, що, як армініанська чи кальвіністська церкви не можуть сперечатися у праведності, так і не роблять цього сусіди через різні традиції домашнього господарства. Держава не може заборонити бути здоровим або бідним, як і не може диктувати у що вірити, а тому турбота про душу покладена виключно на плечі людини. Вдало проводячи паралелі, Т. Джефферсон порівнює віруючого з господарем, який довіряє свої товари державному сховищу, а у разі непередбачуваної ситуації держава може компенсувати йому їх, але як держава здатна пропонувати Царство Боже?

Дороги на Небо не знає ніхто, а тому, стверджує філософ, ніхто й не здатний направляти у вірі.

У пошуках відповіді на одвічне питання «що таке істина?» філософ приходить до визначення її як «належного та достатнього антагоніста помилок» [377, р. 544–550], а помилки часто панували за тієї чи іншої влади. Користуючись цією максимою, Т. Джефферсон знаходить підтвердження власних слів в роботах іншого філософа Дж. Лока, про що він пише: «Лок заперечує терпимість по відношенню до тих, чиї погляди суперечать моральним нормам, необхідним для збереження суспільства; ... тих, хто не володіє терпимістю і не повчає інших людей обов'язку терпимості у питаннях релігії, хто відкидає існування Бога» [377, р. 544–550]. У Середньовіччі опозиції християнському вченню майже не існувало, тому релігійна монополія не розвивалася у ідейному плані, адже лише там, де є дискусія, може існувати чиста релігія. Всі християнські релігійні тексти були написані людьми, які вже були християнами, тому вони не допоможуть стати християнином. Отже, для того, щоб стати християнином, робить висновок Т. Джефферсон, текст і суворе дотримання букви закону не є обов'язковими, припускаючи, що закон написаний у серці. Традиційне уявлення про Т. Джефферсона як критика християнства справедливі, але частково. Головним ідеалом філософа є свобода, якої він прагне як в політиці, так і в релігії. Саме свобода і розум наближають людей до чистої релігії. Основними рисами такої чистої релігії філософ називає:

- пізнання тільки одного Бога;
- чітке розуміння свого обов'язку та краща система моральної поведінки;
- звільнення від нашарувань обтяжливої зовнішньої форми релігійного поклоніння;
- спонукання до благочестивого життя та майбутнього блаженства як нагороди за добродієність [377, р. 544-550].

Для того, щоб могли вільно розмірковувати про релігію, вважає Т. Джефферсон, необхідно мати підготовлений розум. Слід обережно ставитися

до привабливої новизни у цих питаннях, втім, сміливо відкидати страхи та забобони: «Сміливо питай навіть про існування Бога; тому що, якщо Він є, Він скоріше схвалить розум, ніж сліпий острах» [378, р. 14-19] – стверджує він у листі до свого племінника Пітера Карра (*Peter Carr*, 1770–1815 рр.) від 1787 року. Результатами дослідження релігій Світу можуть стати два діаметрально протилежні висновки про існування Бога: 1) якщо вивчення релігій запевнить нас у тому, що Бога не існує, то це примножить інтерес до етики та добродійності; 2) якщо вивчення релігій запевнить нас у тому, що Бог існує, то усвідомлення того, що Він спостерігає за нами, принесе додаткову моральну підтримку. «Твій власний розум – єдиний оракул, даний тобі небом, і ти відповідальний не за правильність, а за чесність рішення» [378, р. 14-19]. Він, так само, як Ітан Аллен (*Ethan Allen*, 1738–1789 рр.) в книзі «Розум – єдиний оракул людини» (*“Reason, The Only Oracle of Man”*, 1785 р.), називає розум «оракулом». У додатку в листі до Пітера Карра філософ сформував список літератури, яка, на його думку, містить кращі міркування про природу релігії, де згадує Дж. Лока, Д. Г'юма, Вольтера та інших, та про природу моралі, де згадує Сократа, Цицерона, Гельвеція, Лукреція та інших.

У питаннях етики (*moral philosophy*) Т. Джефферсон схилився до переконання в існуванні вродженого морального почуття людини. У листі до П. Карра він розмірковує про виховання молодого людини. Філософ сумнівається не лише в необхідності вивчення мов, а й моральної філософії. З листа стає очевидним, що вивчення етики – лише згаяний час, оскільки, коли Бог створив нас, він, безсумнівно, мав закласти в нас основи моральної поведінки, а тому хибно вважати, що мораль є результатом наукових пошуків мислителів. Т. Джефферсон стверджує: «людина була створена для суспільства. Отже, її моральність повинна була сформуватися також [для суспільства]. Вона була наділена почуттям правильного і невірною у зв'язку з цим. Це почуття є частиною її природи, як почуття слуху, зору, дотику; це і є справжньою основою моралі, а не якась абсолютна істина, як вважали автори фантастичних творів. Моральне почуття, або совість, є частиною людини так само, як і її нога

або рука» [378, р. 14–19]. Отже, можна зробити висновок, що для Т. Джефферсона людина є істотою суспільною, а згідно з цією аналогією, якщо у кожної людини по-різному розвинені органи відчуття, то по-різному може бути розвинене й етичне почуття, а тому це почуття, як і решту, можна тренувати та вдосконалювати. Мораль, переконаний філософ, загалом підпорядковується розуму, частково – здоровому глузду, аргументуючи це у такий спосіб: якщо одну й ту ж моральну задачу попросити вирішити пересічну людину та професора етики, то вони обидва з легкістю розв'яжуть її, можливо, через те, що у розумі професора більше штучно створених правил, йому для цього потрібно буде трохи більше часу. Даючи пораду молодому родичеві читати кращі книги з етики, Т. Джефферсон дає настанову, яка звучить як ще одна максима: «розглядати кожне подібне [моральне – Я.С.] завдання як вправу, яка зміцнює ваші моральні здібності та примножує вашу гідність» [378, р. 14–19]. Відповідно до неї, кожен моральний вчинок зміцнює вроджене моральне почуття.

У листі до суспільно-політичного діяча Бенджаміна Раша (*Benjamin Rush*, 1746–1813 рр.) з метою надати оцінку етичному вченню християн Т. Джефферсон пропонує проаналізувати етичні вчення давнини, у тому числі й античності. Як результат власних пошуків, Т. Джефферсон пише працю «Сиббалус» (*“Syllabus”*, 1803 р.), у якій робить висновок про те, що «Філософи та їх настанови стосувалися їх самих й управління неприборканими пристрастями, які призводять до порушення спокою духу» [379, р. 253-255]. Втім, на думку американського філософа, вчення античних мудреців спрямовувалось до невеликого кола друзів та не мало всезагального характеру. Вчили вони патріотизму, доброчинності та справедливості, які були мало схожими на справжнє бажання блага іншому, але при цьому вони мало вивчали любов та милосердя до ближнього. Філософ критикує античних мислителів за певну відірваність від конкретного існування з ближнім. Так само й етика юдеїв видається Т. Джефферсону недосконалою (*imperfect*), такою, що суперечить розуму та потребує переосмислення. Це переосмислення прийшло разом з

постаттю Ісуса, який не мав освіти, про походження якого мало що відомо, втім, його праведне життя слугує гідним прикладом для кожного. Порівнюючи Ісуса та Сократа, Т. Джефферсон наголошує, що обидва не залишили по собі текстів, а лише послідовників, і культурні та релігійні умови, в яких зародилося їхнє вчення, видаються схожими, оскільки наділені владою люди виступали проти їхніх вчень. Питання про божественне походження не цікавить філософа, оскільки вчення Ісуса, який був відносно молодим, і як і будь-яка молода людина, що наважилася на протистояння, Він зіткнувся з «вівтарем і троном». За довгі роки переказів вчення Ісуса не могло не зазнати змін та помилок, але це не заважає Т. Джефферсону зробити висновки про суть християнського вчення: 1) християнство зміцнило монотеїзм та розвинуло вчення про атрибути Бога; 2) християнська мораль більш загальна ніж мораль філософів та юдеїв, їй притаманний філантропізм по відношенню до всіх людей, а не до певної групи друзів чи роду; 3) вчення античних філософів та юдеїв мають практичний характер і стосуються переважно вчинків, а не думок; 4) християнське вчення було спрямоване у майбутнє та мало мету, на відміну від інших етичних вчень [379, р. 253-255].

Філософія для Т. Джефферсона ще за часів пітагорійців та неоплатоніків з їхнім містицизмом існувала в стадії рівноваги, яка була викликана рівновагою протилежностей: епікурейців, з одного боку, та академіків – з іншого. Завдяки цій збалансованій боротьбі протилежностей процвітала антична наука [377, р. 544-550]. Втім, обізнаність античною філософією не викликала у американського філософа однозначного захоплення. Для дослідників спадщини Т. Джефферсона цікавим видається той факт, що *magnit opus* античного філософа Платона «Держава» (“*Πολιτεία*”) видався американському філософу безглуздим (*nonsense*). Мислитель дозволяє собі таку оцінку, пояснюючи це тим, що після довгої підготовки та серйозного прочитання твору він так і не зрозумів, чому класики філософської думки, такі, наприклад, як Цицерон, могли захоплюватися цим. Називаючи Платона софістом, Т. Джефферсон впевнений, що видатні ідеї античного філософа збереглися лише тому, що були,

по-перше, написані у вишуканому стилі, а, по-друге, через те, що добре асимілювалися в християнстві: «Його туманна думка завжди представляє подобу об'єктів, ледве видимих крізь туман, які не можуть бути визначені ні за формою, ні за розміром» [376, р. 451-455]. Подальші розвідки не наблизили Т. Джефферсона до Платона, зазначає мислитель, натомість, ідеї Ісуса завжди були зрозумілими для всіх, тому що в них є смисл, а роботи античного автора або позбавлені його, або наповнені туманом непорозумінь. «На щастя для нас, платонівський республіканізм не отримав такого ж схвалення, як платонівське християнство; інакше б нині всі чоловіки, жінки і діти жили би безладно, подібно диким звірам...» [376, р. 451-455]. При цьому Т. Джефферсон розуміє, що критикувати Платона є тим самим, що й святих отців.

Висновки до Розділу 3

Становлення філософії американського Просвітництва супроводжувалось глибинними соціально-політичними, культурними, релігійними та етичними змінами, що мало своїм наслідком отримання колоніями незалежності – підписання Декларації незалежності Сполучених Штатів у 1776 р. Цей період в історії ранньої американської філософії відрізняється від доби пуританізму та Великого Пробудження збільшенням акценту на силі та можливостях людського розуму, переосмисленням ролі релігії та достовірності релігійних текстів, зведенням до абсолюту ідеї свободи та незалежності. За часів доби Великого Пробудження в Америці посилюється інтерес до європейської філософії, особливо барккліанства.

Серед відомих представників американського Просвітництва варто згадати Семюеля Адамса (*Samuel Adams*, 1722–1803 рр.), який закликав колонії до об'єднання. Його авторству належить робота «Права колоністів» (*“The Rights of the Colonists”*, 1772 р.). Також Джон Дікінсон (*John Dickinson*, 1732–1808 рр.) захищав політичні права американців в роботі «Листи фермера» (*“Letters from a Farmer in Pennsylvania to the Inhabitants of the British Colonies”*, 1767–1768 рр.). Перший президент США Джордж Вашингтон (*George Washington*, 1732–1799 рр.) шанований як батько своєї країни, розумний та кваліфікований генерал, людина стриманого принципу, але, окрім цього, як видатний політичний мислитель [288]; Другий президент США Джон спростував позиції підтримки абсолютної влади британського парламенту над колоніями, з урахуванням характеру та юрисдикції неписаної британської конституції. Патрік Генрі (*Patrick Henry*, 1736–1799 рр.) прославився роботою «Дайте мені свободу, або дайте мені померти» (*“Give Me Liberty or Give Me Death”*, 1775 р.). Томас Пейн отримав популярність як автор декількох робіт, що сприяли досягненню незалежності та релігійної терпимості. Всі ці мислителі, філософи, суспільно-політичні діячі працювали, творили в дусі американського Просвітництва.

Означена епоха вирізняється цілою плеядою видатних мислителів, які безпосередньо творили історію, серед них було багато освічених інтелектуалів, які міркували над філософськими проблемами. В цьому дослідженні запропоновано огляд філософських поглядів видатних представників епохи американського Просвітництва: Б. Франкліна, Т. Пейна, Т. Джефферсона, а також побіжно розглянуті аспекти філософування інших просвітників, які мали схожі погляди, або полемізували з названими філософами. Так, наприклад, Бенджамін Франклін, науковець, філософ, активний учасник боротьби Америки за незалежність в основу власних поглядів заклав ідею рівності людей, адже всі люди мають однакові права на свободу, на власність та на отримання освіти. Активно займаючись просвітницькою діяльністю, філософ створював науково-просвітницькі товариства, де разом з однодумцями вивчав природничі та гуманітарні науки, а їхні відкриття значно випереджали свій час, про що він неодноразово згадував в листуванні. Мислитель вважав, що стрімкий науковий прогрес призведе до повного панування людини над природою, до позитивних змін в житті суспільства та держави. У своїх філософських поглядах на релігію ідеї Б. Франкліна тяжіють до деїзму та заперечення догматів церкви, що було загальною характерною рисою епохи. В «Автобіографії» він себе називає «справжнім деїстом», не заперечуючи віру в єдиного Бога – творця Всесвіту. Філософ переконаний у тому, що, хоча Бог є відстороненим глядачем, Йому слід поклонятися, що саме гідне служіння Богу – це чинити добро іншим людям, і що душа людини безсмертна. Мораль та етика християнства, на думку Б. Франкліна, це краще, що було подароване християнством, але разом з тим він піддає сумніву догмати церкви. Як висновок мислитель пропонує, використовуючи біблійну мудрість, судити по плодам і вважати правильним те, що приводить до добрих наслідків. Для роз'яснення своїх етичних поглядів американський філософ формує перелік моральних чеснот, які, на його думку, здатні примирити людей як у «внутрішньому», так і у «зовнішньому» світах.

Якщо Бенджамін Франклін вірив в Бога, вважав, що християнська етика є кращою з усього, що християнство собою являє, то американський просвітник

Т. Пейн виступив з рішучою критикою релігії. Аналізуючи поняття «одкровення», він робить висновок, що всі пророки, які приходили до нього, вимушено інтерпретували слово боже, але нездатні передати його без викривлень. Тому він ставить під сумнів Святе Письмо, яке було упорядковане людьми, зауважуючи, що істина не може бути обрамлена в людських мовах. Третій президент США, послідовник філософських вчень Дж. Лока, Томас Джефферсон, назвався борцем за рівність. Він, як Б. Франклін і Т. Пейн, став на позиції рішучої критики релігійного фанатизму, будучи прихильником доктрини деїзму. Наслідуючи британський емпіризм, Т. Джефферсон дотримувався ідеї природної рівності людей, про що він і зазначав як автор «Декларації Незалежності», а саме: «ми виходимо з тієї самоочевидної істини, що всі люди створені рівними, і наділені їхнім Творцем певними невідчужуваними правами, до яких належать життя, свобода і прагнення щастя» [365]. На відміну від іншого американського мислителя Р. Вільямса, він наполягав на необхідності надання народу права на повстання «у випадку, якщо певна форма правління стає згубною». Т. Джефферсон також стояв на позиціях незаконності втручання влади в свободу віросповідання людини та формування її світоглядних принципів. Найбільші надії філософ покладав на освіту та самоосвіту людини. В питаннях прочитання Святого Письма Т. Джефферсон закликає залишити всі забобони з обох сторін і нічому не вірити т нічого не відкидати лише тому, що інші люди або їх твори відкидали або приймали це.

Розділ 4. РОЗВИТОК АМЕРИКАНСЬКОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМУ ВІД РОМАНТИЧНИХ ПРАКТИК ДО АКАДЕМІЧНОГО ІДЕАЛІЗМУ

4.1. Ремінісценції європейського трансценденталізму в американських інтелектуальних колах

Зв'язок американського трансценденталізму з американським романтизмом як унікальним культурно-історичним явищем видається безумовним. Визначаючи основні ідеї та погляди, які стали основою трансценденталізму як філософського напрямку в історії американської філософії, та досліджуючи спадок основних діячів цього руху, можна визначити зв'язок американського трансценденталізму з пуританізмом та Просвітництвом. Від пуританізму трансценденталізм успадкував духовні пошуки та примат духовного над матеріальним, а від Просвітництва – віра у самодостатність людського розуму та безумовну важливість освіти. Час появи цієї течії не випадковий: американський романтизм визначається як спроба заповнення порожнечі в духовній історії Америки пошуками сакральної традиції, прагненням встановлення зв'язків з традиціями світових культур та спробою повернення до романтичного погляду на людину та її природу. Беззаперечними є впливи англійського романтизму та німецького романтизму, німецького ідеалізму, античної філософії та літератури, східних філософій – разом цей еклектичний рух став віддзеркаленням свого часу.

Західний світ упродовж XVIII та XIX століть став свідком зародження двох епох: Просвітництва та Романтизму. Ці епохи були чимось схожі: це проявляється в акценті на людину, втім, вони мали й помітні відмінності між собою. Якщо Просвітництво апелювало до здорового глузду та розуму, то романтизм не лишав поза увагою внутрішній світ людини. Настрої цих епох особливо помітні в живописі. Наприклад, художник Бенджамін Вест (*Benjamin West*, 1738–1820 pp.), написавши портрет свого друга Бенджаміна Франкліна

(*Benjamin Franklin*, 1706–1790 pp.), який назвав «Бенджамін Франклін черпає електрику з неба» (*Benjamin Franklin Drawing Electricity from the Sky* 1816 p.), зображає просвітника в сміливій, рішучій позі. Науковець простягає руку до металевого ключа від дверей, що висить на нитці літаючого змія. Грозові хмари свідчать про негоду та напругу. Ось між рукою просвітника і ключем виникає іскра, що символізує собою не божественний дотик, оскільки Б. Франклін був дійстом, а дотик людини до прихованих сил природи, до їх суті. Інший художник, представник школи річки Гудзон (*Hudson River School*) Фредерік Едвін Черч (*Frederic Edwin Church*, 1826–1900 pp.) писав в стилі романтизму. На одній з картин «Сутінки в пустелі» (*Twilight in the Wilderness*, 1860 p.) він демонструє останні промені сонця над безлюдним пейзажем, споглядач бачить віддзеркалення на поверхні річки червоних смугастих хмар. Дехто може побачити в цьому алюзію на фронтір, втім, попри присутність чи відсутність символів, картина змушує відчутти порожнечу, самотність та певну тривогу. В літературі відмінність двох епох можна легко прослідкувати на прикладі відмінності двох мислителів: Вольтера (*Voltaire* або *François-Marie Arouet*, 1694–1778 pp.) та Ж.-Ж. Руссо (*Jean-Jacques Rousseau*, 1712–1778 pp.).

В епоху Просвітництва не освітяни, а письменники стають філософами. Поняття свободи в Просвітництві, яке визначалося як свобода від примх влади та вільне діяння відповідно до переконань, в Романтизмі трансформується в право на самовизначення людини [196]. Романтизм як унікальне явище у світовій культурі мав вагомий вплив на етичні, естетичні, політичні, релігійні та філософські ідеї другої половини ХІХ – початку ХХ ст.

Основними представниками американського романтизму називають Вашингтона Ірвінга (*Washington Irving*, 1783–1859 pp.), Джеймса Фенімора Купера (*James Fenimore Cooper*, 1789–1851 pp.), Натаніеля Готорна (*Nathaniel Hawthorne*, 1804–1864 pp.), Маргарет Фуллер (*Sarah Margaret Fuller Ossoli*, 1810–1850 pp.), Едгара Аллана По (*Edgar Allan Poe*, 1809–1849 pp.), Германа Мелвілля (*Herman Melville*, 1819 –1891 pp.), а також Волта Вітмена (*Walter Whitman*, 1819–1892 pp.), Генрі Девіда Торо (*Henry David Thoreau*, 1817–1862

pp.) та ідейного натхненника американського трансценденталізму Ральфа Волдо Емерсона (*Ralph Waldo Emerson*, 1803–1882 pp.). Разом вони стали фундаторами та провідними діячами трансцендентального руху в Америці.

Автор праць «Американська філософія до прагматизму» (*“American Philosophy before Pragmatism”*, 2015 p.), «Американська філософія та романтична традиція» (*“American Philosophy and the Romantic Tradition”*, 1990 p.), дослідник американської філософії Рассел Гудман (*Russell B. Goodman*) вважає, що на становлення американського трансценденталізму, окрім англійського та німецького романтизму, вплинули погляди Йогана Готфріда Гердера (*Johann Gottfried Herder*, 1744–1803 pp.) та Фрідріха Шлейєрмахера (*Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, 1768–1834 pp.). Якщо Джордж Барклі (*George Berkeley*, 1685–1753 pp.) відіграв важливу роль для філософів доби Великого Пробудження, то для романтизму таким авторитетом був Девід Г'юм (*David Hume*, 1711–1776 pp.). Так само важливим є вплив німецького трансценденталізму та трансцендентальної філософії Іммануїла Канта (*Immanuel Kant*, 1724–1804 pp.). Разом все це доповнювалося такою привабливою східною філософією. Справедливо буде зазначити, що американський трансценденталізм виникає як своєрідне розчарування просвітницькими ідеалами розуму та раціональності, перевагою емпіричних наук над мистецтвом, цивілізації над людиною. На відміну від Просвітництва трансценденталізм пропонує звернення до інтуїції людини, він проголошує абсолютну свободу особистості та віру у власні сили. Пошуки себе та соціальні експерименти філософів доповнювались практиками усамітнення або споглядання природи, у такий спосіб мислителі прагнули відновити єдність людського ества з природою. Але ця природа була не експериментальним майданчиком просвітників, вона поставала в поглядах трансценденталістів відповідно до трансцендентального методу, сукупністю ідей, а не відчуженою об'єктивною реальністю. Цю ідею пояснює дослідник Чарльз Маргрейв Тейлор (*Charles Margrave Taylor*) у роботі «Джерела себе: творення нової ідентичності» (*“Sources of the Self: The Making of Modern Identity”*, 1989 p.) Він зазначає, що

просвітники Б. Франклін та Томас Джефферсон (*Thomas Jefferson*, 1743–1826 рр.) в своїх філософських поглядах підкреслювали відірваність Просвітництва від релігії, акцентуючи увагу на деїстичному світогляді, а не на концепції внутрішнього порядку світу. Пояснюючи цю тезу, Ч. М. Тейлор згадує ще одного відомого представника американської філософії доби Великого Пробудження та зазначає, що: «Емерсон, як і Джонатан Едвардс, намагався відтворити світ, але, на відміну від Едвардса, він думав про це відтворення як про творчий результат його власної божественності» [355, р. 161]. Отже, пуританська філософія Дж. Едвардса постулювала існування цього світу як світу божественних ідей, у той час як Р. В. Емерсон схилився до трансцендентального пояснення суб'єктивності сприйняття, і світ для нього існував індивідуально.

Якщо Просвітництво було тісно пов'язаним з деїзмом, то американський трансценденталізм виник і мав справу з релігійним рухом унітаріанства (від лат. *unitas* “єдність, єдність”, та від *unus* “один”). Цей рух в протестантизмі був відомий тим, що заперечував ідею триєдності Бога. Ця ліберальна християнська течія акцентувала увагу на свободі совісті та цінності інтелектуального розуму, що не могло не імпонувати представникам трансценденталізму. Для розуміння зв'язку унітаріанства з трансценденталізмом варто простежити витоки цього релігійного руху аж до аріанства. Це давнє релігійне вчення знайшло своє продовження у більш пізні часи: в Англії ідеї аріанства розвивав священник Джозеф Прістлі (*Joseph Priestley*, 1733–1804 рр.), який у 1794 році переїхав до Сполучених Штатів. З його подорожжю і пов'язують появу першої унітаріанської церкви. Ідеї унітаріанських пасторів, у тому числі Вільяма Еллері Чаннінга (*William Ellery Channing*, 1780–1842 рр.), надихнули американських філософів на розбудову трансцендентального руху. В своїй статті Едвард Мадден (*Edward H. Madden*) так описав ідейного натхненника трансценденталізму: «Був подібний до Януса; релігійний ліберал, який створив нову ортодоксію; попередник трансценденталістів, але критик Емерсона, Алкотта та Паркера; противник рабства, але постійний критик скасування;

послідовник Томаса Ріда, але критик Віктора Кузена; критик Юма, але також шанувальник Лока; ліберал, який заперечував Трійцю та Втілення, але ортодокс у питанні захисту чудес та справжності Святого Письма...» [257, р. 558].

Критикуючи кальвінізм, який був основою для спекулятивних пошуків попередніх поколінь філософів, В. Е. Чаннінг надихав своєю сміливістю нові покоління мислителів. Він стверджував, що людина не здатна чинити неправильно без свободи, але гарантом свободи є Бог, тому остаточне відновлення божественного в людині, як вважали кальвіністи, не є остаточно неминучим [257, р. 558]. А якщо немає напередвизначеності, то людина залишається сам на сам зі світом і свободою вибору.

Американський трансценденталізм маніфестував себе як рух інтелектуалів Нової Англії, котрі створили трансцендентальний клуб в Кембриджі (*Cambridge*), Массачусетс (*Massachusetts*). Ця ключова подія відбулася 8 вересня 1836 року, а біля витоків стояли Р. В. Емерсон й Фредерік Генрі Гедж (*Frederic Henry Hedge*, 1805–1890 рр.). Своєрідною платформою товариства став заснований у 1840 році журнал «*The Dial*». В книзі «Американський Блумсбері» (*American Bloomsbury*, 2006 р.) дослідниця Сюзен Чівер (*Susan Cheever*) аналізує історію літератури та філософської думки у Нової Англії, та пропонує паралель з відомим центром інтелектуального життя «Блумсбері» (*Bloomsbury*) в Англії. Ця паралель підкреслює не лише схожість цих двох клубів, але свідчить про єдині настрої, які панували в цю епоху. Відомо, що американський клуб на початку своєї діяльності називався «Клубом Геджа» [135, р. 33] й ця назва увійшла в історію. Володіючи німецькою мовою, Ф. Г. Гедж здійснив подорож до Німеччини, де і захопився німецькою філософією, зокрема, його зацікавили роботи І. Канта. В результаті Ф. Г. Гедж опублікував такі роботи: «Проза письменників Німеччини, уривки та біографічні нариси» (*The Prose Writers of Germany, extracts and biographical sketches*, 1848 р.), «Розум в релігії» (*Reason in Religion*, 1865 р.), «Години з німецькою класикою» (*Hours with German Classics*, 1886 р.) та інші. Навчаючись у Гарварді він познайомився з Р. В. Емерсоном, а вже у 1836 році

вони разом з Джорджем Патнемом (*George Putnam*, 1807–1878 pp.) та Джорджем Ріплі (*George Ripley*, 1802–1880 pp.) зустрілися в Кембриджі, щоб обговорити можливість створення нового інтелектуального клубу. Цього ж року Дж. Ріплі провів першу офіційну зустріч відомого у майбутньому Трансцендентального клубу, зібрання відбулося в його будинку 18 вересня 1836 року. На першій офіційній зустрічі були присутні Амос Бронсон Алкотт (*Amos Bronson Alcott*, 1799–1888 pp.), Орест Браунсон (*Orestes Augustus Brownson*, 1803–1876 pp.), Джеймс Фріман Кларк (*James Freeman Clarke*, 1810–1888 pp.), Ф. Г. Гедж, Р. В. Емерсон та Дж. Ріплі. Згодом до них долучаються Г. Д. Торо, Вільям Генрі Ченнінг (*William Henry Channing*, 1810–1884 pp.), Крістофер Пірс Кранч (*Christopher Pearse Cranch*, 1813–1892 pp.) та інші [201, р. 7-8].

В статті «Філософія і здоровий глузд» (*“Philosophy and common sense”*) О. Браунсон оптимістично зазначає, що: «настає світанок дня для філософської дискусії на нашій землі» [383, р. 3]. На думку трансценденталіста, філософія не може ототожнюватися зі знаннями, оскільки філософія завжди є вмінням аналізувати знання. Тому для того, щоб бути філософом, треба не лише бути обізнаним в філософії, але й вміти аргументувати власну думку, вміти мислити. Втім, він песимістично зазначає, що в Америці «...не існує великої любові до німецької літератури та філософії. Ми не знаємо жодної людини в цій країні, яка б вважала себе учнем того, що називається трансцендентальною філософією» [383, р. 3]. Слова О. Браунсона не є демонстрацією необізнаності, вони радше свідчать про прагнення до досягнення філософії. Тому що, як казав Р. В. Емерсона в «Обранцях людства»: «Нам потрібна динамічна філософія» – тобто потреба існує, але це потреба нових ідей та смислів. Разом з тим, О. Браунсон доводить інтерес американських мислителів до європейської філософії завдяки порівнянню поглядів європейських мислителів: «Гоббс, який народився раніше за Лока, набагато перевершує його стилем та мовою, так само, як і Кедворта. Лок є зрозумілим; іноді буває важко зрозуміти його: він дифузний, багатослівний, цілеспрямований, але йому не вистачає елегантності,

точності і бадьорості. Гоббс, настільки ж зрозумілий як Лок, нескінченно перевершує його за силою, точністю й компактністю, здатен розповісти вам більше в декількох коротких фразах, ніж Лок у довгій промові» [383, р. 4]. Прагнення трансценденталістів до легкої, небагатослівної та чистої мови філософії розмістило їхню інтелектуальну творчість на межі літератури та спекулятивної філософії. Зрештою, філософ дає оцінку трансцендентальному руху: «наша філософія, попри певну аристократичність, не позбавлена демократичних тенденцій. Її мета – не корисність, а встановлення істини, і вона не для багатьох, а для небагатьох; проте, встановлена істина завжди приносить користь світу ... філософія, хоч і не є здоровим глуздом, перебуває в ідеальній гармонії з ним» [383, р. 4].

Дослідниця американського романтизму М. Н. Боброва в книзі «Романтизм в американській літературі ХІХ століття» (*“Романтизм в американской литературе XIX века”*, 1972 р.) зазначає, що романтизм, в дусі якого розвивався американський трансценденталізм, визначався особливим типом розуміння дійсності, пов'язаним з конкретним соціально-історичним тлом. Всі романтичні погляди звеличували індивідуалістичний ідеал людського розвитку, який не був пов'язаний з розвитком соціуму. Відмінність романтизму від реалізму полягає у тому, що: «випрацьовується такий метод бачення світу, коли людина, немов би з вершини споглядає світ та бачить далеко, втім нечітко. Історична обмеженість світогляду може завадити їй зрозуміти головне: що сама людська індивідуальність – попри всю виключність та неповторність – породжена тією ж самою “низькою” дійсністю, що лежить в основі “вершини”» [7, с. 7]. На відміну від інших численних представників американського романтизму, мабуть, єдиною ідейною течією, яка сформувалася у філософський напрям, став трансценденталізм, який так само, як романтизм, прагнув відповісти на одвічні питання про сенс життя та волю, про місце людини в історії та її віру у власні сили.

Професор Норман Форстер (*Norman Foerster*) визначає романтизм як специфічний «романтичний ідеалізм», тобто, єдність між «зовнішнім світом та

людським духом» [186, р. 111]. На його думку, результатом романтичного руху є індивідуалістична реакція, яка полягала не у пануванні розуму, як це було у Б. Франкліна або Т. Джефферсона, а у величі людського серця, людських почуттів та сили уяви. На перший погляд, може здатися, що професор Н. Форстер визнає американських романтистів ідеалістами, відкидаючи, на думку М. Н. Бобрової, їхні погляди, які раніше б визначили як матеріалістичні. В передмові до книги «Романтизм в американській літературі ХІХ століття» М. Н. Боброва не погоджується з Н. Форстером, стверджуючи: «Все сумнівне в твердженнях професора Форстера. Більшість романтиків не були ідеалістами, навпаки, твердо стояли на ґрунті матеріалістичної філософії. Такими були Ірвінг, Купер, Готорн, Мелвілл. Навіть Торо разом з іншими трансценденталістами вивчав німецьку ідеалістичну філософію, додавши до неї істотні поправки. В основі його натурфілософії лежить матеріалістичне світосприйняття» [7, с. 12-13]. Але варто зазначити, що сам ідейний лідер трансценденталістів Р. В. Емерсон у своєму відомому маніфесті «Трансценденталіст» (*“Transcendentalist”*, 1841 р.) визначив трансценденталізм як ідеалізм: «Те, що зазвичай називають Трансценденталізмом, для нас є Ідеалізмом; Ідеалізмом, яким він є у 1841 році. Мислителі, людство взагалі завжди ділилися на два типи (*sects*): матеріалістів та ідеалістів; перші спираються на досвід, другі – на свідомість; перший тип розпочинає процес мислення з даних почуттів, другий тип вважає, що почуття не є остаточними, і стверджує, що почуття дають нам уявлення про речі, але якими речі є самі по собі, вони не можуть сказати» [170, р. 319].

Філософські погляди американських трансценденталістів найбільш яскраво та чітко були виражені в інтелектуальній літературній спадщині Р. В. Емерсона. Його перша робота була опублікована в 1822 році під назвою «Думки щодо релігії у Середні віки» (*“Thoughts on the Religion of the Middle Ages”*, 1822 р.), у якій проявився особливий погляд мислителя на одвічні проблеми. Серед його робіт вирізняються «Природа» (*“Nature”*, 1836 р.), «Досліди» (*“Essays: First Series”*, 1841; *“Essays: Second Series”*, 1844 pp.),

«Обранці людства» (*“Representative Men”*, 1850 р.), «Життєве напрямок» (*“The Conduct of Life”*, 1860 р.). Ці та інші роботи стосуються філософської проблематики і мають форму філософських трактатів, діалогів, есеїв тощо. Кілька років Р. В. Емерсон був церковним служителем, але, врешті-решт, він вирішив, що найкраще відчуває красу світу поза будь-якою церквою, як, наприклад, у лісах Конкорду (*Concord*) та в інтелектуальному ландшафті унітарного християнства, грецької та римської класики, таємничості індуїзму та конфуціанства, Платона, І. Канта та інших. «Для Ральфа Волдо Емерсона ключовий контакт людини з природою відбувся завдяки уяві, так що вивчення всього органічного світу призвело до надчуттєвого або трансцендентального досвіду священного. Генрі Девід Торо довіряв емпіричним спостереженням за природою, навіть описуючи лісові сукцесії та розмноження насіння. Більш того, його романтичні і трансцендентальні орієнтації привели до шанування життя, прожитого на озері Волден, разом з його роздумами про життя на природі. Він часто з підозрою ставився до об’єктивуючих і механістичних тенденцій свого часу» [198, р. 55].

Особливий вплив на американську філософську традицію здійснив Г. Д. Торо такими роботами як «Тиждень на річках Конкорд і Мерримак» (*“A Week on the Concord and Merrimack Rivers”*, 1849 р.), «Уолден, або життя в лісі» (*“Walden; or, Life in the Woods”*, 1854 р.), «Журнал Генрі Торо» (*“Journal of Henry David Thoreau”*, 1906 р.). Також в книзі В. Вітмана «Листя трави» (*“Leaves of Grass”*, 1855–1891 рр.) звеличено близькість людини з природою, яка не видається йому гріховною, радше прекрасною: «Себе я оспівую, себе я славлю, і що прийнятне для мене, приймете й ви, бо кожний атом, що належить мені, і вам належить» [83, с. 17].

У своїх політичних поглядах трансценденталісти слідом за європейськими філософами проголошували свободу особистості та схилилися до аболіціонізму, адже держава як спадок культури, викликала недовіру. Саме тому їх більше цікавив культурний план: трансценденталісти балансували на межі між літературою та філософією. Відповідно значний вплив на філософію

трансценденталістів мала європейська література та філософська традиція. Притаманний унітаріанству скептицизм вплинув на релігійні погляди трансценденталістів та на їхні рецепції християнства, що спричинило редукцію останнього до сукупності моральних ідеалів. Як і в Просвітництві, розум, безумовно відіграв важливу роль в дослідженнях трансценденталістів, але з позицій романтизму він був розкритикований за просвітницький сенсуалізм. Тому позитивні науки хоча і дають корисне знання, на думку трансценденталістів, все ж потребують філософського осмислення. Це, перш за все, пов'язується з нівеляцією в науці самої людини, й тому містичний символізм природи потребує від людини інтуїтивного осягнення. Людина ж в поглядах трансценденталістів постає гармонійною єдністю духу та тіла, вона прагне єднання з природою, яка також наділяється ознакою нескінченної духовної сили. Опозиція природа – культура у гіршому її цивілізаційному прояві розглядалася як небезпека, яка загрожувала життю людини та її духовному самовдосконаленню.

Відомий представник американського трансценденталізму XIX ст. мислитель Ральф Волдо Емерсон (*Ralph Waldo Emerson*, 1803–1882 pp.) в своїх філософських поглядах розробив унікальне вчення про специфічне розуміння поняття «Природи» (*“Nature”*). З Античності відома натурфілософія як наука про фундаментальні закони природи, її назва походить від латинського поняття *«philosophia naturalis»*. Натурфілософія проіснувала до XVIII ст. у вигляді цілісної системи про закони природи і називалася філософією природи, доки не була заміщена філософією науки. Але деякі натурфілософські системи набули свого поширення у XIX ст.: наприклад, натурфілософія американського мислителя Р. В. Емерсона. Запропоноване ним поняття «Природа» є центральним як для онтології, так і для гносеології філософа. Також він вибудовує на ньому свою етику, естетику, політичні погляди. Фіхтеанська діалектика подолання відчуженості змінила уявлення Р. В. Емерсона про характер суб'єкт-об'єктних відносин, і він прагнув продемонструвати діалектичний характер «Природи». Термін «Природа» використовується

філософом як полісемантичне слово, вона постає для нього чимось більшим ніж сукупність елементів, якими є матерія і дух.

Як філософська течія американський трансценденталізм тісно пов'язаний з епохою американського романтизму, як історично, так і в ідейному плані. Філософію американського трансценденталізму традиційно поділяють на етапи. В книзі «Естетика американського романтизму», виданій за редакцією М. Ф. Овсяннікова у 1977 році, у вступній статті академік О. М. Ніколюкін пропонує таку періодизацію:

- Передромантичний період, який припадає на часи Війни за незалежність (*American Revolutionary War, American War of Independence*) та характеризується першими висвітленням романтичних ідей;
- Розквіт американського романтизму у 20-30-ті рр. XIX ст. та його поява на міжнародній арені;
- Завершальний етап американського романтизму у 40-50-их рр. XIX ст., який тривав до початку Громадянської війни (*American Civil War*) [34, с. 10].

Ідеї та настрої американського романтизму в американській філософії були своєрідним поштовхом для розвитку національної свідомості. Історично американський романтизм припадає на період між двома найбільшими війнами в Америці, тому він увібрав в себе ідеї розчарування, тривоги, занепокоєння, з одного боку, та прагнення щастя, свободи, та радості життя – з іншого. Квінтесенцією ідейного руху в дусі американського романтизму стала творчість трансценденталістів. Література цього періоду стала носієм філософської думки, платформою розвитку власне американської естетики.

Американський філософ, есеїст та засновник трансцендентального руху у Сполучених Штатах Америки початку XIX ст. Ральф Волдо Емерсон народився 25 травня 1803 року в Бостоні (*Boston*), Массачусетс (*Massachusetts*). На формування філософських поглядів молодого мислителя вплинули християнське вчення в дусі унітаріанства та латинська школа. У віці 14 років він потрапляє до Гарвардського коледжу. Як стверджують автори біографії

Р. В. Емерсона «Ральф Волдо Емерсон, Необмеженість звичайної людини: Біографія» (*“Ralph Waldo Emerson, the Infinitude of the Private Man: A Biography”*, 2008 р.) Моріс Йорк (*Maurice York*) та Рік Сполдінг (*Rick Spaulding*) на початку навчання в Гарварді відповідало духу середньовічних університетів з акцентом на теологію. Навчання тривало три роки і було зосереджене на трьох академічних вправах: читанні, яке давало студенту можливість демонструвати системне мислення; декламації, яка була форумом для того, щоб студенти демонстрували класичні алюзії і вчилися систематизувати знання; демагогії, яка проходила в присутності модератора, який навчав студентів вміло відстоювати власні думки. У XVIII ст. навчальна програма Гарварду змістилася в бік мислителів Просвітництва: «Коледж прийняв погляди Лока на людське розуміння в середині 1740-х років й ідеї Лока та Ньютона проникли в навчальні програми до останньої чверті століття. Коледж придбав апарат для демонстрацій дослідів з фізики та хімії, метод викладання у формі діалогу замінив читання лекцій. За десятиліття до 1820-го року Гарвард постійно зростав. Інноваційне обладнання було придбано для інструкторів, щоб демонструвати наукові принципи. Гроші були зібрані для нової обсерваторії, кілька нових корпусів було збудовано в університетському містечку і зміст бібліотеки було каталогізовано і оцінено вперше» [419, р. 17-18]. Дослідники зазначають, що Р. В. Емерсон постійно читав в цій бібліотеці роботи Платона та Плутарха, книги Шекспіра та Мільтона. У 1821 році у віці 18 років він завершує навчання в Гарварді, але не покидає освіту та релігію. Певний час він служив пастирем, здійснив декілька подорожей. Під час подорожі до Європи він зустрівся з відомими особистостями того часу: Вільямом Вордсвортом (*William Wordsworth, 1770–1850 pp.*) та Семюелем Тейлор Колріджем (*Samuel Taylor Coleridge, 1772–1834 pp.*).

У 1835 Р. В. Емерсон вдруге після трагічного шлюбу одружився та оселився в історичному поселенні пуритан, в місті Конкорд (*Concord*), Массачусетс (*Massachusetts*). Назва дослівно означає «згоду», «примирення». Ця досить символічна назва, яка означала примирення з індіанцями, відображає

погляди мислителя на примирення з самим собою. З середини ХІХ ст. місто стало справжньою Меккою для послідовників вчення Р. В. Емерсона, адже саме тут філософ написав перший варіант своєї книги під назвою «Природа», яка стала фундаментальною роботою трансцендентального руху.

Вплив «озерної школи», митців «Бурі і натиску», розвиток національної американської літератури з їхньою образністю, звеличуванням природної стихії створили унікальний стиль письма та думки американських трансценденталістів. Також це вплинуло і на стиль життя трансценденталістів. Відомо, що мешкав Р. В. Емерсон у старому будинку, а працював переважно прогулюючись парками. Такий спосіб філософування схилив до ідеї розбудови школи філософії у лісі. Так з'явилася «Конкордська школа філософії» (*“Concord School of Philosophy”*), у якій викладали подібно до академії Платона [178, р. 73].

Ідеї американського Просвітництва з його безмежною вірою у розум та декларуванням панування механічної необхідності, яка нівелює людське «Я», не імпонували мислителю. Під впливом робіт античних філософів, таких як Платон, представників німецького трансцендентального ідеалізму (*Deutscher Idealismus*): І. Канта, Й. Г. Фіхте та інших, а також надихаючись історіософією Томаса Карлайля (*Thomas Carlyle, 1795–1881 pp.*), Р. В. Емерсон сформував свій власний унікальний стиль філософування, який вплинув на багатьох філософів по обидва боки океану. Цим поглядам були притаманними вплив східної філософії та містики та критика раціональності, яка черпала свою аргументацію в еволюціонізмі Чарльза Дарвіна (*Charles Robert Darwin, 1809–1882 pp.*), повернувши природі її ірраціональні глибинні сили.

Пошуки філософської самоідентифікації завершилися промовою «Трансценденталіст», яку Р. В. Емерсон прочитав у Бостоні у 1842 році, зазначивши: «Те, що серед нас популярно називати трансценденталізмом, є ідеалізмом. Багатьом з моїх слухачів добре відомо, що ідеалізм сьогоdnішнього дня отримав назву трансценденталізму завдяки використанню цього терміну Іммануїлом Кантом з Кенігсбергу, який відповідав скептичній філософії Лока,

яка наполягала на тому, що немає нічого в інтелекті, чого раніше не було б в досвіді почуттів, демонстрацією того, що існує надзвичайно важливий клас ідей та імперативних форм, які не виводяться з досвіду, але завдяки яким досвід називається здобутим; що це – інтуїції самого розуму; і він називав їх трансцендентальними формами. Видатні глибина і точність мислення цієї людини створили моду на його номенклатуру в Європі і Америці в такій мірі, що, що б не належало до класу інтуїтивних ідей, прийнято сьогодні називати трансцендентальними» [384, р. 320-321].

Філософський доробок Р. В. Емерсона нараховує десятки опублікованих есеїв та понад півтори тисячі лекцій, які виходили друком в різні часи. Серед його збірок варто назвати «Поеми» (*“Poems”*, 1847 р.), «Обранці людства» (*“Representative Men”*, 1850 р.), «Риси англійського життя» (*“English Traits”*, 1856 р.), «Поведінка життя» (*“The Conduct of Life”*, 1860 р.), «Суспільство та усамітнення» (*“Society and Solitude”*, 1870 р.), «Листи та соціальні цілі» (*“Letters and Social Aims”*, 1876 р.). Також його перу належать есеї, у яких він поетично торкається філософської проблематики: «Довіра до себе» (*“Self-Reliance”*, 1841 р.), «Компенсація» (*“Compensation”*, 1841 р.), «Над-Душа» (*“The Over-Soul”*, 1841 р.), «Поет» (*“The Poet”*, 1844 р.), «Досвід» (*“Experience”*, 1844 р.), «Американський вчений» (*“The American Scholar”*, 1837 р.) та найвідоміша його робота – «Природа» (*“Nature”*, 1836 р.). Переклади російською мовою творів Р. В. Емерсона почали з'являтися в на початку ХХ ст. С. Г. Займовский у 1912 році переклав «Обранці людства», О. М. Зверев та З. Є. Александрова переклали основні базові роботи Ральфа Волдо Емерсона, Генрі Торо та ін. У 2001 р. було опубліковано перекладену ще у 1907 р. збірку робіт Р. В. Емерсона під загальною назвою «Моральна філософія». В «Філософському енциклопедичному словнику» за редакцією В. І. Шинкарука було надруковано статтю, присвячену Р. В. Емерсону українською мовою, яка містить біографічні та бібліографічні дані.

Релігійно-філософське вчення «трансценденталізму» Р. В. Емерсон висвітлив у власному есеї «Природа», яке змістовно доповнюють промови:

«Американський вчений» (*"American Scholar"*, 1837 р.), «Звернення до студентів богословського факультету» (*"Address"*, 1838 р.) та есей «Довіра до себе» (*"Self-Reliance"*, 1841 р.). Звертаючись до студентів та американських вчених, він закликав вірити у власні сили, сміливо братися за нові науки та довіряти власному розуму. В цих промовах демонстрував можливості трансцендентального вчення та переконував у власних пізнавальних та практичних силах. Він говорив з молодими творцями національної інтелектуальної культури свого часу: «Де той майстер, який навчив Шекспіра? Де майстер, який навчив Франкліна, Вашингтона, Бейкона чи Ньютона? Кожна велика людина унікальна» [168, р. 82]. Нові Сократи чи Анаксагори, стверджує філософ, не стануть називатися ними, а будуть прагнути залишатися собою та знайти послідовників. Ці слова Р. В. Емерсона справедливі і безпосередньо щодо його постаті, оскільки філософ, опираючись на філософський спадок минулого, розвив власне унікальне філософське вчення.

З біографії Р. В. Емерсона, написаної дослідником американської філософії професором Расселом Б. Гудманом (*Russell B. Goodman*) під назвою «Американська філософія до прагматизму» (*"American Philosophy before Pragmatism"*, 2015 р.) дізнаємося, що після повернення до Сполучених Штатів у 1833 році, майбутній трансценденталіст визнав себе «натуралістом». Він зазначає: «Емерсон був настільки ж натуралістом, як і містиком. Він мав те, що Вільям Джеймс назвав «релігійними переживаннями». Замість того, щоб використовувати його для виявлення більш глибокого розуміння християнського Бога, Емерсон використовував його для пробудження в природі» [199, р. 148]. Ретельні дослідження релігійних та філософських вчень про природу в Сполучених Штатах здійснив американський історик природоохоронних практик Родерік Неш (*Roderick Frazier Nash*) в книзі «Права природи: історія екологічної етики» (*"The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics"*, 1989 р.). Його робота є першою історією американського лібералізму, в якій вперше заговорили про права природи. Разом з Г. Д. Торо письменник називає Р. В. Емерсона «натуралістом-філософом» [295, р. 36].

Розкриваючи поняття натуралізм в філософії, варто зазначити, що цей термін, хоча і походить від лат. *Naturalis* та означає природний, не є продовження позитивізму. В цьому випадку натуралізм Р. В. Емерсона розглядає природу як універсальний принцип пояснення всього суцього, і це поняття діалектично поєднує як саму природу, так і дух та душу. Мислитель задається питанням про основу природи в однойменній роботі «Природа» та робить висновок, що «з філософської точки зору, Всесвіт складається з Природи та Душі» [169, р. 7]. Як пізніше напише Р. В. Емерсон «...Все, відокремлене від нас, все, що позначається в Філософії як «не-Я», іншими словами, як природа, так і мистецтво, всі інші люди і власне моє тіло повинні бути об'єднані під ім'ям Природа» [169, р. 7]. Використовуючи фіхтеанську діалектику, мислитель визначає поняття «Природи» як «не-Я»: все, що не є мною, як то інші тіла, люди та навіть моє власне тіло.

Природу Р. В. Емерсон називає частиною Бога, або «Універсальним Буттям» (*Universal Being*). Під Природою, як зазначалося, Р. В. Емерсон розуміє фіхтеанське «не-Я», яке англійською звучить як «*The not me*». Отже, душа людини як «Я» протистоїть Природі як «не-Я». Філософ вводить дуалізм, який засвідчує, що Природа (*Nature*) і Душа (*Soul*) – це два компоненти Всесвіту (*Universe*). Відомий поетичний вислів філософа: «Природа занадто тонка; слава всюдисущого Бога пробивається скрізь неї» був написаний у статті «Проповідник» («*The Preacher*») в журналі «Унітарний огляд» («*The Unitarian Review*») у 1880 році. Під витонченістю Природи автор розуміє феноменальний вимір явищ дійсності, коли явища являють собою не себе, а щось більше – Бога. Метафоричність висловлювань філософа дозволяє читачеві певні інтерпретації його слів, тому можна припустити, що у зазначеному уривку Р. В. Емерсон визначає онтологічний статус природи, крізь яку, наче крізь тонке покривало, просвічується Бог. Це ускладнює дефініцію поглядів філософа на проблему взаємозв'язку Бога та Природи.

Редактори «Енциклопедії американської філософії» («*American Philosophy: An Encyclopedia*», 2004 р.) Джон Лакс (*John Lachs*) та Роберт Талісс (*Robert*

Talisse) стверджують, що «трансценденталісти (Ральф Волдо Емерсон і Генрі Девід Торо), письменники (як Волт Вітман) та деякі прагматики (Вільям Джеймс) обрали більш пантеїстичний чи пандеїстичний підхід, відкидаючи погляди на Бога як відокремленого від світу» [94, р. 310]. Питання у тому, чи Бог розчинений у Природі та постійно присутній як активний Творець, чи Він присутній як символи, сліди, що залишилися від Творця, який завершив акт творіння та відсторонився. Суперечливість питання підкреслюється тим фактом, що аргументи на користь однієї та іншої точок зору присутні в текстах Р. В. Емерсона. Він захоплюється Природою, возвеличує її як «плантацію Бога» (*plantations of God*) і цінує самотність (*solitude*) на її лоні.

На думку Р. В. Емерсона, для філософії характерними є три питання: «Хто така людина?», «Що таке дух?» та «Що таке природа?». В «Дослідах» Р. В. Емерсон пише: «Неминучий дуалізм ділить навпіл Природу так, що кожна річ існує наполовину, і передбачає іншу річ, щоб зробитися цільною; це, наприклад, дух, матерія; чоловік і жінка; непарність, парність; суб'єктивність, об'єктивність; всередину, назовні; верхній і нижній; рух і відпочинок; та і ін.» [168, р. 94-95]. Термін «Природа» використовується Р. В. Емерсоном як полісемантичне слово. В текстах філософа воно може означати і природу моралі, і біологічну природу, і дійсність, і властивість якогось явища. Для трансценденталіста образність мови, мабуть, була більш важлива, ніж скрупульозність використання філософської лексики. Докладно про «природу» автор пише в однойменній роботі «Природа», пояснюючи, що термін буде використовувати в двох смислах – буденному та філософському: «В життєвому сенсі слово “Природа” означає те, що не змінилося під впливом людини: простір, повітря, річка, листок на дереві. Словом “мистецтво” позначають речі, в яких природне поєдналося з волею людини, – будинок, канал, статую, картину» [169, Р. 3]. Дещо складнішою є ситуація з філософським сенсом: «Зірки викликають почуття благоговіння через те, що вони завжди присутні, хоча вони завжди й недосяжні; але всі об'єкти природи викликають схожі почуття, коли розум для цього відкритий.... Жоден з наймудріших людей не

проникне у її таємниці, як не зникне його допитливість, навіть, якщо усвідомить її досконалість. Природа ніколи не була іграшкою для духовно мудрої людини. Квіти, тварини, гори, стали відображенням всієї мудрості найяснішої години, так само, як вони захоплювали в дитинстві природною простотою» [169, р. 3]. В своїх поглядах Р. В. Емерсон схожий на свого попередника Б. Франкліна, який так само розумів природу: «простота від початку була вбранням та мовою світу, як природа – його законом ... [простота – Я.С.] природня та є вищою красою природи, і все що є видатним в мистецтві, що винайшла людина, призначене або демонструвати красу та істину природи, або навчити нас копіювати її» [190, р. 181-183].

Стилю написання текстів філософа характерні персоніфікація та образність, запозичені з класичної античної літератури. Персоніфікація проявляється у тому, що природа наділяється людськими характеристиками. Жоден з наймудріших людей, кращі представники людства не здатні розкрити її таємницю. Така натурфілософія за формою та змістом схожа на античну: натурфілософи обожнювали природу як організоване, неосяжне для розуму впорядковане місце існування людей і богів.

Природа проявляється в так званих межових причинах (*Final cause*), які поділяються на класи, кожному з яких Р. В. Емерсон присвятив по розділу в книзі: Зручність (*Commodity*), Краса (*Beauty*), Мова (*Language*) й Дисципліна (*Discipline*). Під Зручністю Природи Р. В. Емерсон визначає таку особливість Природи: «у своєму служінні людині вона не є тільки матеріалом, але є процесом і результатом: все в природі безперервно працює пліч-о-пліч на благо людини» [196, р. 16]. Краса розуміється ним як насолода від споглядання природних об'єктів, а любов до краси іменується Смаком (*Taste*), відтворення її – Мистецтвом (*Art*). Природа постає символом духу, а слова – це знаки природних явищ. Отже, Мова також стосується природних феноменів, називаючи їх. Дисципліна не є дотриманням правил чи режиму, вона розуміється як факт, що Природа виховує та повчає. На думку Р. В. Емерсона, поняття «природа» включає в себе весь різноманітний космос. Згадуючи

славетних греків, він виводить поняття космосу, відповідно до якого все існуюче пов'язане між собою [169, р. 16].

Американський філософ приділяє велику увагу людині, як зазначає Альфред Норт Вайтгед (*Alfred North Whitehead*, 1861–1947 рр.): «якщо стародавній світ акцентував свою увагу на драмі космосу, то Емерсон робив акцент на духовній драмі людини» [405, р. 141]. На думку трансценденталіста, людина постає природним центром світу, так би мовити – трансцендентальним ідеалом. Оскільки трансцендентальна філософія визначає людину як таку, що існує в двох світах: феноменальному і ноуменальному. В першому світі вона є тілесною та заходиться серед матеріальних тіл, в другому світі – наділена уявою, інтуїцією, естетичними та емоційними здатностями. Тому Р. В. Емерсон стверджує, якщо існує принцип зв'язку людської душі і трансцендентальної реальності, то в душі людини мусить бути божественна субстанція.

У порівнянні з аболіціонізмом, який актуалізувався в ХІХ ст., і який інколи в літературі називають новим Просвітництвом, трансценденталізм мав, можливо, на перший погляд не такий помітний, втім дуже потужний вплив на американську філософію. Це особливо проявилось у етичних та естетичних поглядах американських філософів романтизму. Власне тому американський трансценденталізм інколи називають першою національною філософською системою. Так, Р. В. Емерсон вважав важливими твори першої половини ХІХ ст., в яких висувалася критика дискримінації. Більше на цій ниві зробив близький друг Р. В. Емерсона Генрі Девід Торо, який підтримував ідею громадянської непокори. У зрілому віці мислитель почав публічно виступати проти рабства і зустрічався з одним з «перших білих аболіціоністів» Джоном Брауном (*John Brown*, 1800–1859 рр.).

Ідея того, що всі люди мають єдину природу, стала ключовою в теоретичній та суспільній діяльності Р. В. Емерсона, а відомий вислів філософа: «Якщо ви натягаєте ланцюг навколо шиї раба, інший кінець закріплюється навколо вашої» – став своєрідним гаслом. У 1860 році Р. В. Емерсон голосував за майбутнього президента Сполучених Штатів Америки Авраама Лінкольна

(*Abraham Lincoln*, 1809–1865 pp.) і в Бостоні прочитав власний вірш у якому зустрічаємо такі рядки: «...Сьогодні розв'яжіть бранця, Зробіть те, що до снаги, Підніміть людей з пилуки... Виплатіть викуп власнику, І заповніть сумку до країв. Хто є власником? Раб є власником, І так буде. Сплатіть йому» [384 р. 177-178]. В своїй політичній філософії Р. В. Емерсон дотримувався ліберально-демократичних поглядів, як і решта послідовників трансценденталізму, прославляючи свободу і рівність.

4.2. Філософська література та поезія американського романтизму

Філософські погляди американського письменника трансценденталіста Генрі Девіда Торо (*Henry David Thoreau*, 1817–1862 pp.) формуються довкола проблеми смислу людського життя. Події, люди, явища, які вплинули на його інтелектуальну біографію дозволяють краще зрозуміти суть поглядів філософа. Практика філософського експерименту усамітнення для Г. Д. Торо була спробою радикального переосмислення ролі та місця людини у суспільстві та на лоні природи. Характерною рисою американського романтизму була критика цивілізації. Враховуючи вплив на філософські погляди американського трансценденталіста німецьких ідеалістів, англійських письменників, далекосхідної філософії та ідей трансцендентального руху в Північній Америці у ХІХ ст., можна стверджувати, що філософ увійшов в історію інтелектуальної думки як оригінальна, неоднозначна, втім, визначна постать.

Американський філософ був прихильником аболіціонізму, руху за відмову від рабства та утисків, критиком цивілізації та прихильником природи в багатьох її проявах. Він прославився роботою «Громадянська непокора» (*“Civil Disobedience”*, 1849 p.), але його найвідомішою книгою є автобіографічний опис практики усамітнення під назвою «Волден, або життя у лісі» (*“Walden; or, Life in the Woods”*, 1854 p.). Загалом спадок мислителя налічує понад двох десятків томів листів, статей та віршів, всім текстам притаманна міцна філософська аргументація, що є обрамленою у вишуканий літературний стиль. Центральною ідеєю його творчості стала близькість людини з природою, та непридатність міст і цивілізації загалом для життя людини: «Цивілізація покращила наші будинки, але не покращила людей» [386, p. 37]. Думка філософа постає для читача неоднорідною та багатозоровою. По-перше його твори вишуканими та сповнені образними описами власного досвіду, по-друге, вони містять глибокий підтекст. В книзі під назвою «Тиждень на річках Конкорд і Мерримак» (*“A Week on the Concord and Merrimack Rivers”*, 1849 p.) Г. Д. Торо описує дослід сплавляння на човні, споглядаючи красоти природи: «Люди на човнах

пропливали повз нас, вони пливли серед дерев, що віддзеркалювалися у поверхні річки, вони пливли наче перо у повітрі, або лист, що легко спадає з гілки на воду, не перевертаючись при цьому ... цей плин був прекрасним та наочним експериментом філософії природи ... Все це нагадало нам, якими справедливими та шляхетними мають бути всі дії людини, і що наше життя може бути так само ж прекрасним, як прекрасні витвори мистецтва або природи» [390, р. 56].

Майбутній мислитель народився в місті Конкорд (*Concord*), Массачусетс (*Massachusetts*), його батьками були Джон Торо (*John Thoreau*) та Синтія Данбор (*Cynthia Dunbar*). Він навчався у Гарвардському коледжі (*Harvard College*) у період з 1833 по 1837 рр. Характерний опис знаходимо у енциклопедії «Британіка» де він описується як допитливий студент: «У школі та в Гарвардському університеті він особливо не вирізнявся, хоча він був розумним студентом; він достатньо оволодів грецькою, латинською [мовами]» [344, р. 877]. У першій половині ХІХ ст. Гарвардський коледж все ще був невеликим навчальним закладом не зважаючи на двохсотлітню історію. Американський історик Мілтон Мелтцер (*Milton Meltzer*, 1915–2009, рр.) в своїй книзі «Генрі Девід Торо: Біографія» (*Henry David Thoreau: A Biography*, 2006 р.) подає біографію американського філософа а також подає характеристику Гарварду. Він зазначає, що туди поступали переважно молодики чотирнадцяти-п'ятнадцяти років, які мешкали неподалік. У віці 16 років Г. Д. Торо приступив до вивчення дисциплін, які, як стверджує М. Мелтцер, майже не зазнали змін з колоніальних часів (*pre-Revolutionary War days*), і які були покликані підготувати майбутніх церковних міністрів: «Там [Гарвардський коледж – Я.С.] було 432 студенти та двадцять п'ять викладачів – дехто з них мав великий авторитет у своїй галузі. Торо вивчав англійську, грецьку, латину, математику, історію, природничі науки, філософію та теологію» [270, р. 19]. Разом з тим майбутній філософ вивчав італійську, французьку, іспанську та німецьку мови, що допомогло йому ознайомитись з іншомовною літературою та мати широкий кругозір.

В першій половині XIX ст. відбувається бурхливий розвиток вищої освіти в Європі. На зміну французькій системі, яка базувалася на суворій дисципліні та контролі за навчанням і акцентувала увагу на вивченні релігійних наук, приходить німецька модель, яка, з одного боку, концентрувала увагу на вивченні експериментальних наук, а з іншого, подарувала величну класичну філософію. Студенти, які поверталися з Європи, починали викладати в Америці на європейський манер, що приваблювало молоді уми. Втім, атмосфера закладу залишалася досить консервативною. Після закінчення коледжу 30 серпня 1837 року Г. Д. Торо отримав ступінь бакалавра мистецтв. Його заслуги у навчанні дозволили йому виступити з урочистою промовою перед випускниками під назвою «Комерційний дух сучасності, в його впливі на політичний, моральний та літературний характер нації» (*“The Commercial Spirit of Modern Times, Considered in Its Influence on the Political, Moral, and Literary Character of a Nation”*, 1837 р.). На думку М. Мелтцера, в цій промові Г. Д. Торо озвучив філософію, яку буде сповідувати все життя: «Нехай люди будуть вірні своїй природі, нехай культивують мораль, ведуть мужнє і незалежне життя; нехай вони збагачують життя, а не кінець існування, і ми не будемо більше чути про комерційний дух. Море не застигне, земля буде такою ж зеленою, як завжди, і повітря буде чистим. Цей цікавий світ, в якому ми живемо, більш прекрасний, ніж зручний; більш красивий, ніж корисний....» [270, р. 25]. Як зазначив інший відомий біограф, професор англійської мови з Університету штату Нью-Йорк і визнаний дослідник життя і творчості Г. Д. Торо, Волтер Гардінг (*Walter Harding*, 1917–1996 рр.) в книзі «Дні Генрі Торо: Біографія» (*“The Days of Henry Thoreau: A Biography”*, 1965 р.) коледж допоміг філософу «відточити до гостроти свій розум» [205, р. 51]. Його розум був не типовим, зазначає дослідник, він наводить приклад мислення філософа на сторінках своєї книги. Коли Р. В. Емерсон пишався тим, що майже всі гілки тогочасної науки вивчалися в Гарварді, то Г. Д. Торо іронічно відповідав: «Так, дійсно, всі гілки і жодного кореня» [205, р. 51].

Під час перших зустрічей у Конкорді трансценденталіст Ральф Волдо Емерсон (*Ralph Waldo Emerson*, 1803–1882 pp.) та Г. Д. Торо потоваришували і незабаром стали друзями. Відомо, що Р. В. Емерсон мав великий вплив на молодого студента, саме він познайомив його ідеями трансценденталізму, які полягали, у радикальній критиці цивілізації; в ідеї близькості з природою, яка була в дусі французьких просвітників та імпонувала філософу. Як зазначає дослідник В. Гардінг, у 1837 року, приблизно навесні, Г. Д. Торо мав змогу ознайомитися з написаною за пів року до того публікацією Р. В. Емерсона під назвою «Природа» (*“Nature”*, 1836 p.). Про читавши її двічі, молодий мислитель захопився стилем та духом роботи, зрештою він здобув копію першого видання для себе. Як зазначає дослідник, він зберігав її в своїй бібліотеці все життя: «Це була одна з найбільш натхненних (*seminal*) книг в його житті» [205, p. 60]. Ця плідна кооперація двох талановитих письменників розпочалася зі слушної поради Р. В. Емерсона молодому Г. Д. Торо. Суть поради полягала у заклику писати щоденник, на сторінках якого молодий мислитель міг би зберігати свої думки, а також публікувати свої тексти в періодичному журналі «Dial», яке виходило кілька разів на рік. Практикуючи письмо можна було напрацювати стиль та познайомитися з іншими інтелектуалами свого часу. Пізніше американський філософ Р. В. Емерсон дуже високо оцінив талант свого послідовника – Г. Д. Торо: «Ознайомившись з щоденником Генрі Торо, я високо оцінив його силу ... Читаючи його, я віднаходжу спільні ідеї, такий самий дух, який я знаходжу в собі, але він [Г. Д. Торо – Я.С.] йде далі та зображує чудові образи, які я сам мав був описати» [239, p. 522].

В середині XIX ст. в Америці німецький трансценденталізм ще не був популярним, його не викладали в Гарвардському чи інших університетах, а сама філософія здебільшого асоціювалася з популярною течією шотландського «здорового глузду», представниками якої були Томас Рід (*Thomas Reid*, 1710–1796 pp.), Дугалд Стюарт (*Dugald Stewart*, 1753–1828 pp.) та Томас Браун (*Thomas Brown*, 1778–1820 pp.). Так сталося що Р. В. Емерсон став номінальним лідером та ідейним натхненником руху американського трансценденталізму, у

той час як Г. Д. Торо залишався невід'ємною частиною романтизму Нової Англії. Задля роз'яснення певних положень та нюансів як трансценденталізму окремо, так і американського романтизму загалом, необхідно звернути увагу на наступне. У XVII столітті стається видатна подія в історії філософії, британський філософ Джон Лок (*John Locke*, 1632–1704 pp.) написав фундаментальний трактат під назвою «Розвідка про людське розуміння» (*“An Essay Concerning Human Understanding”*, 1689 p.), на сторінках якого він описав нову теорію пізнання. Суть теорії полягає у тому, що все знання набувається безпосередньо завдяки чуттєвості, вона формує досвід, але сам досвід з народження людини є чистою дошкою, або білим аркушем паперу (*tabula rasa*). Ця теорія набула великої популярності як в Європі, так і в Америці. Ця теорія постулювала істинність лише того знання, яке було доведено почуттями. Таким чином Дж. Лок зробив вагомий внесок у розвиток філософії та богослов'я мислителів Нової Англії, і сила цього впливу була такою, що багато хто став відмовлятися від пуританської філософії на користь «більш раціоналістичного» унітаризму. У XVIII столітті в Європі такі філософи як І. Кант (*Immanuel Kant*, 1724–1804 pp.), Г. В. Ф. Гегель (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, 1770–1831 pp.) та інші філософи почали стверджувати, що, не зважаючи на те, що ідеї Дж. Лока були вельми цікавими, втім, в розумі існують знання за межами почуттів (*transcendere*). Таким чином американська інтерпретація трансценденталізму базувалася саме на цих вихідних поняттях, для представників цієї філософії нове унікальне знання було голосом Бога, совістю людини, мораллю та внутрішнім світом. Якщо людина не народжується «чистою дошкою», як зазначав Дж. Лок, а разом зі знанням істинного та хибного, то вона повинна брати відповідальність за свої. Завдячуючи діяльності таких мислителів, як Семюель Тейлор Колрідж (*Samuel Taylor Coleridge*, 1772–1834 pp.) та Томас Карлайл (*Thomas Carlyle*, 1795–1881 pp.), філософські ідеї німецьких мислителів поступово почали потрапляти спочатку до Англії, а згодом й до Нової Англії [205, p. 63]. Таким чином німецька філософська класика потрапила до навчальних закладів Америки, але разом з тим значний

вплив на формування поглядів Г. Д. Торо здійснили філософські ідеї стоїцизму, античної літератури, буддизму та індуїзму. У результаті філософії американського трансценденталіста характерний еkleктизм. Комбінуючи філософські концепти та ідеї різних філософських напрямків, він досить сміливо плекав власну живу філософію, яка пропагувала мрію полишення людиною міста, повернення життя до природи. Поняття природи постає містичним ірраціональним досвідом, воно є фундаментальною категорією онтологічних, релігійних, політичних та інших поглядів американського мислителя.

Професор Гарвардського університету Стенлі Кавелл (*Stanley Louis Cavell*, 1926–2018 рр.) велику увагу, окрім досліджень філософії Людвіга Вітгенштайна (*Ludwig Josef Johann Wittgenstein*, 1889–1951 рр.) та Мартіна Гайдегера (*Martin Heidegger*, 1889–1976 рр.), приділив вивченню американського трансценденталізму, а саме Р. В. Емерсону та Г. Д. Торо. Він дослідив філософський зміст відомої книги Г. Д. Торо у своїй роботі «Смисл Волдена» (*“The Senses of Walden”*, 1972 р.). Він дає високу оцінку силі філософської думки трансценденталіста: «Кожен основний термін, який я використовував або буду використовувати в описі Волдена, – це термін, який сам по собі є в книзі, – наприклад, міграція, поселення, відстань, сусідство, поліпшення, від'їзд, новини, непомітність, очищення, писання, читання і т. д. Терміни, які нам знадобляться для пояснення перших термінів, будуть, у свою чергу, знайдені в проходженні експерименту Торо. Сила цієї книги в діалектиці, самокоментуванні і саморозвитку, як в частині, так і в усій її сутності, настільки ж значна, як і у Маркса, або К'єркегора, або Ніцше, з таким же запаморочливим поширенням ідеї, іронії, гніву і огиди» [132, р. 12].

У 1962 році найвідоміший твір Г. Д. Торо «Волден, або життя у лісі» було перекладено російською мовою З. Є. Александровою, переклад було здійснено згідно з класичним зібранням творів Г. Д. Торо «Видання Волдена» (*“The Walden Edition”*, 1906 р.). Один з редакторів першого російськомовного видання, філолог та літературознавець А. І. Старцев так оцінив книгу

американського філософа: «“Волден, або Життя у лісі” Торо належить до яскравих і пам’ятних творів американської класичної літератури» - а про основну мету філософії Г. Д. Торо та інших трансценденталістів він написав, що їх бентежила: «...доля людської особистості ... Загальна ідеалістична спрямованість думки трансценденталістів надавала їх турботі про людську особистість обмежений характер. Вони дбали про «душу» людини, але мало цікавилися матеріальними умовами її існування» [81, с. 213]. Частково така позиція була зумовлена особливостями радянської філософії, яка являла собою опозицію ідеалістичним поглядам, але, попри це, роботи трансценденталістів мали іншу рису, яка уможливила друк в 60-их роках ХХ ст., а саме критику капіталістичної західної цивілізації.

Філософський спадок американського трансценденталіста досліджував М. Є. Покровський, так наприклад, у 1983 році він опублікував книгу «Генрі Торо», а у 1985 році інша дослідниця Е. Ф. Осипова опублікувала роботу «Генрі Торо: Нарис вітчизни». Обидві ці книги, ці дослідження багаті на факти біографії американського філософа та містять авторський аналіз його філософського спадку. Дослідник М. Є. Покровський, за внесок у дослідження ранньої американської філософії у 2014 році отримав престижну премію Товариства Генрі Торо. Тема дисертації М. Є. Покровського «Соціальна філософія Генрі Торо» була захищена ним у 1977 році, його інтерес до ранньої американської філософії сформувався під керівництвом відомого дослідника американського прагматизму, філософа Ю. К. Мельвіля (1912–1993 рр.). Проаналізувавши філософську спадщину американського трансценденталіста М. Є. Покровський зазначає, що для Г. Д. Торо філософія має допомагати людям вирішувати життєві проблеми а не плодити порожні міркування [43, с. 10]. Доказом цього слугують відомі слова Г. Д. Торо з його книги «Волден», вони відображають ставлення мислителя до філософії: «У нас зараз є професори філософії, але філософів немає ... Бути філософом – означає не лише витончено мислити чи заснувати школу; для цього треба так любити мудрість, щоб жити за її велінням - в простоті, незалежності, великодушності та

вірі. Це означає вирішувати деякі життєві проблеми не тільки теоретично, але і практично» [386, р. 16]. Зрозуміле прагнення М. Є. Покровського подолати стереотипи та упередження, що панують в науковому середовищі щодо філософського спадку Г. Д. Торо. Дослідник так само намагається відповісти на питання, яке може бути задане по відношенню до багатьох американських мислителів, чи був Г. Д. Торо філософом, чи лише талановитим письменником американського романтизму? Відомо, що подібні погляди притаманні й Е. Ф. Осиповій, вона так само намагається подолати стереотипи щодо ескапізму мислителя та його антисоціального образу життя. Дослідниця стверджує, що: «Аналіз філософських поглядів письменника [Г. Д. Торо] та їх художнього заломлення допомагає побачити в ньому людину, яка присвятила життя пошуку істини у найвищому сенсі, філософа, який прагнув побачити невидиме в видимому, ідеальне в реальному, вічне в минулому. Трансценденталізм Торо пояснює і його любов до природи, і пристрасність громадянського протесту, й “тиху війну” з державою» [35, с. 4]. Подібні інтенції сприяють переосмисленню теоретичної філософії Г. Д. Торо та його практичному досвіду усамітнення.

Книга Г. Д. Торо під назвою «Волден, або життя у лісі» складається з присвячених досвіду усамітнення глав, трансценденталіст описує свій досвід перебування у дикій природі. Акцент зроблено на розмислах, які народжувалися в його голові, у той час як він працював над своїм самотнім господарством. В тексті відчутно розчарування цивілізацією та суспільством. Філософ всюди бачив страждання людей, які Г. Д. Торо поетично порівняв з тяжкою долею подвигів самого Геракла. Як відомо, життя американця того часу цілковито залежало від землі, яку він обробляв, і тому вічне коло засівання та врожаїв ніколи не розмикалося. Людям було притаманне дивне відчуття наперед визначеного життя, сенс цього детермінізму полягав у роботі заради підтримання життя, і видавався він філософові кричуще несправедливим: «Для чого потрібно їм рити собі могили, щойно народившись?» [386, р. 5]. Звичайна людина, на думку Г. Д. Торо, подібна до машини, яка постійно працює, але не може дозволити собі бути просто людиною. Да і що таке бути людиною? На

його думку велика помилка цивілізації полягала у тому, суспільна думка вважалася більш важливою за індивідуальну, Г. Д. Торо стверджує, що люди самі себе заковуємо у кайдани. Окрім образного рабства, американський трансценденталіст засуджував і цілковито реальне рабство, яке існувало як на півночі країни, так і на півдні. Усвідомлюючи відсутність відповіді на питання про сенс людського існування, ба більше, навіть старці та мудреці не знають, автор зазначає, що ця відсутність не має знищити в нас ентузіазм пошуків. Г. Д. Торо вважає, що, на відміну від колишніх поколінь, саме його покоління має спробувати осягнути умом суть самого життя. Згадуючи мудрі слова китайського філософа Конфуція, американський філософ зайвий раз підкреслює межі власного незнання істинного знання, що лише закликає його до подальших пошуків. «Непогано було б серед зовнішнього оточення цивілізації пожити простим життям, яким живуть на необжитих землях, хоча б для того, щоб дізнатися, якими є первинні життєві потреби і як люди їх задовільняють Бо століття прогресу внесли дуже багато в основні закони людського існування...» [386, р. 5]. Шукаючи справжнє знання, Г. Д. Торо шукає й справжні цінності, так, наприклад, він аналізує первинні потреби людини (*necessary of life*): потреба їсти, шукати прихисток, носити одяг та зігріватися паливом – все це необхідно для того, щоб виключно підтримувати тепло наших тіл та тепло сердечне. Все, що стосується розкоші та багатств філософ заперечує, згадуючи, що стародавні мудреці завжди жили скромно: «Ніхто не був такий бідний земними благами і так багатий духовно, як стародавні філософи Китаю, Індії, Персії та Греції» [386, р. 15]. Лише задовільнивши первинні потреби, відмовляючись від розкоші та багатств, людина може «відважитися жити». Впливає на людське життя й суспільна думка, цей безособовий хтось завжди поряд. Відома історія, коли Г. Д. Торо купував одяг, то продавець, намагаючись вплинути на рішення покупця сказав, що «ніхто такого одягу не носить». Продавець використав слово «Вони» (*They*), називаючи таким чином безособову більшість. Замислившись над семантикою цього слова «Вони», Г. Д. Торо приходять до висновку, що авторитетом може

бути виключно хтось, кого ми персоніфікували. Тому слово «Вони» (*They*) семантично схоже з поняттям німецького філософа М. Гайдегера *Das Man*, яке постає у його філософії безособовим анонімним світом. Отже, буття людини, окрім наявності «Вони», ще доповнено речовим світом, цінність речей при цьому не можливо вимірюватися грошовим еквівалентом, можна лише роботою людини, яка витратила свій час на їх виготовлення. Наші будинки та решта споруд наповнені насправді непотрібними нам речами. Американський філософ робить висновок, що люди стали лише знаряддями. І тому, відповіддю на головне питання про сенс існування людини, на думку Г. Д. Торо, можуть бути слова самого американського філософа: «Я пішов в ліс тому, що хотів жити розумно, мати справу лише з найважливішими фактами життя і спробувати чогось у нього навчитися, щоб не виявилось перед смертю, що я зовсім не жив ... Я хотів зануритися в саму суть життя і дістатися до його серцевини, хотів жити зі спартанської простотою, прибравши з життя все, що не є справжнім життям ... звести його до найпростіших форм, і якщо воно виявиться незначним, - ну що ж, тоді досягнути всю його нікчемність і сповістити про це світу; а якщо воно виявиться гідним високого сенсу, то пізнати це на власному досвіді і правдиво розповісти про це в наступному моєму творі» [386, р. 100-101]. В цих строках проявляється суть поглядів філософа та зміст його філософського експерименту.

Великого значення для американської історії філософії набула американська поезія доби романтизму, в час, коли увага письменників була прикута до проблем самоідентичності, усвідомлення свого місця в житті та у Всесвіті. Американський поет й мислитель Волт Вітмен (*Walter Whitman*, 1819–1892 рр.), який був відомим не лише реформуванням поетичної сфери, увійшов в історію як автор оригінальних філософських ідей в річищі американського трансценденталізму. Дослідники творчості поета, аналізуючи внесок В. Вітмена у розробку вільного вірша – верлібра, порівнюють його з творчістю іншого відомого поета Йоганна Християна Фрідріха Гельдерліна (*Johann Christian Friedrich Hölderlin*, 1770–1843 рр.), вірші якого, як відомо, полюбляв філософ

Мартін Гайдегер (*Martin Heidegger*, 1889–1976 pp.). Як і М. Гайдегер, який вбачав в поезії Й. Х. Ф. Гельдерліна слова на підтвердження власних думок, так і Ральф Волдо Емерсон високо цинив творчість митця. В листі до В. Вітмана у 1855 році Р. В. Емерсон зазначив: «Я не сліпий до цінності чудового дару “ЛИСТЯ ТРАВИ”. Я вважаю, що це самий надзвичайний приклад дотепності і мудрості, який коли-небудь отримувала Америка. Я дуже щасливий, читаючи, його велика сила робить всіх нас щасливими. Це відповідає вимозі, яку я завжди висуваю до того, що здавалося природою, ніби занадто багато рук або занадто багато лімфи в темпераменті робили наш західний розум товстим і злим» [407, р. 345]. Цей лист поету ввійшов до його збірки «Листя трави» (*“Leaves of Grass”*, 1855–1891 pp.), яку він опублікував за власні кошти, і яка за життя філософа виходила декілька разів.

Існує велика кількість літератури, присвяченої постаті В. Вітмана. Біографи ретельно вивчали життя мислителя, про що свідчить той факт, що за століття після смерті поета в Америці вийшло друком більше двох десятків біографій відомого поета. Серед найбільш популярних та вагомих книг, присвячених спадку В. Вітмана варто згадати Гея Вільсона Аллена (*Gay Wilson Allen*, 1903–1995 pp.) «Одинокий співак: критична біографія Волта Вітмена» (*“The Solitary Singer: A Critical Biography of Walt Whitman”*, 1955 p.) [91], Джастіна Каплана (*Justin Kaplan*, 1925–2014 pp.) «Волт Вітмен: Життя» (*“Walt Whitman: A Life”*, 1980 p.) [240], Пола Цвайга (*Paul Zweig*, 1935–1984 p.) «Волт Вітмен: Становлення поета» (*“Walt Whitman: The Making of a Poet”*, 1984 p.) [422], Девіда С. Рейнольдса (*David S. Reynolds*) «Америка Волта Вітмена: Культурна Біографія» (*“Walt Whitman’s America: A Cultural Biography”*, 1995 p.) [322] та інші книги, які описує в своєму ревію дослідник Джоел Майерсон (*Joel Myerson*) [293, р. 273].

В період американського романтизму відбувається помітне зближення філософської та художньої літератур: з одного боку філософи прагнуть писати художні твори, а з іншого – письменники звертають увагу на філософські проблеми. Відомий лідер та натхненник американського трансценденталізму

Ральф Волдо Емерсон (*Ralph Waldo Emerson*, 1803–1882 pp.) задля висловлення власних філософських поглядів обрав не академічний стиль з його науковою мовою, а образну художню мову, хоча й був професійним філософом. Доказом цього вибору слугує найвідоміший *magnus opus* трансценденталіста «Природа» (*“Nature”*, 1836 p.), яка вплинула на мислителів XIX ст., надихаючи цілі покоління та закликаючи до романтичного переусвідомлення людини. Одним з найвідоміших його послідовників став письменник Генрі Девід Торо (*Henry David Thoreau*, 1817–1862 pp.), який був віддаленим від академізму, відомий завдяки практикам усамітнення, що сприяли появі спонтанних філософських нарисів.

Як зазначають дослідники творчості В. Вітмана, поетові вдалося обрамити філософську ідею в поетичну форму у такий спосіб, що вона вельми сподобалась і критикам, і мистецтвознавцям, саме вона зробила автора безсмертним класиком американської літератури, з одного боку, та неординарним філософом – з іншого. Рішуче відкидаючи пуританські забобони та просвітницькі ідеали раціональної людини, В. Вітмен прагнув переосмислити людську природу, її місце та відношення до навколишнього світу.

Характерною рисою філософської поезії В. Вітмана є прагнення свободи: як свободи дії, так і свободи думки. Це прагнення породило нову поетичну форму – верлібр, який ще називають вільним віршем. Цими поглядами митець відповідає загальному духу американського трансценденталізму, особливо «Піснею про Себе». Це підтверджує дослідниця Марікейт Малена (*Marykate Malena*) в статті «Трансформаційний трансценденталізм: Прогресивна перспектива Вітмена в “Пісні про Себе”» (*“Transformational Transcendentalism: Whitman’s Progressive Perspective in “Song of Myself”*, 2015 p.), зазначаючи: «“Пісня про себе” Вітмена пропонує революційну ідею того, що історії, які не завжди можна розповісти, заслуговують, так чи інакше, бути уявленими. Досліджуючи концепцію колективної свідомості зі своїм слухачем, Вітман доводить, що він є справжнім лідером трансцендентальної думки» [259, p. 32].

Відомо, що народився майбутній філософ на Лонг-Айленді (*Long Island*), Нью-Йорк (*New York*). Як зазначає біограф В. Вітмана Мільтон Мельцер (*Milton Meltzer*), ще з дитинства він багато читав, в нього проявився характер патріота. Батько Волтер Вітман (*Walter Whitman Sr.*, 1789–1855 рр.) був другом американського просвітника Томаса Пейна (*Thomas Paine*, 1737–1809 рр.) [271, р. 11].

Професор американської літератури та культури Джером Ловінг (*Jerome Loving*), з Техаського університету А&М (*Texas A&M University*) написав низку книг з американського романтизму, у тому числі його цікавили життя та творчість В. Вітмена. В своїй книзі «Волт Вітмен: Пісня про Нього» (*“Walt Whitman: The Song of Himself”*, 1999 р.) він досліджує життєвий шлях поета, аналізує основні віхи та періоди творчості та надає раніше невідомі матеріали. Аналізуючи витoki творчості митця, Дж. Ловінг звертає увагу на освіту майбутнього філософа. У віці одинадцяти років юнак закінчив навчання у школі та почав шукати додатковий заробіток. Він відвідував театральні вистави, багато читав, публікував свої перші вірші, займався саморозвитком. До 1838 року, як зазначає Дж. Ловінг, В. Вітмен викладав у місцевих школах, доки не розчарувався у викладацькій діяльності [254, р. 37]. Після чого зосередився на літературній справі. У часи економічної кризи, як зазначає М. Мельцер, молодий поет ледве тримався на плаву: «Це були роки, коли Волт не просто старанно вчився, але й не забував удосконалювати мистецтво письма. Хоча депресія 1837-1842 рр. завдала величезної шкоди величезній кількості людей, вона сприяла творчості в американській літературі. Герман Мелвілл був змушений піти у мореплавання, коли бізнес його родини зазнав невдачі. З цієї історії народився великий роман «Мобі Дік». Ральф Волдо Емерсон перетворив час депресії на свій самий творчий період. У ті ж роки Генрі Девід Торо відмовився від торгівлі, щоб жити самотнім життям, в цей час він написав *Волдена*» [271, р. 38-39]. За часів Громадянської війни глибокий патріотизм не залишив його осторонь і молодий В. Вітман добровільно працював медиком.

Серед основних праць автора називають «Барабанний бій» (*“Drum-Taps”*, 1865 р.), «Демократичні перспективи» (*“Democratic Vistas”*, 1871 р.), «Меморандум під час війни» (*“Memoranda During the War”*, 1876 р.) та знайдений у 2017 році невідомий раніше роман «Життя та пригоди Джека Енгле» (*“Life and Adventures of Jack Engle”*, 1852 р.) [395, р. 225-261]. Окрім низки віршів, він написав ще відому новелу «Франклін Еванс» (*“Franklin Evans”*, 1842 р.). Найголовнішим твором всього його життя дослідники творчості В. Вітмена вважають «Листя трави». Існує декілька варіантів тлумачення назви цієї книги. Відомий літератор, український перекладач Лесь Герасимчук пропонує перекладати назву, як «Стебла трави», що цілковито відображає реалізм вітменівської поезії. Втім, як зазначає сам перекладач, існує серед біографів й інша версія, прихильники якої «вважаючи, що *“leaves”* – то не тільки “листя”, “стебла”, “паростки”, але й “аркуші” (*“grass”*), на професійному жаргоні друкарів це також означало “учень складальника”» [83, с. 6]. Подібний варіант тлумачення назви збірки характеризує В. Вітмена як доволі іронічного мислителя, який з зайвою скромністю називає свою роботу неважливими листами посередньої книги.

Як зазначає Л. Герасимчук, на формування філософських поглядів В. Вітмена вплинули тексти видатних мислителів давнини та Нового часу, з одного боку, релігійні й культурно-історичні тексти – іншого: «Співзвучні собі мотиви він знаходив у давньоіндійській “Бхагавадгіті”, у поезії Піндара, у філософських творах Плутарха, Платона, Монтеня, Руссо, в творчості Діккенса, Жорж Санд, Мішле, Карлайля та Емерсона» [83, с. 8]. Підтвердження цієї тези знаходимо в текстах самого В. Вітмена, адже поет прямо вказує на свою обізнаність філософською проблематикою: «А тепер панове, / Слово, яке я даю, щоб залишитися у ваших спогадах і думках, / Як начало, так і фінал для всіх метафізиків. / (Як студентам старий професор, / На завершення його насиченого курсу) / Вивчивши нове та античне, грецькі та германські системи, / Канта, вивчивши і заявивши, Фіхте, Шеллінга і Гегеля, / Вчення Платона, і Сократа, який перевищує Платона, / І більше, ніж Сократа шукав і вчив Христа

благодать, / Я бачу, що сьогодні нагадують ті грецькі та германські системи, / Бачу всі філософії, бачу християнські церкви та догмати / І все завдяки Сократу чітко видно, а завдяки Христу я бачу благодать<...>» [363, р. 146].

Про становлення філософського світогляду В. Вітмена в свій час писав дослідник Джон Макдональд (*John W. McDonald*, 1924–2006 рр.). Його книга «Волт Вітмен, філософуючий поет» (*“Walt Whitman, Philosopher Poet”*, 2007 р.) вийшла друком після смерті автора, вона містить в собі унікальний погляд на філософію В. Вітмена як на маніфест детермінізму. Автор ставить питання про те, чи був американський поет прихильником детермінізму. Сама постановка такого питання породжує своєрідний оксюморон, оскільки більшість дослідників вважає В. Вітмена філософом свободи, вільного віршу, «співачом світової демократії», а Дж. У. Макдональд розкриває погляди американського мислителя як такі, що відповідають неминучості всіх речей. Як стверджує Дж. У. Макдональд, це протиріччя лежить в основі віршів В. Вітмена, розкриваючи сутність детермінізму, дослідник звертається до поем та віршів трансценденталіста задля того, щоб продемонструвати філософський зміст цих творів та детермінізм в поглядах американського філософа. «Вітмен був, без сумніву, єдиним детерміністом, який неохоче розкривав свою прихильність детермінізму» [267, р. 14]. Дослідник виокремлює основні, на його думку, філософські мотиви В. Вітмена: його детермінізм, ідею прекрасної необхідності (*The Beautiful Necessity*), натхнення тощо. Професор Паризького університету (*Université de Paris*) Роджер Ассіллау (*Roger Asselineau*, 1915–2002 рр.), автор фундаментального дослідження життя та творчості В. Вітмена задається актуальним питанням: чи вважати американського поета філософом? Відповіддю на це стає думка, що все ж таки це твердження є справедливим. В книзі «Еволюція Волта Вітмена» (*“The Evolution of Walt Whitman”*, 1999 р.), яка у 1999 році була перекладена англійською, дослідник запитує: «Але чи можна говорити про метафізику Волта Вітмена і чи дійсно він думав про те, щоб висловити її в “Листях трави”? Ймовірно, що спочатку філософський зміст його віршів вислизав від нього, і він розвивав власну метафізику, не усвідомлюючи

цього... Однак поступово він усвідомив інтелектуальний зміст своїх віршів й у 1872 році заявив: «Коли я почав багато років тому розробляти план моїх віршів, одна велика мета лежала в їх основі, і це була релігійна мета» [98, р. 22]. Відомий дослідник уточнює, що у наведеній цитаті термін «релігійна мета» є синонімічним терміну «філософська мета», про що свідчать уривки з «Повного зібрання творів Волта Вітмена» (*“The Complete Writings of Walt Whitman”*, 1902 р.), які наводить автор. «Філософія Волта Вітмена – або, можливо, його метафізика, щоб дати їй більш визначене ім'я – тій, що зустрічалася в його віршах та просочувалась крізь них, а іноді і досить помітною була у віршах, але набагато частіше залишалася прихованою, як невидиме коріння або соки дерев – це не применшує її особливості – не можна говорити про її оригінальність, бо сам Вітмен відмовляється від власної оригінальності – принаймні в певному сенсі» [364, р. 12]. Текст цієї цитати, у якій В. Вітмен звертається до себе у третій особі, містився у збірці «Нотатки та фрагменти» (*“Notes and fragments”*, 1899 р.), яка вважалася втраченою (як зазначає, наприклад, Метт Міллер, який вважає, що у зазначеному уривку прослідковується вплив німецького ідеалізму з його наближенням філософії та релігії, «особливо Гегеля» [274, р. 88]), але на сьогодні копія цієї роботи доступна в електронних архівах, як і повне зібрання творів філософа.

Як справедливо зазначає Л. Герасимчук, в Україні досі відсутній повний переклад доробку Волта Вітмена, одного з найважливіших реформаторів в історії світової поезії [10]. В статті «Американський бард в Україні» дослідник робить вичерпне дослідження спадку видатного поета-філософа. Разом з тим, Л. Герасимчук ґрунтовно аналізує рецепції творчості В. Вітмена в Україні, і хоча дослідник зазначає, що достеменно невідомо, коли вперше вітчизняні митці зацікавилися роботами американського поета, він припускає, що це був початок ХХ ст.: «Саме тоді про Волта Вітмена починають писати у нас як про провісника нової, демократичної літератури» [10]. В різний час до поезії В. Вітмена звертались і Михайль Семенко, і Валер'ян Поліщук, і Павло Тичина,

який у вірші з циклу «В космічному оркестрі» пише: «<...> Потужно революції диктують на землі: / Шевченко – Уїтмен – Верхарн» [75, с. 205].

Першим відомим українським перекладачем та популяризатором В. Вітмена можна вважати Івана Кулика, щоправда, Л. Герасимчук зазначає, що не варто забувати про іншомовні переклади, що розповсюджувались між читачами польською та німецькою. Окрім цього, існують свідчення більш ранньої обізнаності творчістю американського поета, як зазначає сам дослідник. У 1969 році на честь 150-річчя з народження В. Вітмена літератор В. Коротич переклав збірку «Листя трави» та опублікував її за редакцією В. Коптілова у видавництві «Дніпро». У 1977 році у часописі «Всесвіт» вийшла друком робота «Пісня про самого себе» у перекладі Л. Герасимчука, а у 1984 році було видано «Уолт Уїтмен. Поезії». У 2002 році в «Антології зарубіжної поезії другої половини ХІХ — ХХ сторіччя» вийшли друком деякі роботи поета, що, безперечно, частково реактуалізує інтерес до філософської творчості В. Вітмена. За радянських часів дослідженнями творчості американського митця займалися Т. Д. Венедиктова «Поезія Волта Вітмена», 1982 р., «Волт Вітмен», 2003 р., К. І. Чуковський «Мій Вітмен», 1966 р., А. І. Старцева «Від Вітмена до Хемінгуея», 1981 р. та ін.

Філософським персонажем В. Вітмена є сам поет, а всі вірші умовно складають єдину лірично-філософську картину. Оспівуючи людину, такою якою вона є, автор звертається до історичних постатей, до осмислення наукових винаходів, до мудрості минулого. Дуалізм душі і тіла, закарбований у фразі «Я – поет тіла і я – поет душі...» втілюється у В. Вітмена в двох вимірах поетичного простору: з одного боку велика увага приділена внутрішньому світу людини, з іншого – зовнішньому космосу, який не є відірваним чи опосередкованим по відношенню до людини. Навпаки, єднання мікрокосмосу та макрокосмосу дозволяють ретельно розкрити одне через інше. Дослідниця О. В. Дуброва у статті «Прастихія води як своєрідний код поезії Волта Вітмена та Богдана-Ігоря Антонича» досліджує «акватичну символіку художнього простору В. Вітмена» [16, с. 31] та наголошує на важливості стихійної натурфілософії митця. Вона

зазначає, що саме стихія води складає «основу міфопоетичного гідроейдосу» В. Вітмена, який вважав, що людина, будучи породженою водою, завжди прагне до неї, як і все живе: «<...>Allons! з нами сила, свобода, земля, стихії, <...>» [83, с. 88].

Ідея циклічності проходить крізь всю поезію В. Вітмена. Так у «Поезіях» філософ проголошує: «<...> Щоб я незримо після смерті повернувся, / Чи через довгий, довгий час, та в інших уже сферах, / Для друзів міг продовжити свій спів <...>» [83, с. 15]. У цьому уривку автор звертається до душі, щоб написати пісню для тіла, що знов повертає нас до дуалізму. Тіло проходить крізь різні сфери, пригадуючи, пише поет, землю, дерева, вітер, хвилі тощо. Тіло складається з атомів, як і все у Всесвіті складається з них. Атоми постають єдиною природою для всього суцього подібно до античного атомізму. Поет усвідомлює, що його тіло, його кров складаються з тієї ж матерії що й трава, земля, повітря, його тіло є продовженням тілесності батьків, а ті в свою чергу є продовженням їхніх батьків: «<...> Мій язик, кожен атом крові моєї створені з цієї землі, / з цього повітря; / Народжений тут від батьків, народжених тут від батьків, / теж тут народжених, <...>» [83, с. 17]. Виходячи з діалектики «Я» (*Me*) та «не Я» (*Not Me*), можна говорити про матеріальний світ «не Я», світ який протистоїть духовному «Я».

У іншому вірші В. Вітмен висвітлює проблему осягнення життя, замислюючись над тим, що він знає про власне життя. Сумнівним йому видається, що хтось знає щось про нього, оскільки сам автор стверджує, що йому доступні у розумінні лише натяки. Життя постає чимось незбагненим, таким, що потребує, як пише автор: «позбирати себе до купи» [83, с. 16].

Суголосно з Р. В. Емерсоном, який закликав повірити у власні сили, позбутись ідолів авторитету, В. Вітмен поетично проголошує схожі ідеї. Ліричний герой запрошує провести з ним час і отримати в якості дарунку джерело усіх віршів, що означає здійснити спробу подивитися на світ крізь призму філософського світогляду поета. Він обіцяє, що, якщо наважитись сміливо розділити з ним його впевненість, можна стати володарем всього світу

і всіх небесних світил, і більше читач «дивитиметься мертвих очима, не живитиметься привидами з книжок». Тобто не буде шукати відповіді, сліпо наслідуючи ідеї давно померлих мудреців, як і не буде читач «живитися привидами з книжок» [83, с. 19]. Філософ чітко ділить все на те, чим є він, і чим він не є. Всі інші люди, міста, виховання, події, винаходи, спілки, їжа, одяг тощо, все це минає осторонь Я ліричного героя. Він постає стороннім спостерігачем.

В одному з віршів В. Вітмен описує ситуацію: біля дому ліричного героя з'явився раб-утікач. Пустивши його до себе, господар приніс йому води, щоб омити рани, запропонував йому кімнату поряд зі своєю. Так провели вони під одним дахом певний час, доки неочікуваний гість не пішов на Північ. Цей вірш зображує внутрішню переконаність філософа у єдиній природі, у єдиному походженні всіх людей. Відомо, що трансценденталіст був переконаним аболіціоністом, але останній рядок віршу змушує замислитися: «Він [раб-утікач] поруч зі мною сидів за столом, а моя крем'яна рушниця стояла в кутку» [83, с. 27]. Чи була рушниця символом обережності, чи автор зробив її символом довіри, розмістивши у кутку. Достеменно відомо, що від початку руху аболіціонізму, філософ сумнівався у його необхідності, оскільки вважав, що сам рух спинить те, за що бореться через «ультраїзм» [254, р. 110]. Тому можна зробити висновок про те, що він не був послідовним у своїх аболіціоністських поглядах, залишаючись в полоні певних упереджень.

У своїй статті «Вітмен та американська персоналістична філософія» (*"Whitman and American Personalistic Philosophy"*, 1990 р.) дослідник Бернард Шмідт (*Bernard Schmidt*) аналізує філософські погляди В. Вітмена, називаючи останнього персоналістом, який заклав підвалини традиції американського персоналізму. Автор визначає персоналізм як «неемпіричну філософію, яка стверджує, що "я" отримує знання від могутньої сили розуму, яка є творчою та може творити реальність власними ідеями» [341, р. 180]. Б. Шмідт доводить, що В. Вітмен вважав себе персоналістом завдяки цитаті з листа поета Р. В. Емерсону: «...я отримав ще одного листа від старого пана Олкотта – я надіслав

йому “Галактику” з “Персоналізмом” – і він високо поважає мене і говорить про пана Емерсона і його дружелюбність до мене» [341, р. 181]. Під «Персоналізмом» поет мав на увазі свою статтю в журналі «Галактика», це своєрідний маніфест персоналізму, ідеї якого лягли в роботу «Демократичні перспективи» 1871 року. Дослідник звертає увагу на те, що видатні американські персоналісти, такі як Борден Паркер Боун (*Borden Parker Bowne*, 1847–1910 рр.), не продовжували і не розвивали філософські погляди поета. Дослідник Б. Шмідт робить висновок: «Вітмену не вистачило діалектичної майстерності та логічних сил, щоб здійснити значний внесок у побудову філософської системи» [341, р. 181]. Зважаючи на те, що персоналізму характерна особлива картина світу, відповідно до якої він складається з унікальних особистостей (*person*), абсолютною цінністю постає ідеал демократії як умова співіснування цих особистостей. У такий спосіб В. Вітмен уникає абсолютного ідеалізму, який проголошує єдиний універсальний розум. Адже важливим питанням для поета було становлення саме індивідуального розуму: не може існувати єдиної філософії чи єдиного політичного стану над окремими незалежними «Я».

Отже, у філософії американського поета трансценденталіста характерним мотивом є ідея близькості з природою. Ідея єднання з землею, з природою, з всесвітом, призвела до наступного умовиводу про те, що будь-яка людина та будь-яка річ постають священними на тлі нескінченного Всесвіту. Почуття спорідненості з усіма людьми і всіма явищами світу надихало філософа на пошук спільного єства. Основний посыл його вільних віршів – прославлення людини, її тіла, природи, що критиками свого часу було оцінено як занадто відверті думки.

Американський трансценденталізм в історії ранньої американської філософії являє собою унікальне й особливе явище, яке вплинуло на літературу, політику, соціум, освіту та ін. Ідея романтичного погляду на реальність, інтерес до європейського ідеалізму (в цей період відбувається знайомство американських інтелектуалів з роботами І. Канта (*Immanuel Kant*, 1724–1804

pp.), Г. В. Ф. Гегеля (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, 1770–1831 pp.), Й. Г. Фіхте (*Johann Gottlieb Fichte*, 1762–1814 pp.), Ф. В. Шеллінга (*Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, 1775–1854 pp.) та ін.), європейського романтизму (великий інтерес був до робіт Семюеля Колріджа (*Samuel Taylor Coleridge*, 1772–1834 pp.)), містики, пошуків сенсу життя, смислу історії, усвідомлення природи стали основою теоретичного спадку американських трансценденталістів. Яскравим представником філософії американського трансценденталізму був Ральф Волдо Емерсон (*Ralph Waldo Emerson*, 1803–1882 pp.), філософ та поет, засновник Трансцендентального клубу в Бостоні. Сам есей «Природа» дав поштовх поширенню ідей трансценденталізму в американській філософській думці. Учасниками американського літературно-філософського руху трансценденталістів стали Р. В. Емерсон, Г. Д. Торо (*Henry David Thoreau*, 1817-1862 pp.), Дж. Ріплі (*George Ripley*, 1802–1880 pp.), Ф. Г. Гедж (*Frederic Henry Hedge*, 1805–1890 pp.), Дж. Патнем (*George Putnam*, 1807–1878 pp.). Назву «Трансцендентальний клуб», який спочатку був створений як «Клуб Геджа», дали критики Р. В. Емерсона. Проте учасники клубу прийняли цю назву і в подальшому себе так і називали.

Учасниками клубу також стали Амос Бронсон Олкотт (*Amos Bronson Alcott*, 1799–1888 pp.), який у 1879 році заснував Конкордську школу філософії (*Concord School of Philosophy*). Його авторству належать роботи: «Доктрина і дисципліна людської культури» (*"The Doctrine and Discipline of Human Culture"*, 1836 p.), «Бесіди з дітьми про Євангеліє» (*"Conversations with Children on the Gospels"*, 1836 – 1837 pp.), «Ральф Волдо Емерсон, філософ та провидець: оцінка його характеру та генія в прозі та віршах» (*"Ralph Waldo Emerson, Philosopher and Seer: An Estimate of His Character and Genius in Prose and Verse"*, 1882 p.), а також «Орфічні висловлювання» (*"Orphic Sayings"*), які були просякнуті духом та словом американського трансценденталізму: «Природа з духом є швидкою. У вічній систолі та діастолі життєві припливи схиляються разом, втілюючи орган і судини в їх містичному потоці. Нехай її пульсації на

хвилину зупиняться за їхніми дорученнями, а власне відчуття творіння миттєво перетворюється на хаос і невидимість знову» [178, р. 23].

Так само активну участь в роботі клубу брали Вільям Ченнінг (*William Henry Channing*, 1810–1884 рр.), унітарний пастор, який боровся за права жінок. Найвідоміший його вірш «Симфонія» (“*Symphony*”) демонструє переоцінку цінностей та пошук справжнього щастя: «Жити задовольняючись невеликими радощами. / Шукати елегантності, а не розкоші, / вишуканості, а не модності. / Бути гідним, а не респектабельним / здоровим, а не багатим. / Вчитися старанно, думати спокійно, говорити ввічливо / діяти відверто, слухати зірки, птахів, немовлят, / мудреців з відкритим серцем, щоб триматися бадьоро, / бути хоробрим, вміти чекати, ніколи не поспішати. / Одним словом, щоб дозволити духовному, / мимовільному та несвідомому / зростати над звичаєвістю. / Це моя симфонія» [272, р. 166].

Теолог, раціоналіст Теодор Паркер (*Theodore Parker*, 1810–1860 рр.) певний час так само був членом клубу. Він був аболіціоністом, написав такі роботи: «Трансценденталізм» (“*Transcendentalism*”, 1840 р.), «Проповідь про совість» (“*Sermon on Conscience*”, 1850 р.), «Теїзм, атеїзм і загальнопоширена теологія» (“*Theism, Atheism, and the Popular Theology*”, 1853 р.). Інший представник клубу Джеймс Фрімен Кларк (*James Freeman Clarke*, 1810–1888 рр.) написав роботи релігійного та філософського характеру: «Здоровий глузд в релігії» (“*Common Sense in Religion*”, 1874 р.), «Самовдосконалення: фізичне, інтелектуальне, моральне та духовне» (“*Self-Culture: Physical, Intellectual, Moral, and Spiritual*”, 1880 р.), «Щоденна релігія» (“*Every-Day Religion*”, 1886 р.), «Автобіографія, Щоденник та листування» (“*Autobiography, Diary and Correspondence*”, 1891 р.). А також варто згадати дружину Дж. Ріплі Софію Вілард Дану Ріплі (*Sophia Willard Dana Ripley*, 1803–1861 рр.), Елен Штургіс Гупер (*Ellen Sturgis Hooper*, 1812–1848 рр.), Елізабет Палмер Пібоді (*Elizabeth Palmer Peabody*, 1804–1894 рр.) та Маргарет Фуллер (*Sarah Margaret Fuller Ossoli*, 1810–1850 рр.), котрі регулярно писали статті для «Dial».

В свій час, Р. В. Емерсон виступив за рівність людей перед Богом, зближення з природою, поширення ідей саморозвитку та визнання винятковості кожної людини. Основними світоглядними позиціями Р. В. Емерсона можна назвати непримиренну боротьбу за відміну рабства, яке він називав свідченням людської несправедливості, а також підтримку демократичних цінностей, участь у русі за відміну смертного покарання та ін.

Всесвіт, на думку Р. В. Емерсона, складається з Природи та Душі. Сприйняття природи є суб'єктивним, адже «природа завжди носить кольори духу». Природа має не лише практичну цінність, а й естетичну, адже задовольняє більш високу потребу людини – «любов до Краси». Мистецтво ж є «природою, котра пройшла крізь людську призму». В мистецтві проявляється діяльність природи через волю людини. «Мораль і релігія різняться тим, що перша з них являє собою сукупність обов'язків людини, похідних від самої людини, а друга – ту же сукупність, але похідну від Бога» [169, р. 72]. Завдяки природі Всезагальний Дух говорить з людиною. Людина усвідомлює у своєму власному житті присутність всезагальної душі. Загальну душу філософ називає Розумом: «він не мій, не твій, але ми – його; ми – його власність і його люди... Те, що ми називаємо Розумом, коли осягаємо це розсудом, називається Духом, який осягнутий через ставлення до природи. Дух є Творець. Дух обіймає собою життя. І в усі віки, в усіх країнах людина дає Духу на своїй мові ім'я Отець» [169, р. 34]. В основі цієї концепції «довіри до себе» лежить його заклик «вір в самого себе». Людина повинна дбати про свій обов'язок, а не про думку натовпу. Філософ критикує такий звичний стан справ, коли людина марнує своє життя на адаптацію до звичаїв та традицій, які є абсолютно чужими для неї. Саме це «стирає особливості людської природи». Людині характерні вродженні здатності та спрямування. Саме через недостатню довіру до себе людина продовжує підтримувати звичні для неї порядки. Під терміном «трансценденталізм» в США мали на увазі ідеалізм і більшість трансценденталістів виступила з критикою ідей Просвітництва.

4.3. Феномен американського ідеалізму як предтечі прагматизму

У XVIII ст. Німеччина пережила період під назвою «Буря і натиск» (*“Sturm und Drang-periode”*), який став своєрідною реакцією на незадоволення епохою Просвітництва з притаманним їй культом розуму. В творах штюрмерів головні герої діяли відповідно до покликів ірраціональної волі, всупереч здоровому глузду, їм була притаманна риса глибокого самоаналізу. Відомо, що вплив німецької культури також відіграв значну роль в історії ранньої американської філософії. Йоганн Гердер (*Johann Gottfried Herder, 1744–1803 pp.*) та Йоганн Вольфганг фон Гете (*Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832 pp.*), які творили в період «Бурі і натиску», звертали увагу на вираження бурхливих емоцій, виступали проти надмірного акценту на раціональності, повертаючись до безпосереднього досвіду природи як шляху до єдності та гармонії з могутньою природою. Дослідники Джон Грім (*John Grim*) та Мері Евелін Такер (*Mary Evelyn Tucker*) вважають, що відлуння цього ідейного руху в Америці було прийняте неоднозначно: «Цей тип особистісного досвіду сприйняття природи як одкровення, турбував ортодоксальних вчителів авраамічних традицій, тому що він сприяв релігійному шляху в природі, а не в прочитанні писань. Отже, романтичне повернення до досвіду природи як священного було небажаним в європейських або американських основних релігійних традиціях. Природна духовність романтиків була значною мірою відхилена як емоціоналізм або перетворена в поезію, музику та мистецтво» [198, р. 55].

З 1725 по 1775 pp. кількість німецьких емігрантів збільшилася до однієї третини всього населення Америки, що посилювало вплив німецької культури [243]. В той самий час європейські письменники виступили з критикою класицизму та пропагували оновлення життя та мистецтва через звернення до природи. Вплив французьких просвітників: Вольтера (*Voltaire, 1694–1778 pp.*), Ш.-Л. Монтеस्क'є (*Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu, 1689–1755*), Ж.-Ж. Руссо (*Jean-Jacques Rousseau, 1712–1778 pp.*), Д. Дідро (*Denis Diderot, 1713–1784 pp.*) та інших проявився у діяльності

німецьких поетів, таких як Й. Гердер (*Johann Gottfried Herder*, 1744–1803 pp.), Й. Гете (*Johann Wolfgang von Goethe*, 1749–1832 pp.), Ф. Шиллер (*Johann Christoph Friedrich von Schiller*, 1759–1805 pp.). Твори цих видатних літераторів, а також німецьких філософів, таких як І. Кант (*Immanuel Kant*, 1724–1804 pp.), ставали предметом інтересу американських читачів. Німецький ідеалізм мав значний вплив також і на американську філософію. Варто згадати, що І. Кант виступив за самоврядування британських колоній у Північній Америці, за визнання незалежності США та за «перетворення великого народу “*großen Volkes*” в державу» [25, с. 564].

В сфері освіти кальвіністська традиція продовжувалася в Принстонському університеті (*Princeton University*), Єльському університеті (*Yale University*) та численних коледжах, проте унітарний Гарвардський університет (*Harvard University*), гуманістичний Чиказький університет (*University of Chicago*) та Бостонський університет (*Boston University*) з його персоналізмом балансували між релігійною філософією та еволюційним вченням. Американське богослов'я також було підсилене новою хвилею так званого пробудження 1880-х та 1890-х років. В цей період філософи намагалися відповісти на питання «Чому християнська релігія істинна?», «Чи засноване християнство на владі, чи на свободі?», «Чи зберігає людина індивідуальність?». Широке коло релігійних проблем, гострих питань потребували раціональної аргументації подібно до проблеми природознавства. Це була спроба визначити філософію як шлях розуміння задля віри. Нова релігійна активність спрямувала свої сили проти капіталізму та індустріалізму.

Цей суперечливий період ліберальної та консервативної теології в американських інтелектуальних колах визначив наймолодший випускник Гарвардського університету Ендрю Престон Пібоді (*Andrew Preston Peabody*, 1811–1893 pp.), відомий американський священник, авторству якого належать «Спогади про європейську подорож» (“*Reminiscences of European Travel*”, 1868 p.), «Посібник з моральної філософії» (“*A Manual of Moral Philosophy*”, 1873 p.), «Християнська віра і життя» (“*Christian Belief and Life*”, 1875 p.),

«Гарвардський Спогади» (*“Harvard Reminiscences”*, 1888 р.). Народився в місті Беверлі, штат Массачусетс, США, в родині лейтенанта Френсіса Пібоді. З 1853 по 1863 р. був власником і головним редактором першого літературного журналу в Сполучених Штатах «Північноамериканське ревью» (*“North American Review”*). Викладав християнську мораль в Гарвардському університеті, а в 1881 р. став почесним професором в Бостоні. В «Рукописах лекцій» (*“Manuscript Lectures”*, 1988 р.) В. Джеймса зазначено, що значний вплив на етичне вчення Е. П. Пібоді здійснили праці «Дугалда Стюарта “Філософія дієвих і моральних здібностей людини” та Цицеронові [ідеї з роботи] “Про обов'язки”» [231, XXI]. Власне оригінальне етичне вчення Е. П. Пібоді доповнив класифікацією прагнень, автором якої був шотландський філософ учень Томаса Ріда Дугалд Стюарт, і яку останній виклав у роботі «Елементи філософії людського розуму» (*“Elements of the Philosophy of the Human Mind”*, 1813 р.). Ця класифікація, по-перше, розрізняє прагнення (*desires*), бажання (*appetites*) та афекти (*affections*), зосереджуючи увагу на перших, адже саме прагнення не мають тілесного походження, по-друге, прагнення (*desires*) класифікуються за об'єктами на прагнення до знання (*Desire for Knowledge*), прагнення до соціуму (*Desire for Society*), прагнення до поваги (*Desire for Esteem*), прагнення до влади (*Desire for Power*) та прагнення до першості (*Desire for Superiority*). Також в роботі «Посібник з моральної філософії» (*“A Manual of Moral Philosophy”*, 1873 р.) Е. П. Пібоді виклав історію етики в добу античності, зосередившись, власне, на етичній філософії Греції в епоху Модерну та сучасному стані розвитку етичної науки. Сократа Е. П. Пібоді назвав «скоріше проповідником чеснот, аніж моральним філософом». Платон же, на його думку, попри те, що говорив про правду, красу та Бога, все ж таки не створив цілісної етичної системи, тому Е. П. Пібоді більше цікавили «...три головні школи етичної філософії в Греції ... перипатетики, епікурейці та стоїки» [307, р. 196]. Середньовічна філософія також не залишила систематичної моральної філософії, вважаючи єдиним критерієм оцінки людських вчинків Святе Письмо. Видатними представниками модерної філософії моралі Е. П. Пібоді називав Т.

Гоббса, Р. Кедворта, С. Кларка, А. Сміта та ін. Дослідивши історію етичних вчень Франції та Німеччини, Е. П. Пібоді прийшов до висновків, що всі системи цінностей різних часів зводяться до двох типів: змінні цінності (відповідно до обставин) та всезагальні незмінні цінності. В цей період активно працювали Даніель Олександр Пейн (*Daniel Alexander Payne*, 1811–1893 рр.) та Генрі Бойнтон Сміт (*Henry Boynton Smith*, 1815–1877 рр.). Останній був професором моральної філософії та метафізики та засновником наукового журналу «Американський богословський огляд» (*American Theological Review*). Його авторству належать: «Відносини віри та філософії» (*The Relations of Faith and Philosophy*, 1849 р.), «Проблема філософії історії» (*The Problem of the Philosophy of History*, 1853 р.), «Ідея християнської теології як системи» (*The Idea of Christian Theology as a System*, 1857 р.) та ін.

Американські інтелектуали цікавились роботами німецьких філософів, щоправда, цікавість ця мала специфічне забарвлення. Після появи у Бостоні «Трансцендентального клубу», найвідомішими його представниками назвали Р. В. Емерсона та Г. Д. Торо. Досліджуючи творчість європейських митців, Р. В. Емерсон приходить до висновку, що «німецькому інтелекту не вистачає ігрової французької веселості, тонкого практичного смислу англійців та американських пригод» [171, р. 276]. Філософські вчення І. Канта, Е. Сведенборга (*Emanuel Swedberg*, 1688–1772 рр.), Семюеля Колріджа (*Samuel Taylor Coleridge*, 1772–1834 рр.), які Р. В. Емерсон згадує в своїх працях, спершу видаються трансценденталістам надзвичайно потужними, глибинними та ґрунтовними, такими, що здатні подолати всі попередні ідеї та концепції, втім, з часом, як стверджує Р. В. Емерсон, страх перед ними зникає. Вчення європейських філософів поступово асимілюється, воно вже не здається американським інтелектуалам зарозумілим та надважким: «Бейкон, Спіноза, Г'юм, Шеллінг, Кант або хто-небудь, хто подає вам філософію розуму, є лише більш-менш незграбним перекладачем речей у вашій свідомості...» [168, р. 321]. Зацікавленість європейською філософією, особливо німецькою, призвела до того, що восени 1836 року трансценденталісти провели перше засідання

свого «Трансцендентального Клубу» та видали невелику за обсягом, втім визначну для історії американської філософської думки працю під назвою «Природа» (*"Nature"*, 1836 р.). Головною метою книги була спроба змінити звичні погляди людини на природу, звести розуміння існування природи з матеріалістичних начал до людського розуму, продемонструвати перевагу природного, духовного над матеріальним та земним. На думку Г. Д. Торо, перед американцями постала унікальна можливість, яка визначилась своєрідним девізом: «Нові землі, нові люди, нові думки» [390, р. 7].

Американські мислителі мали можливість ознайомитися з працями німецьких філософів частково завдяки Фредеріку Генрі Геджу (*Frederic Henry Hedge*, 1805–1890 рр.), який навчався у Німеччині та читав трактати німецькою мовою. Ідеї німецьких філософів лягли в основу прочитаної Р. В. Емерсоном у 1842 році в Бостоні лекції під назвою «Трансценденталіст», яка стала першою надрукованою в Америці статтею, присвяченою руху трансценденталізму. Згадуючи вчення Дж. Лока про ідеї та досвід, Р. В. Емерсон звертає увагу на те, що І. Кант пішов далі, завдяки доказам існування особливих ідей: «...Ідеалізм на сьогоднішній день отримав назву трансцендентального, завдяки використанню цього терміну Іммануїлом Кантом, який відповів на скептичну філософію Лока, ... , показавши, що існує дуже важливий клас ідей, або форм, які не походять з власного досвіду, але саме завдяки яким досвід постає сформованим; вони є формами чуттєвості; і він назвав їх трансцендентними формами. Надзвичайна глибина і точність мислення цієї людини своєю термінологією започаткувала моду в Європі та Америці настільки, що все, що належить до класу інтуїтивного мислення, називають сьогодні трансцендентальним» [170, р. 324]. Американські ідеалісти майже ототожнювали поняття «трансцендентне» та «трансцендентальне» з одного боку, та «трансценденталізм» та «ідеалізм» – з іншого. Розуміючи під поняттям «трансценденталізм» ідеалізм в широкому сенсі, вони визнавали чіткий дуалізм матеріального та ідеального, де за кожним явищем природи стоїть вища

духовна реальність, разом з тим зацентрували увагу на сильній, незалежній, вищій за обставини людській особистості.

Перше знайомство американського інтелектуального середовища з теоретичною спадщиною Г. В. Ф. Гегеля (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, 1770–1831 pp.) виявилось неоднозначним. Як і в Англії, так і в Америці англомовні пошанувачі філософії виявили необхідність перекладів філософських робіт, яких не було в тогочасних університетах та їхніх бібліотеках. Дослідник Джон Генрі Мюрхед (*John Henry Muirhead*, 1855–1940 pp.), автор статті «Як Гегель прийшов в Америку» (*“How Hegel Came to America”*, 1928 p.) стверджує: «Поява німецьких впливів на американську філософію простежується у другому десятилітті XIX століття, коли за прикладом Колріджа в 1798 році група студентів з Нової Англії відвідала Німеччину і повернулася з автентичними новинами про нові рухи в думці, які там відбувалися. Пізніше їхній візит дав свої плоди в перекладах німецьких письменників романтизму в «Прозі письменників Німеччини» Фредеріка Геджа – американському еквіваленті ранньої роботи Карлайла. Безпосереднім мотивом у Новій Англії було повернення розуму деяких молодших міністрів унітаріїв у Бостоні від посушливого деїзму» [291, p. 226]. Інший дослідник Генрі Август Почманн (*Henry August Pochmann*, 1901–1973 pp.) стверджує, що одночасно зі Східним трансценденталізмом (*Eastern Transcendentalists*) в Америці розвивався рух західного гегельянства (*Western Hegelians*), а своєрідним містком між цими течіями став прусський емігрант Генрі Конрад Брокмайєр (*Henry Conrad Brokmeyer*, 1828–1906 pp.) [314].

У 60-х роках XIX ст. в місті Сент-Луїс було засновано першу школу вивчення текстів німецьких філософів на теренах США, яку заснував Вільям Торрі Гарріс (*William Torrey Harris*, 1835–1909 pp.), засновник першого філософського журналу в Америці «Журнал спекулятивної філософії» (*“Journal of Speculative Philosophy”*). До школи у свій час також долучилися засновник американського трансценденталізму Р. В. Емерсон та філософ Амос Бронсон Олкотт (*Amos Bronson Alcott*, 1799–1888 pp.). Унікальні факти з рецепції

гегельянства наводить дослідник Джон О. Рідл (*John O. Riedl*), який стверджує, що автором першого перекладу «Науки логіки» (*“Wissenschaft der Logik”*, 1812 р.) був якраз Г. К. Брокмайер, втім його переклад лишився неопублікованим манускриптом: «Історія гегельянців з Сент-Луїса, штат Міссурі, є настільки ж історією книги, скільки людей та місць. Ця книга є перекладом *Larger Logic* Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля (1770–1831) англійською мовою. Цей рукопис існує в трьох примірниках, лише один з яких є повним... Перекладачем є Генрі Конрад Брокмейер (1826–1906), який іммігрував до США у віці шістнадцяти років із своєї рідної Пруссії у 1854 році» [320, р. 268-269]. Праця Г. В. Ф. Гегеля *«Wissenschaft der Logik»* англійською мовою перекладається як *«The Science of Logic»*, але інколи її скорочено називають *«Greater Logic»*, або як в цитуванні – *«Larger Logic»*. Так само як і В. Вітман, мислитель Г. К. Брокмайер ознайомився з роботами Г. В. Ф. Гегеля завдяки роботі Ф. Г. Геджа «Проза письменників Німеччини» (*“Prose writers of Germany”*, 1847 р.), де містився вибірковий переклад окремих уривків «Лекцій з філософії історії» Г. В. Ф. Гегеля. Про це Г. К. Брокмайер написав у щоденнику, який було видано його сином Юджином Брокмайером (*Eugene C. Brokmeyer*) під назвою «Щоденник механіка» (*“A mechanic’s diary”*, 1910 р.). Він писав про складність перекладу з німецької (особливо філософських текстів), адже: «Немає нічого в тій мові [німецькій – Я.С.], чого не можна було б відтворити у нашій власній, за винятком робіт двох осіб, ... , це Гете в поезії та Гегель у філософії» [128, р. 218]. Пізніше В. Т. Гарріс написав про переклад Г. К. Брокмайера: «У 1866 році я вперше прочитав *Larger Logic* Гегеля, читаючи її в англійському перекладі, який був зроблений для мене і двох інших друзів Генрі Брокмайером у 1859 році, а у 1860 році я скопіював роботи з рукописів і я впевнений, що прочитав кожне слово. Але я також пересвідчився у тому, що я не розумію, в основному нічого, крім першої частини першого тому і не можу слідувати за ходом думки у другому і третьому томах. Все це було у мене над головою, так би мовити. Я мав звичайно змусити себе ознайомитися з категоріями і “підкатегоріями”, перед тим як занурюватися у

історію філософії, і поступово вчитися розбиратися в них; тому я мало що можу сказати про Гегеля та його погляди. Цей мій власний досвід багаторічного ознайомлення, і я вважаю, що так само можна сказати і про інших послідовників Гегеля, а також про всіх, хто вивчає будь-яку глибоку філософську систему. Треба спочатку схопити загальну ідею, її тенденції в цілому і поступово заглиблюватися у деталі» [207, р. XI-XIII]. Переклад Г. К. Брокмайєра видався настільки буквальним, що читачам було важко розуміти суть, це спричинило проблему пошуку видання, яке б взялося за друк.

Високої думки про німецького ідеаліста був і Г. К. Брокмайєра, який вважав, що його роботи могли б допомогти у процесі відновлення американської країни. Громадянська війна, як зазначав Г. К. Брокмайєр, була частиною діалектичного процесу, оскільки історія необхідно має свій напрям. Рух історії прямував з Європи до Сполучених Штатів. У той час, як Г. В. Ф. Гегель вважав Європу центром історичного процесу, Г. К. Брокмайєр стверджував, що історія має продовжуватися по цю сторону Атлантики [156]. Власне ознайомлення американської філософії з ідеями німецької філософії є основною заслугою Сент-Луїської школи, яка також заклала основи освітньої системи в США, втім, вона не мала значного впливу на інтелектуальне середовище, оскільки не мала академічного статусу. Ситуація змінилася наприкінці XIX ст.: по-перше, з розвитком академічної філософії в Америці, по-друге, із закономірним ростом зацікавленості американськими мислителями філософією ідеалізму та актуалізацією зовнішнього інтересу до здобутків американської філософії.

Оригінальну характеристику американській філософській думці кінця XIX – початку XX ст. надав сучасник американських ідеалістів дослідник Б. В. Яковенко (1884–1949 рр.). В роботі «Сучасна американська філософія» (*«Современная американская философия»*, 1913 р.) він визначив три головні риси тогочасної американської філософії: «релігійно-містичний характер, справжнє прагнення до філософії свободи, глибока внутрішня причетність до німецького трансцендентального ідеалізму» [89, с. 278]. Як зазначає філософ,

американські мислителі досліджували важливі для німецького ідеалізму питання релігії та свободи, поступово відходячи від релігійного переживання чи теологічного обґрунтування до розв'язання власне філософських проблем. Це стало можливим, адже свобода духу чи свобода слова була характерна як для Пруссії, так і для Сполучених Штатів Америки того часу. Така тенденція була властива як пуританським проповідникам Дж. Едвардсу, С. Джонсону та Р. В. Емерсону, так і деїстам Б. Франкліну та Т. Джефферсону. Різні філософи з інколи протилежними поглядами мали можливість вільно обмінюватися ідеями. Американський історик філософії І. В. Райлі (*Isaac Woodbridge Riley*, 1869–1933 pp.) в роботі «Американська філософія» (*“American Philosophy”*, 1907 p.) підкреслює цю рису ранньої американської філософії, яка була неоднорідною. В Сполучених Штатах активно розвивався у вузьких колах ідеалізм: «Матеріалізм в Америці був випадковим і епізодичним, він був переважно відтворенням європейської думки – механічних понять Ньютона, психологічних ідей Гоббса, фізики Гартлі та Дарвіна... Тим не менш, крім цих історичних зв'язків, американський матеріалізм мав подвійне національне значення як форма натуралізму, яка контрастувала з жорстким ідеалізмом Півночі...» [324, p. 323]. Цей «жорсткий ідеалізм» упереджених філософів, як зазначає філософ, панував в північних штатах.

У Великобританії епістемологічна та онтологічна проблематика ідеалізму була домінуючою тематикою філософських досліджень упродовж декількох десятиліть. Найвідомішими послідовниками британського ідеалізму стали Т. Г. Грін (*Thomas Hill Green*, 1836–1882 pp.) і Ф. Г. Бредлі (*Francis Herbert Bradley*, 1846–1924 pp.) у Оксфорді (*Oxford*) та Дж. Мактаггарт (*John McTaggart Ellis McTaggart*, 1866–1925 pp.) у Кембриджі (*Cambridge*). Вони намагались дослідити та поєднати вчення Г. В. Ф. Гегеля з вченням І. Канта, Б. Спінози, Д. Г'юма та ін. У Сполучених Штатах ж ідеалізм не зміг одноосібно панувати в інтелектуальному середовищі Америки, оскільки мав співіснувати з американським прагматизмом. Так, наприклад, у Гарварді один з відомих американських ідеалістів Джосайя Ройс (*Josiah Royce*, 1855–1916 pp.) активно

полемізував з прагматистом Вільямом Джеймсом (*William James*, 1842–1910 pp.). Традиційно американський ідеалізм пов'язують з філософською течією персоналізму, яка у ХХ ст. стала популярною. Ця філософська течія проголошує основою реальності особистість. Наприклад, Дж. Ройс досліджував окрім особистісного виміру людини теоретичну основу ідеалізму Г. В. Ф. Гегеля, а інші послідовники американського ідеалізму часто ідентифікували себе як персоналістів. Разом з Дж. Ройсом американський ідеалізм представив Борден Паркер Боун (*Borden Parker Bowne*, 1847–1910 pp.) з Бостонського університету, якого, разом з тим, вважають засновником та популяризатором особистісного ідеалізму. В його розумінні реальність постає як результат взаємодії окремих особистостей разом з Верховною Особистістю Бога. На противагу Бостонському персоналізму (*Boston Personalism*) Джордж Голмс Говісон (*George Holmes Howison*, 1834–1916 pp.) розробляв Особистісний ідеалізм, який отримав назву Каліфорнійського персоналізму (*California Personalism*).

Дослідженнями філософської течії американського ідеалізму в різні часи займалися Дентон Жак Снайдер (*Denton Jacques Snider*, 1841–1925 pp.), автор роботи «Сент-Луїський рух в філософії» (*“The St. Louis Movement in Philosophy”*, 1920 p.) [349], Густав Майєрс (*Gustavus Myers*, 1872–1942 pp.), який написав книгу «Історія американського ідеалізму» (*“The History of American Idealism”*, 1925 p.) [292], Кліффорд Барретт (*Clifford Barrett*, 1895–1971 pp.) та Джордж Герберт Палмер (*George Herbert Palmer*, 1842–1933 pp.), які є авторами книги «Сучасний ідеалізм в Америці» (*“Contemporary Idealism in America”*, 1932 p.) [104]. Серію робіт опублікував також Брюс Куклік (*Bruce Kuklick*), його авторству належать «Розквіт американської філософії» (*“The Rise of American Philosophy”*, 1977 p.) [247], «Церковники та філософи: від Джонатана Едвардса до Джона Дьюї» (*“Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey”*, 1985 p.) [246]. Також варто згадати Генрі Почманна (*Henry A. Pochmann*, 1901–1973 pp.) з його роботою «Трансценденталізм Нової Англії та гегельянство Сент-Луїса: Етапи історії

американського ідеалізму» (*“New England Transcendentalism and St. Louis Hegelianism: Phases in the History of American Idealism”*, 1970 p.) [314].

В роботі 1932 року «Сучасний американський ідеалізм» К. Барретт стверджує, що визначальною рисою ідеалізму є «верховенство “духу” в світі» [104, р. 16]. Критики дорікали американським ідеалістам за те, що ті не побудували послідовного вчення. Їх вчення доволі часто ототожнюють з американським трансценденталізмом, який виник як реакція на соціальні та політичні події, але згодом втратив свою силу перед новими викликами. Американський ідеалізм розвивався одночасно і відрізнявся основними ідеями та більшою скрупульозністю. Дослідник Г. Почманн наводить історичну довідку: «Схоже, що існує багато плутанини щодо того, чи походить *Філософське Товариство* з Клубу Канта або Клубу Гегеля, і чи не є Клуб Канта старшим обох. Немає однозначних доказів, але те, що Гарріс спеціально говорить у своїй передмові до своїх лекцій з “Гегелівської логіки” перед Кантівським клубом у 1877–1887 роках, вказує на те, що він пережив Гегелівський клуб і, отже, саме Гегелівський клуб перестав існувати у 1866 році, коли його було об’єднано з недавно організованим *Філософським Товариством*» [314, р. 134]. Якщо американський трансценденталізм слідував духу європейського ідеалізму, то американський ідеалізм – букві. Активна перекладацька діяльність та критична робота визначили американський ідеалізм як самостійне унікальне явище в історії ранньої американської філософії.

Серед українських істориків філософії проблеми персоналізму активно досліджують Річард Горбань [11], який досліджує філософію Ч. С. Бартніка, Василій Пацан [36], Катерина Рассудіна та ін. Деякі аспекти персоналістичного вчення аналізує в своїй дисертації Ірина Турчин [82].

У процесі становлення американської філософії з’явилося не одне покоління неординарних мислителів, інтелектуалів та філософів. У XIX ст. в епоху панування романтизму відбувається розквіт американської філософії трансценденталізму, який асимілював європейський досвід ідеалізму, але

зосереджує свою увагу головним чином на літературній діяльності. Разом з тим інтерес до європейського ідеалізму поширився серед американських інтелектуалів, особливо – в рецепціях неогегельянства. Влітку 1911 року, виступаючи з лекцією про американські цінності, основи американської філософії та культури в Каліфорнійському університеті Берклі (*University of California, Berkeley*), філософ Джордж Сантаяна (*George Santayana, 1863–1952 pp.*) назвав Сполучені Штати Америки «молодою країною зі старим менталітетом» [340, р. 359]. Запозичена філософія Старого Світу, на думку мислителя, переродилася в традицію, представником якої він вбачав свого вчителя, філософа ідеаліста Джосая Ройса (*Josiah Royce, 1855–1916 pp.*). Американський ідеалізм представлений видатними діячами, такими як Джордж Голмс Говісон (*George Holmes Howison, 1834–1916 pp.*), який був основним ініціатором становлення філософського плюралізму в Америці. Без огляду на те, що він отримав визнання ще за свого життя, ідеї здебільшого лягли в основу вчень його послідовника прагматиста Вільяма Джеймса (*William James, 1842–1910 pp.*). Особливо варто згадати американського філософа Бордена Паркера Боуна (*Borden Parker Bowne, 1847–1910 pp.*), якого традиційно вважають засновником американського персоналізму [367]. Християнство до ХХ ст. зберігало свої місце та роль в духовному житті американців не лише як релігійно-філософська система, а саме як релігія, в якій віра не підпорядковується мисленню. Американський філософ ідеаліст Дж. Ройс розпочав займатися філософією в період, коли релігія почала поступатися місцем науці в американській філософській думці, і саме в цей час розвиток філософського вчення відбувався в умовах протистояння науково-атеїстичного та релігійного світоглядів. Філософи зосередились на пошуках компромісу між релігією та наукою, намагаючись пояснити ослаблення релігійних вірувань релігійним завзяттям неминучого згасання в світі того, як розквітають свобода і знання.

Філософ Дж. Ройс народився 20 листопада 1855 року в місті Грасс-Валлі (*Grass Valley*), Каліфорнія (*California*). Як зазначає біограф мислителя Джон

Кленденнінг (*John Clendenning*) в книзі «Життя та думка Джосая Ройса» (*“The Life and Thought of Josiah Royce”*, 1985 р.), освіту Дж. Ройс отримав в Каліфорнійському університеті, навчався в Лейпцігському і Геттінгенському університетах. Вже у 1878 році отримав ступінь доктора філософії в університеті Джонса Гопкінса (*Johns Hopkins University*), де слухав лекції видатних представників прагматизму: В. Джеймса та Ч. Пірса, а його дисертація отримала назву «Взаємозалежність принципів людського знання» (*“Interdependence of the Principles of Human Knowledge”*, 1878 р.) [137]. В свою чергу дослідник Ерл Померой (*Earl Pomeroy*) зазначає, що саме ці два філософи зіграли одну з вирішальних ролей в процесі філософського становлення Дж. Ройса [315, р. 1-20].

Того ж року філософа призначили на посаду викладача англійської мови Каліфорнійського університету. Чотири роки потому за клопотанням його наставника В. Джеймса його запросили до Гарвардського університету (*Harvard University*), в якому наступні 34 роки роботи він залишався одним з найвідоміших професорів свого часу. Окрім цього, Дж. Ройс був президентом Американської філософської асоціації (*American Philosophical Association*) та Американської психологічної асоціації (*American Psychological Association*). Слід вказати на те, що разом зі своїми колегами В. Джеймсом, Дж. Палмером і Дж. Сантаяною він вплинув на формування поглядів багатьох відомих американських філософів не лише в Гарварді.

Філософські погляди мислителя є надзвичайно різнобічними, адже відомо, що про себе філософ писав так: «...я – ідеаліст і вважаю філософський аналіз нашого пізнання Канта по суті своїй істинним. Кант стверджує, що будь-яке судження є по суті своїй лише простим зверненням до нашого власного більш глибокого я, і що все пізнання залежить від нашого єднання з цим більш глибоким я. Це видається мені найглибшою істиною філософії» [329, р. 305]. Втім, на його думку, філософія «повна сюрпризів», коли вона закриває одні двері, то відчиняє інші, і кантівська доктрина знайшла своє продовження та переосмислення в працях таких видатних філософів як Й. Г. Фіхте (*Johann*

Gottlieb Fichte, 1762–1814 pp.), Ф. В. Шеллінг (*Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, 1775–1854 pp.), Г. В. Ф. Гегель (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, 1770–1831 pp.).

Впродовж усього життя Дж. Ройс залишався прихильником ідеалізму, гегелівську логіку він називає занадто «формальною та технічною дисципліною», а «абсолютну ідею» – не переконливою: «Люди, зазвичай, називають Гегеля холодним системним творцем» – зазначає Дж. Ройс, «який зводив всі наші емоції до чистих абстрактних логічних термінів і розумів абсолют як єдність та втілення мертвої думки, я, ж, навпаки, називаю його людиною, яка чудово знала, не зважаючи на холодність, секрет людської пристрасті ... Він розпочинає свої роздуми, але ніколи не закінчує їх, його система провалилася, але його життєве осмислення нашого життя залишиться назавжди» [329, р. 226-227]. На його думку, рішучих змін філософія потребувала в моральній та релігійній свідомості, способу життя сучасних йому людей. Його сучасник дослідник Б. В. Яковенко (1884–1949 pp.) в статті «Філософська система Жозія Ройса» дав високу оцінку постаті та вченню американського ідеаліста: «філософія Ройса безсумнівно є вінцем всіх попередніх філософських намагань Америки і першим систематично більш-менш повним здійсненням тієї цілі, до якої завжди прагнув американський філософський дух» [4, с. 83].

Здійснюючи характеристику основних рис американської філософії, дослідник Б. Яковенко пропонує виокремити в ній її домінуючий релігійно-містичний характер, ідеї свободи та «глибоку внутрішню прихильність до німецького трансцендентального ідеалізму» [89, с. 278]. Відповідно, на думку філософа, ідеї Нового світу можуть бути актуальними і для країн з розвиненою філософською культурою. Б. В. Яковенко тим самим звертає увагу на, по-перше, меншу розвиненість американської філософії, порівняно з європейською традицією, а, по-друге, на необхідність діалогу філософських традицій. Дослідник також зазначає, що провідним представником філософської думки Америки того часу традиційно прийнято вважати видатного мислителя

В. Джеймса, історично так склалось, що прагматизм став більш відомим у світі. Сам Дж. Ройс підтримує цю думку, ставлячи його в один ряд з такими філософами як Дж. Едвардс та Р. В. Емерсон. Детально взаємовплив філософських поглядів Дж. Ройса та В. Джеймса дослідив Френк М. Оппенхайм (*Frank M. Oppenheim*) в статті «Вільям Джеймс та Джосайя Ройс взаємодіяли філософськи?» (*“How Did William James and Josiah Royce Interact Philosophically?”*, 1999 р.). В ній він зазначає, що «Особиста та інтелектуальна дружба цих справжніх філософських гігантів з такими різноманітними темпераментами сильно зросла впродовж п'яти періодів. Через злети та падіння цієї дружби, через приємні дні та напружену діяльність, як, наприклад, у 1907-1908 роках, вона продовжувала все більше розвиватися...» [301, р. 95-96]. Сам В. Джеймс про Дж. Ройса написав наступні слова: «Новий та оригінальний доказ ідеалізму доктора Ройса є, наскільки нам відомо, найбільш позитивним та радикальним доказом, який коли-небудь пропонувався. Він короткий і простий на перший погляд і все ж настільки гострий, що не дивно, що його раніше ніколи не бачили...» [141, р. 278].

Авторству Дж. Ройса належить багато філософських праць, в яких він систематично викладав свої філософські позиції, кожен раз поглиблюючи та розширюючи власні концепції: «Релігійний аспект філософії» (*“The Religious Aspect of Philosophy”*, 1885 р.), «Дух сучасної філософії» (*“The Spirit of Modern Philosophy”*, 1892 р.), «Поняття Бога» (*“The Conception of God”*, 1897 р.), «Дослідження Добра і Зла» (*“Studies of Good and Evil”*, 1898 р.), «Філософія лояльності» (*“The Philosophy of Loyalty”*, 1908 р.). Залишаючись на позиціях абсолютного ідеалізму, Дж. Ройс здійснює аналіз пізнання в роботі «Світ та індивідуальність» (*“The World and the Individual”*, 1900 р.). Щоправда, філософ хоч і дотримується традиції німецького ідеалізму, не будує строгої системи філософії, а всі його твори мають на меті розв'язання саме релігійної проблематики. Відсутність чіткої системи філософії не є демонстрацією безсистемності в філософуванні, а є свідченням наявності філософської системи, пише Дж. Ройс. Втім, філософ був прихильником загального духу

ідеалізму, а не самої німецької філософії. «Якою ж реальністю тоді, у Всесвіті, наділені справедливість, чи добродійність, чи взагалі добро? Ось, справді, ми ще раз наголосимо на тому, про що йдеться в відомих платонівських діалогах, і через що тривають суперечки про реалізм та ідеалізм, які призвели до появи багатьох стомлених безплідних думок» [1900, р. 211].

На думку Дж. Ройса філософія починається з сумніву та критики, з моменту, коли людина намагається відкрити в світі закони та смисл. Водночас філософ задається питанням про те, як людина сама переживає відчуття реальності та визначає цінності? Саме критичне мислення, на думку Дж. Ройса, можна назвати філософією, а філософом є той, хто навіть власне світорозуміння піддає критиці. Суть мислення полягає в його оригінальності. Ймовірно на такі думки вплинуло каліфорнійське вільнодумство. У своїх філософських пошуках Дж. Ройс звертається до аналізу проблеми пізнання. Основою теорії пізнання та метафізики Дж. Ройса є його визначення ідеї як плану дій. Його теорію пізнання та розуміння реальності можна вважати активною та соціальною, але відсутність однозначного розуміння програми ідеалізму проявляється у поглядах на філософію та саму постать німецького ідеаліста: «У філософській історії є два Гегеля: один безкомпромісний ідеаліст з його загальним і плідним наполяганням на великих фундаментальних істинах ідеалізму; інший – технічний Гегель з його «Логікою», діалектичному методу якого, здається, судилося залишатись, але не його філософії з ідеєю філософії. Цим останнім Гегелем відчувається велике невдоволення, не так з першим Гегелем, чиє розуміння, як відомо, не особливо відрізняється від Фіхте та інших сучасників, але воно, безсумнівно, найбільш багатогранне та критичне серед лідерів великого загальнолюдського ідеалістичного руху першої половини століття» [327, X]. Дослідник Джон Шук (*John R. Shook*) вважає, що Дж. Ройс насправді ніколи не був серйозним послідовником Г. В. Ф. Гегеля, хоча ярлик гегельянства прикріпився до філософа майже одразу, незважаючи всі зусилля Дж. Ройса та зусилля його дослідників, цей образ не вдалося розвіяти [367, р. 2090].

Важливим аспектом в філософії Дж. Ройса варто назвати його теорію свідомості як системи, яка складається з трьох рівнів. Першим рівнем є чуттєве сприйняття, другим – вимір ідей та понять, а третім – інтерпретація знаків. Теорія інтерпретації описана Дж. Ройсом в роботі «Проблема Християнства», в якій він визначає людину як «інтерпретатора», це поняття лягло в основу його теорії свідомості. Інший розум ніколи не дається нам як чуттєва даність, так само ми не маємо і безпосереднього знання про іншого, ми лише інтерпретуємо його. Філософ зазначає, що людина не може мати істинного знання навіть сама про себе. Адже її усвідомлення себе так само є лише інтерпретацією своєї свідомості та її змісту. Проте саме інтерпретація як духовний процес може допомогти зрозуміти ідеї інших людей. Інтерпретація відіграє в теорії свідомості Дж. Ройса головну роль в процесі спілкування між людьми та їхнього об'єднання в певні співтовариства. Найважливішим в процесі інтерпретації є соціальний аспект. В процесі інтерпретації людина може виявити свою спільність з іншими, свою причетність до «духу народу». Відповідно, філософія повинна мати першість в процесі інтерпретації. Адже саме вона може виявляти спільне, загальне в людському пізнанні та в своєму узагальненні рухатись від одиничних ідей окремих індивідів до всезагального пізнання всього людства.

На думку автора книги «Час, воля та мета: живі ідеї з філософії Джосая Ройса» (*“Time, Will, and Purpose: Living Ideas from the Philosophy of Josiah Royce”*, 2013 р.) Рандалла Окс'єра (*Randall E. Auxier*), Дж. Ройс намагався модернізувати в своїй філософії старі уявлення про процес інтерпретації: «Ройс зрозумів у 1912 році як використовувати семіотичну теорію Пірса, з якою він працював упродовж багатьох років для вираження метафізики у такий спосіб, щоб поєднати його логіку і метафізику з людською практикою. Проте, примат концепції “комунікації” був присутній з самого початку і він був добре опрацьований у Другій серії Лекцій Гиффорда (1901). Він весь час знав, що зв'язок між його метафізикою і логікою, з одного боку, і його розповіддю про практику з іншого, був опосередкований комунікацією, а ідея “інтерпретації”

завжди була центральною в його уявленнях про комунікацію. Те, чого в нього не було, це адекватного загального виразу процесу спілкування, який перетворив би норми рефлексивного життя (включаючи норми, що керують хорошою логікою) в єдність з його практичною філософією, філософією лояльності. І Ройс не відмовився від термінів “інтеграції та інтуїції” після того, як він прийняв ідею Абсолюту. Радше він знайшов загальну теорію, яка описувала цей процес в семіотиці Пірса» [99, р. 19].

Навколишній світ, на думку Дж. Ройса, складається зі знаків та їхніх інтерпретацій. Втім, відомо, що американський філософ не пише про існування певного «справжнього» чи «реального світу». Для мислителя проблема існування світу – завжди лише ситуативна інтерпретація. Але за таких умов можлива «істинна інтерпретація» і досягнути цієї інтерпретації можна шляхом здійснення інтерпретації в дусі «абсолютного інтерпретатора», яким є Бог. Як стверджує Дж. Ройс, всі наші думки в їх абсолютній єдності разом з об’єктами та думками про ці об’єкти об’єднуються в Універсальну Думку. Ця Універсальна Думка є тим, що ми, заради зручності, як пише філософ, домовились називати Богом. «Як моя думка об’єднує декілька фрагментарних думок в єдність одного свідомого моменту, так стверджуємо ми, Універсальна Думка об’єднує наші думки в абсолютну єдність з об’єктами і думками про ці об’єкти, які були, є і будуть у Всесвіті. І ця Універсальна Думка є тим, що ми наважились назвати Богом» [328, р. 476]. Проте філософ не називає це Богом в традиційному теологічному розумінні, його Бог є філософським, в дусі ідеалістичної традиції Платона. Тобто кожен індивідуальний розум є частиною Абсолюту, а існування Універсальної Думки автор доводить, аналізуючи істину та хибу як необхідні концепції. Універсальна Думка не розглядається як Творець, адже Творець, на думку Дж. Ройса, мав би бути скінченим, і його існування мало б вивчатись лише з досвіду. Універсальна ж думка є нескінченною та її існування не потребує доведення з досвіду. В роботі «Релігійний аспект філософії» Дж. Ройс називає себе відвертим агностиком: «Ми нічого не знаємо про безсмертя, нічого про будь-який кінець прогресу, ми

не можемо сказати з впевненістю, що те, що, людство називає відсутністю добра, не зможе восторжествувати в цьому маленькому світі. Це все вкрито темрявою для нас. Ми знаємо лише, що найвища істина, яка осягнута з вічності, – в Універсальній Думці. І що б з нами не трапилось, ми знаємо, що Все є досконалим. І це знання нас заспокоює» [328, р. 469].

В основі морального життя людини, на думку Дж. Ройса, лежить відданість. Поняття відданості розуміється філософом як вірність один одному звичайних людей, коли вони виконують свій обов'язок. Люди можуть жити різними життями, виконувати різну роботу і мати різні обов'язки, але дух відданості у них один. Свою теорію лояльності Дж. Ройс якраз і будує навколо поняття відданості. Етична філософія автора ґрунтується на аналізі умов, необхідних для життя індивіда. На його думку, людська діяльність напряду залежить від лояльності, яку він визначив як вольову та практичну відданість людини спільній справі. Його «Етика лояльності» постулює, що лояльність повинна бути основною концепцією етичної теорії, вона є тим, що визначає хороше моральне мислення. Отже, моральна цінність людського вчинку є питанням про те, чи є цей вчинок лояльним, і чи має він на меті виконання поставлених цілей. Дж. Ройс стверджує, що наш етичний обов'язок полягає в підтримці морального порядку та форми лояльності до великої спільноти всіх індивідів.

Дослідженню етики Дж. Ройса присвятив книгу професор Метью Фоуст (*Mathew A. Foust*) під назвою «Лояльність до лояльності: Джосайя Ройс та справжнє моральне життя» (*“Loyalty to Loyalty: Josiah Royce and the Genuine Moral Life”*, 2012 р.). В цій книзі він зазначає, що як чеснота лояльність має неоднозначне місце у нашому світі, та Дж. Ройс є саме тим філософом, який засновує етичну теорію до чесноти лояльності [188]. Для того, щоб випробувати «справжню» лояльність, ми повинні бути вірними ідеалам, які сприяють утворенню і розширенню спільнот лояльності, а «хижою» лояльністю філософ називає таку, що спрямована виключно на певну групу і виражається у руйнуванні умов для інших лояльних дій. Справжня лояльність ґрунтується на

моральних діях, які підтримують і зміцнюють вище благо суспільства. Соціальне Я, на думку Дж. Ройса, може мати своєрідні відхилення та «ставати хворим» при манії величі чи манії переслідування на протигагу повсякденній самосвідомості, котра має спрямування на турботу про гармонію в співтоваристві. Так, лояльними він, наприклад, називає військових, котрі залишаються вірними благу своєї держави упродовж всього свого життя та готові захищати кожного індивіда в ній. Цей героїзм зрідка буває поміченим загалом, проте саме на такому «непомітному героїзмі» відданих людей ґрунтується лояльність.

Власну концепцію «абсолютного волюнтаризму» Дж. Ройс втілює в ідеї створення «універсального співтовариства», в яке об'єднуються окремі особистості. Як зазначає Р. Окс'єр: «Концепція волі, з якою працює Ройс, настільки тісно пов'язана з Шопенгауером та Ніцше, що відволікає увагу читачів від її характеру як унікального. Однак немає необхідності розглядати ці різні акценти на волі на відміну від інших інтенціональних концепцій (таких як свідомість або *Dasein*), які створюють протиріччя між думкою Ройса і більш пізньою феноменологією, тому що похідний або соціально вироблений характер волі у Ройса (на відміну від Ніцше і Шопенгауера, де воля слугує онтологічним примітивом) суперечить більш базовим “передвольовим” ідеям діяльності та перспективи» [99, р. 167]. Вказане «універсальне співтовариство» виконує волю «абсолютної особистості» і основною метою такого процесу Дж. Ройс називає досягнення божественної гармонії. Продовжуючи думку, філософ Дж. Ройс говорить про «універсальні ідеї» в науці як про своєрідні звички. Філософ пише: «Універсальний розум будує світ, стверджує ідеалізм; але тоді хіба універсальна причина, не створює багато ірраціональних фактів у цьому світі? Тут стикаємося з ускладненням. Наша спільна духовна природа полягає в тому, щоб гарантувати істину нашого спільного досвіду» [330, р. 570]. Це положення є свідченням прагматичних мотивів в філософії Дж. Ройса. Закони науки, як і загальні ідеї, філософ розглядає як «ідеалізації», проте критикує прагматизм за відсутність вищих цінностей в його теорії.

Релігія вчить не лише діяти та відчувати, на думку американського філософа, а й вірити. Вона говорить нам про те, що існують речі, які вона визнає існуючими і наголошує на їхньому зв'язку з моральними нормами та релігійними почуттями. Релігія може існувати без надприродних речей, але не може існувати без теоретичного елементу, без теоретичної основи, як частини релігійної доктрини. Також, релігія повинна прививати моральні цінності та надихати людину на дотримання цінностей і цим повинна показати дещо у природі речей, що відповідає нормам або слугує посиленню відчуттів. Тому релігію Дж. Ройс визначає практичною, емоційною та теоретичною: «Вона вчить нас діяти, відчувати та вірити» [328, р. 3]. Розвиваючи ці думки, Дж. Ройс пише: «Зараз ми бачимо як пов'язані філософія та релігія. Філософія пов'язана з почуттями не безпосередньо. І віра, і дія є прямими об'єктами філософської критики. З іншого боку, оскільки філософія пропонує загальні правила поведінки, або обговорює теорії створення світу, вона повинна мати релігійне підґрунтя, вважає філософ. Релігія критикує філософію, філософія ж може не відкидати проблеми релігії. І фундаментальні завдання Канта (“Що я можу знати?”, “Що я повинен робити?”, “На що можу надіятись?”) є питаннями, які однаково цікавлять і філософію, і релігію» [238, р. 4].

Філософ наголошує на важливості як індивідуальних, так і загальних аспектів релігійного досвіду у вирішенні філософських питань. Адже релігійну думку свого часу він називає такою, що викликає занепокоєння. Людина перебуває в постійному стані сумніву: різноманітні наукові теорії, численні релігійні секти та і різноманіття самих релігій пропонують людині стати на їхній бік. Проте вони так і не дають людині можливості знайти своє заспокоєння та щастя. «Люди дали визначення релігії з точки зору Буддизму, Католицизму чи Гегельянства. Проте що ж таке релігія сама по собі? Адже, коли люди моляться, вони все так само хочуть знати, що їм робити, щоб стати щасливими» [328, р. 7]. Релігійна думка зазнає краху, як вважає Дж. Ройс, тому що релігійна теорія та практика не відповідають одна одній. Тобто людина, котра сповідує певну релігію, сама повинна бути моральним прикладом,

світилом для інших, а релігійний філософ повинен бути співпричетним до людей, які сповідують дану релігію. «Теоретична філософія є безпристрасною в своїй пристрасті до правди, безстрашною в страху перед помилкою та безнадійною в надії на теоретичний успіх» [328, р. 9]. Релігійна ж філософія має інші об'єкти в цьому відношенні до теоретичної філософії. Релігійна філософія не сміє бути в опозиції до правди, яка була теоретично встановлена. Проте окрім теоретичного інтересу метою релігійної філософії є знайти, що ж в світі є гідним поклоніння. Теїстична філософія ідеаліста Дж. Ройса значною мірою вплинула на подальший розвиток американського персоналізму, неопрагматизму. Її сміливий та невимушений характер привернув увагу не одного покоління філософів, і хоча філософський доробок Дж. Ройса детально вивчений, він залишив цілий спектр цікавих питань для дослідження.

Виступаючи з різкою критикою ідеалізму за деперсоніфікований абсолютизм, Б. П. Боун, відомий родоначальник американського персоналізму, пропонує переглянути поняття абсолюту як емпіричної множинності особистостей. Так, ключовим поняттям метафізики Бордена Паркера Боуна (*Borden Parker Bowne*, 1847–1910 рр.) та Джосая Ройса (*Josiah Royce*, 1855–1916 рр.) стало поняття «особистості». Як і Дж. Ройс Б. П. Боун стажувався у Німеччині у Германа Рудольфа Лотце (*Rudolf Hermann Lotze*, 1817–1881 рр.), під впливом ідей якого обидва американські філософи розробляли власні філософські концепції. Плюралістичний об'єктивний ідеалізм Б. Боуна можна назвати шляхом філософської думки від ідеалізму до персоналізму, в якому чинне місце посідає ідея незмінного Всесвіту – «фантому абстрактної думки» [121, р. 137]. Як зазначає дослідниця Н. І. Томюк: «У своїх працях Б. П. Боун визначального значення надає природі речей, реальності та атрибутам особи, характеру нествореної і створеної осіб. Так, зокрема, розкриваючи питання характеру й атрибутів особи, американський мислитель зазначає, що персона є вільною й відповідальною, саме тому вона існує як найвища створена цінність» [78, с. 80].

Засновник американського персоналізму Б. П. Боун народився неподалік міста Леонардвілл (*Leonardville*) в штаті Нью-Джерсі (*New Jersey*) в родині

фермерів протестантів. Його батьки називали себе представниками протестантської конфесії християнства, відомої гуманістичним спрямуванням у вченні – мати належала до квакерів, а батько до методистів, разом вони належали до аболіціоністів і виступали проти рабства та за рівні права всіх людей. З дитинства Б. П. Боун виховувався в умовах високої моралі та гуманізму. З 1867 по 1871 роки він навчався в Нью-Йоркському університеті (*New York University*), де у 1871 році отримав ступінь бакалавра мистецтв (*Bachelor of Arts*), а у 1876 році – магістра мистецтв (*Master of Art*). Набагато пізніше, у 1909 році американський філософ здобув ступінь доктора юридичних наук (*Doctor of Law*) [265, р. 29]. Окрім академічної науки Б. П. Боун присвятив своє життя релігійній вірі. Так відомо, що у 1867 році він отримав спеціальний сертифікат, який дозволяв йому проводити служби в методистській церкві, а вже через п'ять років йому надали церковний прихід на Лонг Айленді у Нью-Йорку. Дослідник філософії Б. П. Боуна Френсіс Джон МакКоннелл (*Francis John McConnell, 1871–1953 pp.*) в книзі «Борден Паркер Боун: Його життя та філософія» (*“Borden Parker Bowne: His Life and Philosophy”*, 1929 р.) подає детальну біографію американського мислителя. Він зазначає, що з 1873 року Б. П. Боун рік продовжив навчання в Європі, він слухав лекції в Парижі, Геттінгені, де й познайомився з німецьким філософом Р. Г. Лотце: «Як ми вже бачили, двома улюбленими вчителями Боуна в Німеччині були Ульріх і Лотце. Обидвом цим мислителям Боун віддав належне у вступі до “Досліджень з теїзму”. Він присвятив перше видання “Метафізики” Лотце» [265, р. 115]. Повернувшись до Сполучених Штатів, Б. П. Боун певний час працював журналістом в Нью-Йоркському виданні. Того ж року, після захисту Б. П. Боун переїжджає до Бостона, де до кінця свого життя працював професором. Певний час Б. П. Боун обіймав посаду декана філософського факультету, а у 1888 році став керівником відділення аспірантури. Сам себе філософ називав персоналістом: «Я персоналіст, перший в своєму роді в будь-якому значенні» [265, р. 280]. Помер Б. П. Боун в Бостоні у 1910 році.

Найбільших результатів Б. П. Боун досягнув у філософії релігії, не останню роль в цьому зіграло глибоке релігійне виховання. За своє життя він написав велику кількість філософських та релігійних книг, а його проповіді мали значний вплив на віруючих, доказом чого є опублікована посмертно збірка «Сутність релігії» (*“The Essence of Religion”*, 1910 р.), де у передмові містяться такі слова: «Автор цих проповідей знайшов багато можливостей “служити совісті людей”. Він завжди зберігав щире серце для людства і був захоплений пристрастю допомагати іншим. Упродовж тридцяти чотирьох років служби вчителем-християнином у лекційній залі або в своєму домі, він завжди приймав тих, хто потребував його. Він лікував розбиті серця, зміцнював тих, хто мав слабку волю, і давав натхнення та бадьорості всім, хто спілкувався з ним. Він, як ніхто інший, показав чоловікам і жінкам, що суть релігії полягає у синовому дусі, у бажанні служити і наслідувати Бога...» [122, V]. Окрім цього, численні статті в різних релігійних газетах, таких як «New Englander», «Methodist Review», «Independent», зробили його одним з провідних богословських лідерів громадської думки того часу. Як зазначає дослідник американської філософії В. О. Пацан у статті «Персональна метафізика Б. П. Боуна як особистісний досвід пізнання» філософія Б. П. Боуна являє собою новий етап розвитку американської думки: «Розглядаючи філософію особистості Боуна, ми маємо справу з добrotною університетською науковою роботою, на якій базується більшість із дефініцій сучасного американського персоналізму» [37, с. 59]. Будуючи свою філософію персоналізму на позиціях теїстичного натуралізму Б. П. Боун, тим самим, зміг уникати суперечок з теорією еволюції, клітинною теорією та іншими науковими відкриттями впродовж кар’єри.

Серед основних робіт філософа переважно виділяють такі: «Філософія Герберта Спенсера» (*“The Philosophy of Herbert Spencer”*, 1874 р.), «Вступ до психологічної теорії» (*“Introduction to Psychological Theory”*, 1886 р.), «Філософія теїзму» (*“Philosophy of Theism”*, 1887 р.), «Принципи етики» (*“The Principles of Ethics”*, 1892 р.), «Теорія думки та знання» (*“Theory of Thought and*

Knowledge", 1899 p.), «Християнське одкровення» (*"The Christian Revelation"*, 1898 p.), «Персоналізм» (*"Personalism"*, 1908 p.), в останній книзі автор узагальнив ідеї, аргументовані раніше в роботах: «Метафізика» (*"Metaphysics"*, 1882, 1898 pp.) та «Теїзм» (*"Theism"*, 1902 p.). Ще дві книги вийшли після смерті автора, «Сутність релігії» (*"The Essence of Religion"*, 1910 p.) та «Кант і Спенсер: Критичний виклад» (*"Kant and Spencer: A Critical Exposition"*, 1912 p.).

Основною проблематикою, над якою свого часу працював Б. П. Боун були питання релігії, пізнання та науки, свободи, логіки, метафізики, етичні проблеми. Особистість, на думку філософа, вибудовує власні погляди на природу реальності, яка постає залежною від суб'єкта, відповідно, людина і є основним критерієм визначення об'єктивної реальності. Кожна людина є прихильником певної філософської течії, пише Б. П. Боун: «Кожен має певні уявлення про реальність, природу речей, сенс життя тощо. Це і становить його філософію. Для філософії це просто спроба дати звіт про досвід, це людський погляд на речі... Матеріаліст, пояснюючи свої позиції, опирається на досвід завдяки використанню понять молекули, атому, сили тяжіння і відштовхування, які працюють вічно в часі і просторі. Це його філософія. Агностик вважає, що ми не можемо знати нічого, крім явищ. Першопричина вічно прихована. Це його філософія» [121, p. 4]. Подібний плюралізм аж ніяк не свідчить про відсутність переконань філософа, навпаки, як засвідчує сам філософ, використовуючи метафоричний образ для пояснення власної думки: «Тісні ворота та вузька дорога, які ведуть до філософської проникливості, і лише деякі з них можуть знайти. Широкі ворота та широка дорога до філософської плутанини та погібелі, багато хто йшов тим шляхом і продовжує іти. Якщо ми повинні мати філософію, матимемо чи ні, ми повинні ввібрати найкраще. Якщо ми не посіємо добре зерно, недруги посіють погане зерно і нам доведеться пожинати погані плоди» [121, p. 5]. Агностицизм в філософії, на думку Б. П. Боуна, може паралізувати психічну та моральну природу і залишити людей зневіреними в «непроглядній пільмі». Найбільш руйнівні помилки, які спустошували людство були вкорінені у філософії, зауважує Б. П. Боун.

Спільне підґрунтя для існування людей Б. П. Боун вбачає в наступних постулатах: співіснування людей є необхідним, це точка перетину особистого і соціального світів; існує обов'язковий закон розуму, який засвідчує, що мислення є головною умовою існування духовної спільноти; цей світ є світом спільного досвіду, в якому ми завдяки цьому спільному досвіду досягаємо взаєморозуміння. Ці три умови Боун називає абсолютно необхідними та такими, що не піддаються сумніву: «Ми і наші сусіди є фактами, які не підлягають сумніву... Для Г'юма матерія була, по суті, нічим в теорії; для Барклі була тільки ідея; для Мілля – “постійна можливість відчуттів”, – але практично матерія залишалась тією ж для кожного. Вони повинні були пристосуватися до матеріальних речей та їхніх законів, і мати такий самий досвід, як і їх реальних сусідів. Відмінності між філософами не стосуються фактів досвіду» [121, р. 20, 23]. Факти по різному лише інтерпретуються, так і з'являються різні філософії. Агностицизм, ідеалізм, нігілізм – всі вони залишили поза увагою досвід, на думку Б. П. Боуна. Головними фактами для філософії Б. П. Боун називає особистий світ, загальний розум, світовий досвід. Ми перебуваємо в особистому світі з самого початку і всі наші об'єкти пов'язані з цим світом в одній неподільній системі. Цей світ досвіду виступає в своєму власному праві і не залежить від наших метафізичних теорій, які його стосуються. Говорячи про досвід, і обмежуючись саме фізичним світом, Б. П. Боун говорить про систему досвіду, а не світ речей. Ця ідея може мати багато сумнівні метафізичні наслідки, вона наводить на думку, що досвід не може бути поставленим під сумнів, але, коли ми вкладаємо в нього поняття матеріального та безособового, ми виходимо за межі досвіду. Ось де, на думку Б. П. Боуна, ідеалістичні системи «ламались»: «Вони всі визнавали дані досвіду, його закони, але вони не знаходили ні доказів існування матерії, ні будь-якого застосування для неї, припускаючи при цьому її існування» [121, р. 26].

Досвід має певний зміст для особистості: «Кожен новий досвід залишає душу іншою, ніж вона була; але, просуваючись від одного стану до іншого, він

здатний зібрати своє минуле і нести його з собою так, що в будь-який момент він володіє всім, чим був. Тільки цей факт становить сталість й ідентичність особистості» [124, р. 63]. Речі перебувають разом в певних зв'язках і події відбуваються з певними закономірностями, стверджує філософ: «Незалежно від нашої метафізичної схеми, реалістичної або ідеалістичної, агностики ми або нігілісти, речі в досвіді у певних зв'язках. В зовнішньому світі сприйняття, у внутрішньому світі розуму, і в соціальному світі історії є певні подібності і відмінності, співіснування та послідовності, і супутні варіації фактів досвіду» [121, р. 36].

Процес формування знання, на думку філософа, відбувається виключно завдяки спостереженням та експерименту, це є безумовною необхідністю верифікації знання. Як зазначає Б. П. Боун: «Якщо з'являється питання щодо певних хімічних реакцій, ми проводимо експеримент і встановлюємо факт. Речі існують і в певних відносинах між собою, і воля усіх царів і всієї королівської раті не може змінити цього факту. Дехто з представників церкви піддав сумніву вчення про рух Землі навколо Сонця, і засудив його; проте світ продовжував рухатися незалежно від тих текстів та анафем» [121, р. 37]. Втім, ця сфера знання, яку ми можемо отримати в результаті експериментів, є досить обмеженою, якщо певні факти щодо простору, часу та фізичних речей ми дійсно можемо перевірити та використовувати для отримання досвідного знання, то залишаються поза увагою дуже важливі питання, такі, наприклад, як питання сенсу, причини та інтерпретацій, які розум прагне розгадати. Після того, як людина отримала знання про існування речей в просторі та часі, вона хоче знати більше, вона хоче знати причину їхнього існування, що означають ці речі та що лежить в основі космічних процесів.

Такі питання лежать лише в царині філософії: «Наука відкриває, описує факти. Філософія інтерпретує їх. Вона прагне заглянути в основи світу та розгадати його прихований сенс» [121, р. 41]. Так, запитання, котрі ставить наука та запитання, котрі ставить філософія, є рівноцінними, лише відповіді на обидва види питань можуть задовільнити людський розум. Б. П. Боун пише:

«На практиці, ми повинні бути позитивістами, проте з відчуттям всюдисущої таємниці, від якої все залежить і від якої все походить» [121, р. 41]. Це означає, що здоровий глузд може відповісти на певні питання. Так, автор наводить приклад зі столом: коли людину запитують про застосування дерев'яного стола. На це запитання легко відповісти в термінах досвіду, проте, коли далі починають задавати питання про матеріал, з якого стіл, то виявляються певні труднощі. Так, дерево складається з молекул та атомів, що доведено фізиками та хіміками. Проте далі ми стикаємось з більш незрозумілими поняттями, на кшталт сили, енергії, і приходимо до висновків, що це дерево складається з енергії. Відповідно до цього, проблема причинності породжує набагато більше питань, ніж очікувалось. Відповідно Б. П. Боун приходить до висновку, що проблеми науки та філософії не суперечать одні одним, а навпаки – вони взаємодоповнюються.

Практичне застосування категорій в теорії пізнання Б. П. Боуна носить чисто формальний характер. Як зазначає автор, для інтелектуальної зручності більшість людських концепцій не має речовинного відповідника, це процеси чи феномени, яким мозок дав назву. Так, наприклад, світло, тепло, електрика, магнетизм та безліч інших абстрактних іменників це ілюструють. Поняття досвід за Б. П. Боуном вміщує два досвіди: чуттєвий досвід зовнішнього світу та внутрішній досвід свідомого «Я». Сам об'єкт стає для людини об'єктом завдяки конструктивній діяльності її свідомості. Об'єкти відчуттів безпосередньо існують в часі та просторі, а далі, за Б. П. Боуном, мислення перетворює їх в «феномени, які існують лише для і завдяки інтелекту» [121, р. 111]. Спонтанна думка пояснюється Б. П. Боуном як знання, яким людина володіє без сумніву, наприклад, що речі існують в просторі та часі. І здоровий глузд не дозволяє критикувати таку думку, це очевидно з фізичними об'єктами.

Разом з тим, філософ наводить приклад з музичною симфонією, починаючи з питання «Чи існує вона в просторі та часі?». Відповідно, можна сказати, що симфонія звучить в межах певного простору (кімнати) та часу, і є слухачі, котрі чують музику. Реальні звукові хвилі та певні послідовності звуків

існують самі по собі і не обов'язково повинні схоплюватись свідомістю, і сама музика існує для композитора та слухачів. Проте, послідовність звукових хвиль стає музичною симфонією після схоплення її нашою свідомістю. Свідомість схоплює сукупність та послідовність звуків в симфонію. Ці погляди на сприйняття часу та на природу мелодії наводять на паралель з вченням Едмунда Гусерля (*Edmund Gustav Albrecht Husserl*, 1859–1938 pp.), який, говорячи про музику, зауважує, що коли в ній лунає новий звук, то попередній ще безслідно не зник. Інакше б ми були б не здатні розрізнити зв'язок між звуками, які слідують один за одним. Щомиті ми б чули тільки один дискретний звук або тишу між нотами, але ж, насправді, ми чуємо мелодію. Як зазначає німецький феноменолог: «Усе, що існує, існує завдяки тому, що воно прямує в нескінченність і занурюється в континуум відповідного минулого» [14, с. 311]. Послідовник Б. П. Боуна професор Бостонського університету (*Boston University*) Пітер Ентоні Берточчі (*Peter Anthony Bertocci*, 1910–1989 pp.), досліджуючи вчення американського персоналіста, підкреслює феноменологічні мотиви його ідеалізму. В статті «Борден Паркер Боун та його персоналістичний теїстичний ідеалізм» (*“Borden Parker Bowne and His Personalistic Theistic Idealism”*, 1979 p.) він зазначає: «Зрештою, Боун наполягає на феноменалістичному погляді. У доопрацьованому виданні, говорячи про людський рід та його взаємодію з тілом, він робить наступний висновок» [112, p. 205-227]. Для підтвердження цієї тези він дає цитату з «Метафізики» Боуна: «З цієї точки зору душа являє собою нескінченне, а тіло – це просто порядок або система явищ, пов'язаних з душею, які відтворюють риси загального феноменального порядку і також висловлюють порядок взаємодії з ментальним життям. Отже, він стає видимим вираженням особистості, засобом особистого спілкування, а також засобом контролю внутрішнього життя» [120, p. 368].

В релігії людина завжди шукала відповіді на питання, певний сенс, союз з невидимим і вічним. Філософ зазначає: «Ми знаємо, що таке матерія і речі, але що таке Бог і дух? Де вони?» [123, p. 2]. Релігійна думка, вважає Б. П. Боун, необхідно розвивається і ми живемо в Богові, рухаємося та існуємо. Теїсти та

атеїсти, на думку Б. П. Боуна, схожі в одному – вони є причиною поганої метафізики, коли вони зводять систему природи до онтологічної реальності в будь-якому випадку. Прогрес філософської критики показав природу в цьому сенсі лише ідолом догматичного мислення. Не існує онтологічної природи, існують тільки природні події, переконаний Б. П. Боун. Природна подія – це те, що відбувається за законами, або те, що ми можемо поєднати з іншими подіями відповідно до певних правил. Однак, цей порядок не має каузальності. У причинному розумінні він нічого не пояснює і, насправді, є тільки правилом, відповідно до якого і навіть поза межами якого діє певна сила. Щодо природного порядку, то тут Б. П. Боун задає два питання. Вони стосуються, по-перше, неоднорідності співіснування і послідовності, яка встановлює порядок; по-друге, основної причини і мети цього порядку. Залишається тільки те, що ми даємо нашим метафізикам логічну форму, тобто форму особистості.

Персоналізм, на думку Б. П. Боуна, можна вважати «єдиною метафізикою, що не губиться в абстракціях, які самі себе заперечують» [123, р. 35]. Позитивним в натуралізмі Б. П. Боун вважає те, що «ми всі можемо тепер бачити, як сильно ми зобов'язані йому: ми живемо в світі розсудливості, наші ж середньовічні предки жили в небезпеці та деструктивному світі, де відсутні знання законів природи» [123, р. 35]. Не потрібно намагатися зробити неможливе – поділити те, що є роботою Бога і те, що є природою, тому що немає такого поділу, вважає Б. П. Боун. Людина має достатньо ресурсів, щоб вивчити спосіб і зміст роботи Бога, яку ми і повинні називати природою, і в якій Бог є вічно іманентним. Оскільки Бог є абсолютним джерелом всього існування, то завдяки його мудрості та доброті існує весь Світ. На думку американського філософа, не може існувати ні натуралістичних, ні теологічних підстав для пояснення законів та змін природи. Тому що сама ідея того, що науковий опис природи може суперечити основним принципам теїзму, приводить до нерозуміння як природи, так і теїзму.

Критикуючи розуміння природи як певної опозиції, або як протилежності Богу, філософ зауважує: «Якщо для нас Бог є особистістю та моральною

істотою, і якщо ми розуміємо, що його вищою метою було створення людини також як особистості та моральної істоти, то в нас не буде апріорної ворожнечі до усвідомлення дива. Якщо ми віримо в Бога, в якому живемо, в якому розвиваємось та володієм власним існуванням, і якщо ми віримо, що можемо спілкуватись з ним у молитві та завдяки праведному життю, ми зможемо вбачати в ньому найбільш природню річ в світі» [123, р. 82]. Бог постає не надприродною особистістю, Він є самою природою. Отже, якщо Бог розчинений у природі, то погляди Б. П. Боуна тяжіють до пантеїзму. Втім, подібний висновок на перший погляд видається суперечливим, оскільки багато уваги у вченні американського філософа присвячено проблемам теїзму. Подібну проблематику помітив і дослідник Руфус Барроу молодший (*Rufus Burrow Jr.*) в своїй статті «Вклад Бордена П. Боуна в теїстичний фінітизм» (*“Borden P. Bowne’s Contribution to Theistic Finitism”*, 1997 р.), підкреслюючи притаманний поглядам мислителя теїстичний фінітизм: «Для початку я зазначу, що Боун ніде не визнає себе теїстичним фінітистом. Тому я не маю наміру робити його таким. Моя задача є більш скромною, тобто обґрунтувати подвійний тезу: 1) немає нічого властивого персоналістському теїзму Боуна, який обов’язково веде до теїстичного абсолютизму; і 2) є кілька аспектів його теїзму, які залишають відкритими двері для теїстичного фінітизму, над яким пізніше працював його учень Едгар Брайтман (1884–1953 рр.), а далі і його учні, Пітер Е. Берточчі (1910–1989 рр.) і Сильвестр Пол Шиллінг (1904–1994 рр.)» [130, р. 124]. Але разом з тим він підкреслює й іншу притаманну рису вченню американського філософа: «Боун не був абсолютистом в строгому гегелівському сенсі. Він бачив схожість між абсолютизмом та пантеїзмом. Він перейшов на бік неспроможності пантеїзму в будь-якій формі, хоча і бачив в ньому деяку правду. Він називає ідею того, “що Бог є у всьому” корисною, але повністю відкинув уявлення про те, що Бог є все» [130, р. 123]. Крім того, ідея Бога, яка вміщує у собі все, буквально руйнує індивідуальність, а це є фундаментальною рисою людини, і абсолютною необхідністю для ідеї свободи, на думку американського філософа.

Християнство, як зазначає Б. П. Боун, дало нам разом з одкровенням Бога, розуміння того, ким Він є і того, що Він означає для нас. Це вчення містить ідеї того, що Він зробив і робить для нас і того, чим є наші долі. В цих поглядах прослідковується важливість для філософа релігійного світогляду. Його вчення нерозривно пов'язане з християнською етикою та онтологією. Це християнське одкровення робить особистість людини вищим скарбом світу, який люди повинні зберігати. Ні наука, ні філософія, ні історична критика не можуть відібрати цього в людини. І сам Бог розглядається філософом як абсолютна особистість, яка є вищою природою. Тому Б. П. Боун вбачає необхідність об'єднання думки про божественну іманентність з думкою про науковий закон. Вся людська історія нерозривно пов'язана з історією особистісного начала кожної людини і тому Б. П. Боун пропонує ідею реалізації особистісного суспільства. Такі погляди американського мислителя дозволили його філософії посісти особливе місце в історії американської думки – його ідеї стали своєрідним синтезом об'єктивного ідеалізму, емпіризму та теології. Філософський спадок Б. П. Боуна активно досліджується американськими істориками філософії, які визнають його засновником американського персоналізму.

Продовжуючи дослідження американського ідеалізму, варто згадати унікальну та водночас видатну постать американського філософа Джорджа Голмса Говісона (*George Holmes Howison, 1834–1916 pp.*), засновника філософського факультету в Каліфорнійському Університеті (*University of California*) в Берклі (*Berkeley*). Дж. Г. Говісона вважають натхненником представників американському ідеалізму, а тому, відповідно до логіки викладу матеріалу, його ідеї мали би передувати філософським поглядам Джосая Ройса (*Josiah Royce, 1855–1916 pp.*), Бордена Паркера Боуна (*Borden Parker Bowne, 1847–1910 pp.*). Втім, плюралізм поглядів, їхня неоднозначність та багатогранність спонукають розглядати його вчення на тлі його послідовників.

Майбутній американський філософ народився 29 листопада 1834 року в окрузі Монтгомері (*Montgomery County*) в штаті Меріленд (*Maryland*). Його

батьки були пресвітеріанами, котрі виховували сина в дусі християнської доброчинності та всіляко сприяли освіті сина. Дж. Г. Говісон отримав класичну освіту в Марієттському коледжі (*Marietta College*), де вивчав стародавні мови, математику, філософію та богослов'я. Американські вчені Джордж Малкольм Страттон (*George Malcolm Stratton, 1865–1957 pp.*) та Джон Райт Бакхем (*John Wright Buckham, 1864–1945 pp.*), автори книги «Джордж Голмс Говісон, філософ і вчитель: добірка з його творів, з біографічним ескізом» (*“George Holmes Howison, Philosopher and Teacher: A Selection from His Writings, with a Biographical Sketch”*, 1934 p.) зазначають, що в цій академії у майбутнього філософа проявилась «любов до літератури та мов» [200, p. 34]. В цій книзі, окрім біографічних, містяться частини його головної праці «Межі еволюції та інші есеї» та ряд інших робіт на такі теми, як пантеїзм, детермінізм, свобода тощо.

У 1864 році Дж. Г. Говісон отримав запрошення на посаду професора в Вашингтонському Університеті в Сент-Луїсі (*Washington University in St. Louis*). Впродовж наступних років він викладає математику, механіку, астрономію, політичну економію та латину. Як зазначається в книзі «Справжній метафізичний клуб: філософи, їх дискусії та вибрані твори з 1870 по 1885 рік» (*“The Real Metaphysical Club: The Philosophers, Their Debates, and Selected Writings From 1870 to 1885”*, 2019 p.), саме у Сент-Луїсі Дж. Г. Говісон вступив до філософського товариства «клуб Канта», збори якого організовував американський філософ Вільям Торрі Гарріс (*William Torrey Harris, 1835–1909 pp.*), засновник першого філософського журналу в Америці «Журнал спекулятивної філософії» (*“Journal of Speculative Philosophy”*) [382, XXII]. До «клубу Канта» в свій час також долучилися засновник американського трансценденталізму Ральф Волдо Емерсон (*Ralph Waldo Emerson, 1803–1882 pp.*) та філософ Амос Бронсон Олкотт (*Amos Bronson Alcott, 1799–1888 pp.*). Саме там відбулося його знайомство з книгами німецьких ідеалістів, особливо з роботою Г. В. Ф. Гегеля «Феноменологія духу» (*“Phänomenologie des Geistes”*, 1807 p.). Ця робота Г. В. Ф. Гегеля являє собою першу частину «Системи наук»

(“*Systems der Wissenschaft*”). В англомовній традиції співіснують два варіанти перекладу назви: «*The Phenomenology of Spirit*» та «*The Phenomenology of Mind*». [212; 213].

У 1872 році Дж. Г. Говісон отримав запрошення до Массачусетського технологічного інституту (*Massachusetts Institute of Technology, MIT*) на посаду професора логіки та філософії науки. Мислитель був учасником філософського клубу, організованого філософом Томасом Девідсоном (*Thomas Davidson, 1840–1900 р.*), до якого також входили Вільям Джеймс (*William James, 1842–1910 рр.*) та Б. П. Боун. На відміну від молодших колег Дж. Г. Говісон пізніше вирушив до Європи для стажування. Якщо Б. П. Боун стажувався у 1873–1874 рр., а Дж. Ройс – 1875–1876, то Дж. Г. Говісон – лише у 1881–1882 рр. Він навчався в Берлінському університеті, де вивчав філософії І. Канта та Г. В. Ф. Гегеля. Повернувшись до США, Дж. Г. Говісон працює в Каліфорнійському університеті та активно співпрацює з провідними філософами свого часу [260].

У 1901 році, Дж. Г. Говісон опублікував свій найвизначніший твір «Межі еволюції та інші есеї, що ілюструють метафізичну теорію особистісного ідеалізму» (“*The Limits of Evolution, and Other Essays, Illustrating the Metaphysical Theory of Personal Idealism*”, 1901 р.). Свою назву збірка отримала на честь першого есею, який автор назвав «Межі Еволюції», і який поєднувався з шістьма іншими есеями мислителя: «Сучасна наука і пантеїзм» (“*Modern Science and Pantheism*”), «Пізня німецька філософія» (“*Later German Philosophy*”), «Арт-принцип представлений в поезії» (“*The Art-principle as Represented in Poetry*”), «Правильне ставлення розуму до релігії» (“*The Right Relation of Reason to Religion*”), «Безсмертя людини: його позитивний аргумент» (“*Human Immortality: Its Positive Argument*”) та «Гармонія детермінізму і свободи» (“*The Harmony of Determinism and Freedom*”). На межі століть у 1900 та 1901 роках в світі вийшли друком видатні філософські тексти, такі як «Логічні дослідження» (“*Logische Untersuchungen*”, 1900, 1901 рр.) Едмунда Гусерля (*Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859–1938 рр.*), «Тлумачення сновидінь» (“*Die Traumdeutung*”, 1900 р.) Зигмунда Фрейда (*Sigmund Freud,*

1856–1939 pp.), «Трансцендентальний та феноменологічний метод» (“*Die transzendente und die psychologische Methode*”, 1900 p.) Макса Шелера (*Max Scheler*, 1874–1928 pp.), але вершиною цього осьового часу був «Перший міжнародний філософський конгрес» в Парижі, який знаменував собою всесвітній інтерес до філософії.

Разом всі ці есеї ілюструють метафізичну теорію, яку філософ називає «особистісним ідеалізмом». Вказана теорія, як зазначає філософ: «...узгоджується з Кантом, частково базується на Барклі, у двох головних питаннях: вона зберігає апіорний характер зв'язків елементів в людській свідомості, отже, зміщує центр в природі з Божественного розуму на людський...» [226, XIX]. Під людським розумом філософ розуміє всі індивідуальні розуми, окрім розуму Бога. У такий спосіб філософ намагається за допомогою філософії І. Канта подолати теоцентричний ідеалізм Барклі, який спирається на емпіризм. На думку Дж. Г. Говісона, абсолютний ідеалізм Г. В. Ф. Гегеля та його послідовників має спільну точку дотику з еволюціонізмом в їх концепціях «Єдиного», адже еволюціонізм також розглядає світовий еволюційний процес як єдине ціле. При цьому, як зазначає філософ, є лише одна істотна відмінність між ними і вона полягає в тому, що еволюціонізм говорить про «Єдине Непізнавання», а ідеалізм говорить про «Єдиний Розум або Єдиний Абсолютний Досвід». Втім, філософ на сторінках своєї праці висловлює протест проти всеохоплюючого монізму, який вважає фатальним для моральної свободи. Ідеалістичний монізм, на думку Дж. Г. Говісона, дійсно, є реальним прогресом в філософії, проте він несумісний з ідеєю людської особистості. Філософ критикує ідеалістичний монізм за те, що він безпосередньо знищує свободу волі особистості перед особистістю Бога: «Ідеалістичний монізм, хоча він і є справжнім філософським досягненням в порівнянні з іншим монізмом, в кінцевому підсумку несумісний з особистістю. Завдяки своєму детермінізму він безпосередньо анулює моральну свободу дій і особисту свободу у всіх свідомих істот, крім у так званого Бога» [226, X]. Відповідно, Дж. Г. Говісон ставить собі за мету

продемонструвати ідеалістичну систему, яка повинна мати саме особистісний характер. Чимало дослідників головним філософським надбанням Дж. Г. Говісона називає те, що замість монізму він, насправді, запропонував концепцію плюралізму. Як зазначає американський ідеаліст, плюралізм розумів як явище стає в основі вічного світу.

Наслідуючи Дж. Ройса і його філософські погляди на природу Бога, філософ Дж. Г. Говісон пояснює власну ідею, яка стверджує, що розуми складають так зване «Місто Бога» (*"City of God"*), в якому всі члени мають рівне право належати загальній меті здійснення їхнього раціонального ідеалу. За цей образ він вдячний стоїчній філософії. Якщо Бог виступає своєрідним гарантом існування союзу розумів, то Він панує над ними, але без використання влади, подібно до ідей деїзму. На думку філософа, індивідуальні розуми не мають походження як такого, вони просто є і разом складають вічний порядок. Різниця між ними лише в їх відношенні до Бога, адже існують вони тільки в ньому. Завдяки діяльності Бога вони є джерелом природних законів, яким вони самі не підкоряються і творять все часове та просторове. Таким чином пуританське «Місто на пагорбі» трансформувалося у теоритичний конструкт «Міста Бога», вже не як єдність божих рабів, а як особистостей.

Суть плюралізму Дж. Г. Говісона полягає в союзі вільних вічних розумів, який філософ називає справжнім та нерухомих «Світом духів» (*"World of Spirits"*). Еволюційним процесом, як зазначає філософ, потрібно вважати постійні якісні зміни, метою яких є прагнення до загального ідеального. Ідеальні сутності світу духів, на думку мислителя, не можуть бути ні продуктом еволюції, ні суб'єктом еволюційного процесу. Разом з тим в цьому світі кожен окремий розум має вічну реальність, яка не змінюється та не знищується. Мислитель стверджує, що еволюційна теорія пояснює походження видів біологічного життя, проте вона не здатна подолати прірву між неорганічним та органічним, фізіологічним та логічним. Саме Бог постає у поглядах Дж. Г. Говісона, як сукупність розумів, як моральна дієва сила, що їх поєднує: «Бог є ідеальною Свідомістю» [226, р. 11-25].

В одному з розділів книги «Поняття Бога» (*“The Conception of God: A philosophical discussion concerning the nature of the divine idea as a demonstrable reality”*, 1897 р.), яка стала філософською дискусією, Дж. Г. Говісон полемізує з Дж. Ройсом, Дж. ле Контом та С. Мезесом, написав: «Я ... можу сказати, що мої шановані колеги в своїй загальноприйнятій концепції, на мою думку, всі “згрішили і позбавлені слави Божої”» [331, р. 89]. Зазначена цитата з Послання римлянам апостола Павла свідчить про критику філософів за те, що вони «не дали завершеного визначення Ідеалу Розуму» [331, р. 89]. Втім, Дж. Г. Говісон погоджується, що саме цей Ідеал і є тим мірилом, завдяки якому можна дати визначення того, чим є дійсність. Філософ погоджується як з Дж. Ройсом, так і з Г. В. Ф. Гегелем, що дійсність повинна визначатись Ідеалом Розуму, що все дійсне розумне, все розумне дійсне. Цитата з'явилася як перефразування окремого положення в роботі Г. В. Ф. Гегеля «Основи філософії права» (*“Grundlinien der Philosophie des Rechts”*, 1820 р.). Американський ідеаліст заявляє, що концепція Бога викладена з такою зрозумілою повнотою професором Дж. Ройсом, а також прийнята професором Сіднеєм Мезесом (*Sidney Edward Mezes*, 1863–1931 рр.) та доктором Джозефом Ле Конте (*Joseph Le Conte*, 1823–1901 рр.) у своєму фундаментальному аспекті не досягає раціонального Ідеалу.

Плюралізм Дж. Г. Говісона став вагомим внеском у філософську думку Сполучених Штатів. Філософ розробив поняття персоналістського ідеалізму, яке простягалось до самого Бога, який більше не був остаточною інстанцією, не єдиним правителем і творцем всесвіту, але Абсолютом у вічних відносинах з іншими вічними особистостями. Подібні ідеї не сприяли пошуку учнів, оскільки вони видавалися колегам американського ідеаліста досить єретичними або атеїстичними. Філософ рішуче заперечував це: «Давайте почнемо з того, що продемонструємо, що наш безкомпромісний плюралізм, наша система дієвих та вічних особистостей не є атеїстичною, вона вимагає Бога» [226, р. 351]. На думку дослідників, Дж. Г. Говісон був одним з найвидатніших філософських вчителів свого часу. Сам Дж. Г. Говісон вважав, що відкрив велику істину і

проповідував її. Про це, як і про інше недарма зазначив Ральф Тайлер Флевеллінг (*Ralph Tyler Flewelling*, 1871–1960 pp.) в своїй статті «Джордж Голмс Говісон: Пророк свободи» (*“George Holmes Howison: Prophet of Freedom”*, 1957 p.): «Філософія зазнала невдачі, оскільки людина не помістила себе до вищої реальності і загубила інтерес до власного існування» [183, p. 5]. Повернути інтерес філософії до людини, на думку Р. Т. Флевеллінга, вдалося пророку свободи американському ідеалісту Дж. Г. Говісону. Долю філософського вчення персоналіста влучно визначив дослідник Джеймс Маклахлан (*James McLachlan*) в статті «Джордж Голмс Говісон: “Місто Бога” та персоналістичний ідеалізм» (*“George Holmes Howison: “The City of God” and Personal Idealism”*, 2006 p.): «Як аналітична філософія на певний час поховала ідеалізм в Америці, так і Говісон зник; але як інтерес до Ройса відродився, так відродився і інтерес до Говісона та їхніх дебатів» [269, p. 225].

З одного боку інтерес до шотландського реалізму поступово спадав, з іншого – захоплення американським трансценденталізмом вплинуло на літературу XIX ст., викликало зацікавлення європейською філософією. Поступово Європа переставала бути чимось ворожим, чужим, таким, що переселенці давно полишили у минулому. Відлуння війни за незалежність поступово стихало, американські студенти почали навчатися в престижних німецьких університетах, кількість яких стрімко зростала впродовж 1820-1850 років. Переважно до Європи на навчання їхали ті, хто отримав середню освіту в Америці, та мали кошти на продовження навчання. Першими представниками німецької думки в Америці були Лоуренс Персеус Гікок (*Laurens Perseus Hickok*, 1798–1888 pp.), Джеймс Марш (*James Marsh*, 1794–1842 pp.) і Фрідріх Август Раух (*Frederick Augustus Rauch*, 1806–1841 pp.). Після Громадянської війни загрози наукової еволюції та матеріалістичної психології спонукали багатьох учених до вивчення робіт німецьких ідеалістів І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля тощо. Переважно це знайомство було спробою захиститися від неприйнятних ідей еволюціонізму чи матеріалізму за стінами близького ідеалізму (суб’єктивного, об’єктивного чи абсолютного).

Автор книг «Раціональна психологія» (*“Rational Psychology”*, 1849 р.), «Система моральної науки» (*“System of Moral Science”*, 1853 р.), «Емпірична психологія» (*“Empirical Psychology”*, 1854 р.), «Раціональна космологія» (*“Rational Cosmology”*, 1858 р.) дослідник Л. П. Гікок був переконаний у тому, що емпіричні та раціональні науки не суперечать одна одній: для перших характерне експериментальне дослідження, то для другої – можливість розумом сягнути божих істин. Інколи його називають першим системним філософом в історії американської філософської думки. Його ідейний колега Дж. Марш залишив велику спадщину книг, серед яких вирізняються «Погляди письменників старої Англії на практичну теологію» (*“Selections from the Old English Writers on Practical Theology”*, 1830 р.) та переклади з німецької класичних авторів, таких, як Йоганн-Готфрід Гердер (*Johann Gottfried Herder*, 1744–1803 рр.), який відомий українському читачеві висловлюваннями про Україну. У «Щоденнику моєї подорожі у 1769 році» (*“Journal meiner Reise im Jahre 1769”*) Й.-Г. Гердер припускає величне майбутнє Україні: «Україна стане колись новою Грецією...» (ориг. “Die Ukraine wird ein neues Griechenland werden...”). Деяке роз’яснення щодо філософії Дж. Марша дає американський філософ Джон Дьюї (*John Dewey*, 1859–1952 рр.), який називає філософію попередника романтичною: «Називаючи роботи Джеймса Марша романтичними, важливо, щоб ми оцінили зміст, в якому використовується слово “романтичний”. Слова змінюють свій сенс і сьогодні така назва може здатися зневажливою, оскільки реалізм в тій чи іншій формі є домінуючим сьогодні. Сенс, який раніше був притаманний цьому слову, був іншим, антонімом «романтичному», не був «реалістичний», а скоріше класичний. Це слово використовувалося для позначення того, що сприймалося як сучасний дух на відміну від давнини, як, наприклад, дух Тевтонської та протестантської Півночі відрізнявся від духу латинського й католицького півдня» [154, р. 131].

Біля витоків американського ідеалізму стояв пруський емігрант Генрі Конрад Брокмайер (*Henry Conrad Brokmeyer*, 1828–1906 рр.), який, завдячуючи Фредеріку Гері Геджу (*Frederic Henry Hedge*, 1805–1890 рр.), захопився

німецьким ідеалізмом свого часу та разом з Вільямом Торрі Гаррісом (*William Torrey Harris*, 1835–1909 pp.) ініціював рух Сент-Луїського гегельянства (*St. Louis Hegelian movement*). Саме йому історія американської філософії завдячує першими перекладами робіт Г. В. Ф. Гегеля. Разом з Томасом Девідсом (*Thomas Davidson*, 1840–1900 pp.), Джорджем Голмсом Говісоном (*George Holmes Howison*, 1834–1916 pp.), Адольфом Ернстом Креггером (*Adolph Ernst Kroeger*, 1837–1882 pp.) та Дентоном Жаком Снайдером (*Denton Jaques Snider*, 1841–1925 pp.) дослідник В. Т. Гарріс видавав «Журнал спекулятивної філософії» (*“Journal of Speculative Philosophy”*), який став підґрунтям нових філософських ідей. Як відомо, А. Е. Креггер, син емігранта, прекрасно знав німецьку мову, а його пристрасть до філософії відкрила в ньому талант перекладача. Переклади робіт Готфріда Вільгельма Лейбніца (*Gottfried Wilhelm Leibniz*, 1646–1716 pp.), І. Канта, Й. Г. Фіхте та численні статті наблизили американського читача до німецької літератури та філософії.

Гегельянець Чарльз Керролл Еверетт (*Charles Carroll Everett*, 1829–1900 pp.) працював професором теології в Гарвардському університеті, а також очолював теологічний факультет. Його авторству належать роботи: «Наука мислення» (*“The Science of Thought”*, 1869 p.), «Релігії до християнства» (*“Religions before Christianity”*, 1883 p.), «Науковчення Фіхте» (*“Fichte’s Science of Knowledge”*, 1884 p.), «Етика для молоді» (*“Ethics for Young People”*, 1891 p.). Організатором літньої школи філософії у Нью Йорку (*New York*) був філософ Томас Девідсон (*Thomas Davidson*, 1840–1900 p.), який так само був членом Сент-Луїської школи гегельянства. Інший представник американського ідеалізму, професор філософії в університеті Джонса Гопкінса (*Johns Hopkins University*) Джордж Сильвестр Морріс (*George Sylvester Morris*, 1840–1889 pp.) в свій час познайомив з гегельянством Дж. Дьюї. Його авторству належать роботи: «Британська думка та мислителі» (*“British Thought and Thinkers”*, 1880 p.), «Філософія та християнство» (*“Philosophy and Christianity”*, 1883 p.), «Кантівська критика чистого розуму» (*“Kant’s Kritik of Pure Reason”*, 1886 p.), «Гегелівська філософія держави» (*“Hegel’s Philosophy of the State”*, 1889 p.).

Варто згадати нащадка Вільяма Бредфорда (*William Bradford*, 1590–1657 pp.) професора Єльського університету (*Yale University*) Джорджа Трамбулла Ладда (*George Trumbull Ladd*, 1842–1921 pp.), автора робіт: «Елементи фізіологічної психології» (*“Elements of Physiological Psychology”*, 1887 p.), «Психологія, опис та пояснення» (*“Psychology, Descriptive and Explanatory”*, 1894 p.), «Філософія розуму» (*“Philosophy of Mind”*, 1895 p.), «Свідомість та еволюція» (*“Consciousness and Evolution”*, 1896 p.), «Філософія пізнання» (*“Philosophy of Knowledge”*, 1897 p.). Як зазначає дослідник Юджин Самнер Міллс (*Eugene Sumner Mills*): «Ладд був не лише філософом ідеалістом, але й філософом, який досяг успіхів у психології» [286, p. 162].

Один з найвпливовіших представників американського ідеалізму Джон Вотсон (*John Watson*, 1847–1939 pp.) працював в Королівському університеті в Онтаріо (*Queen’s University in Ontario*), Канада. Він був своєрідним канадським Дж. Ройсом, а разом вони заклали основи північноамериканського ідеалізму. Йому належать книги: «Кант та його англійські критики» (*“Kant and His English Critics”*, 1881 p.), «Трансцендентальний ідеалізм Шеллінга» (*“Schelling’s Transcendental Idealism”*, 1882 p.), «Конт, Мілль і Спенсер» (*“Comte, Mill and Spencer”*, 1895 p.), «Християнство та ідеалізм» (*“Christianity and Idealism”*, 1897 p.), «Філософські основи релігії» (*“The Philosophical Basis of Religion”*, 1907 p.), «Пояснення філософії Канта» (*“The Philosophy Of Kant Explained”*, 1908 p.).

Завдяки першому президенту Американської філософської асоціації (*American Philosophical Association*) Джеймсу Едвіну Крейтону (*James Edwin Creighton*, 1861–1924), Джеймсу Сіту (*James Seth*, 1860–1925 pp.) й Джейкобу Гулду Шурману (*Jacob Gould Schurman*, 1854–1942 pp.) було засновано науковий журнал *“Philosophical Review”* у 1892 році. Окрім цього Дж. Е. Крейтон написав «Вступ до логіки» (*“An Introductory Logic”*, 1898 p.), «Дослідження спекулятивної філософії» (*“Studies in Speculative Philosophy”*, 1925 p.). Інший президент Американської філософської асоціації, вона ж президент Американської психологічної асоціації (*American Psychological*

Association) – Мері Вітон Калкінс (*Mary Whiton Calkins*, 1863–1930 pp.) написала «Вступ до психології» (*An Introduction to Psychology*, 1916 p.), «Постійні проблеми філософії» (*The Persistent Problems of Philosophy*, 1925 p.). Спроби поєднання прагматизму В. Джеймса та ідеалізму Дж. Ройса належали професору Джону Елофу Бодіну (*John Elof Boodin*, 1869–1950 pp.), який здійснив ці спроби в роботах: «Час та реальність» (*Time and Reality*, 1904 p.), «Істина та реальність» (*Truth and Reality*, 1911 p.), «Космічна еволюція» (*Cosmic Evolution*, 1925), «Три тлумачення Всесвіту» (*Three Interpretations of the Universe*, 1934 p.), «Бог» (*God*, 1934 p.), «Релігія завтрашнього дня» (*The Religion of Tomorrow*, 1943 p.).

Персоналісти відзначилися роботами, присвяченими дослідженню особистості людини: Едгар Шеффілд Брайтман (*Edgar Sheffield Brightman*, 1884–1953 pp.) з його книгами «Чи є Бог особистістю» (*Is God a Person?*, 1932 p.), «Особистості та цінності» (*Persons and Values*, 1952 p.), «Особистість та реальність» (*Person and Reality*, 1958 p.); Ральф Тайлер Флевелінг (*Ralph Tyler Flewelling*, 1871–1960 pp.) та його робота «Персоналізм та проблеми філософії» (*Personalism and the Problems of Philosophy*, 1915 p.); Пітер Ентоні Бертоці (*Peter Anthony Bertocci*, 1910–1989 pp.) з роботами «Свобода волі, відповідальність та благодать» (*Free Will, Responsibility, and Grace*, 1957 p.), «Бог є особистістю» (*The Person God Is*, 1970 p.).

Окремої уваги заслуговують праці Вільяма Ернеста Гокінга (*William Ernest Hocking*, 1873–1966 pp.): «Значення Бога в людському досвіді» (*The Meaning of God in Human Experience*, 1912 p.), «Людська природа та її перетворення» (*Human Nature and Its Remaking*, 1923 p.), «Наука та ідея Бога» (*Science and the Idea of God*, 1944 p.), «Цивілізація майбутнього світу» (*The Coming World Civilization*, 1956 p.); Альберта Корнеліуса Кнудсона (*Albert Cornelius Knudson*, 1873–1954 pp.): «Сучасні тенденції в релігійній думці» (*Present Tendencies in Religious Thought*, 1924 p.), «Філософія персоналізму» (*The Philosophy of Personalism*, 1927 p.), «Вчення про Бога» (*The Doctrine of God*,

1930 p.), «Принципи християнської етики» (“*The Principles of Christian Ethics*”, 1943 p.), «Філософія війни та миру» (“*The Philosophy of War and Peace*”, 1947 p.); Густава Ваттса Каннінгема (*Gustavus Watts Cunningham*, 1881–1968 pp.): «Думка та реальність в системі Гегеля» (“*Thought and Reality in Hegel’s System*”, 1910 p.), «Ідеалістичний аргумент у сучасній англійській та американській філософії» (“*The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*”, 1933 p.). А також необхідно згадати Волтера Джорджа Мюелдера (*Walter George Muelder*, 1907–2004 pp.), його авторству належать книги: «Релігія та економічна відповідальність» (“*Religion and Economic Responsibility*”, 1953 p.), «Ідея відповідального суспільства» (“*The Idea of the Responsible Society*”, 1955 p.), «Моральні закони та етика християнського суспільства» (“*Moral Laws and Christian Society Ethics*”, 1966 p.).

Висновки до Розділу 4

Філософська думка американського трансценденталізму в дослідженні представлена основними видатними постатями, такими як Ральф Волдо Емерсон (*Ralph Waldo Emerson*, 1803–1882 pp.), Генрі Девід Торо (*Henry David Thoreau*, 1817–1862 pp.) та поет Волт Вітмен (*Walter Whitman*, 1819–1892 pp.) як така, що поступово трансформувалася з інтелектуального клубу до академічної традиції. Починаючи зі сміливих ремінісценцій європейського ідеалізму, згодом трансценденталізму, американські філософи поступово вдосконалили власне розуміння трансцендентальної проблематики.

Своєрідною квінтесенцією американського ідеалізму стала плеяда видатних філософів, основні погляди яких розкрито у цьому дослідженні. Як висновок, варто ще раз підкреслити деякі нюанси. Професор Джордж Голмс Говісон (*George Holmes Howison*, 1834–1916 pp.) захищав позиції теїстичного ідеалізму та персоналізму, про що йдеться в його головному творі «Межі еволюції» (*“The Limits of Evolution”*, 1901 p.). Його послідовник, засновник Бостонського персоналізму Борден Паркер Боун (*Borden Parker Bowne*, 1847–1910 pp.) критикував позитивізм та натуралізм та стояв на позиціях трансцендентального емпіризму. В своїх роботах «Метафізика» (*“Metaphysics”*, 1882 p.), «Філософія теїзму» (*“Philosophy of Theism”*, 1887 p.), «Принципи етики» (*“Principles of Ethics”*, 1892 p.), «Іманентність Бога» (*“Immanence of God”*, 1905 p.), «Персоналізм» (*“Personalism”*, 1909 p.) наслідує одночасно І. Канта та Дж. Барклі. Ймовірно, кульмінацією американської ідеалістичної думки можна вважати філософію професора Джосая Ройса (*Josiah Royce*, 1855–1916 pp.). В своїх роботах: «Релігійний аспект філософії» (*“The Religious Aspect of Philosophy”*, 1885 p.), «Дух сучасної філософії» (*“The Spirit of Modern Philosophy”*, 1892 p.), «Поняття Бога» (*“The Conception of God”*, 1897 p.), «Дослідження Добра і Зла» (*“Studies of Good and Evil”*, 1898 p.), «Філософія відданості» (*“The Philosophy of Loyalty”*, 1908 p.) та «Світ та індивідуальність» (*“The World and the Individual”*, 1900 p.) американський філософ досліджує

абсолютний ідеалізм, втім, людина залишається для нього в центрі філософування.

Для американських філософів союз ідеалізму з християнством був комфортним, як самі вони зазначають. Ідеалізм панував у ранній американській філософії у період з 1880 по 1920 роки. А у ХХ столітті майже забыті ідеї ідеалізму та персоналізму були заново відкриті деякими прагматистами та феноменологами. Золота доба історії американської філософії розпочинається після ранньої американської філософії, а прагматизм виникає як своєрідна критика абсолютного ідеалізму, який панував не лише в Америці, а й в Англії. Критикуючи попередню філософію через відірваність від життя та побудову абстрактних конструкцій, прагматизм пропонує новий поворот в філософії – від розмислів про сутність буття до вирішень буттєвих проблем.

Висновки

Для ранньої американської філософії характерною рисою є наявність коливань між вірою та розумом, між метафізикою та натуралізмом тощо. Так, наприклад в умовах теократії та ригоризму з'являються ідеї вільнодумства та секуляризму, в умовах просвітницьких ідеалів та проголошення ери раціональності виникає ірраціоналізм, повчальні тексти богословів заміщуються логічними трактатами дійств, а ті в свою чергу натхненною метафізичною літературою романтизму, на зміну якій приходять наукові роботи в сучасному розумінні. Разом з цим можливість співіснування різних за напрямками, за змістом та значенням філософій у різні епохи визначається уявленням американців про свободу. Свобода для американських філософів, вчених, політиків, суспільних діячів та громадян з часів заснування перших колоній реалізувалася у можливості альтернативної думки. Співіснування альтернатив є свідченням реалізації свободи та вільнодумства.

Питання щодо самобутності американської філософії пов'язується з проблемою впливу ідей Старого світу на Новий світ. З початку заснування перших колоній в Новому світі європейські філософи брали активну участь у формуванні інтелектуальної культури перших поселенців. Прикладом цього можуть слугувати поради Ф. Бейкона щодо побудови нових колоній, особливо першої англійської колонії Вірджинії. Філософ був популярним серед читачів колоній, відомо, що його есеї були одними з перших філософських творів, надрукованих в Новій Англії. Окремі періоди зацікавлення європейським ідеалізмом проявилися у пошуках власної філософської ідентичності.

Вихідна інтенція пуританського світогляду та пуританської філософії полягає в абсолютизації ролі Бога, а особлива увага приділена двом співвідношенням: Бог – людина, Бог – держава. Філософія доби колоніального періоду характеризувалася релігійним забарвленням: саме поняття «філософія» визначалося як мистецтво тлумачити Святе Письмо або вживалося як синонім до слова освіченість. З часів заснування перших колоній в Новій Англії

освіченість визначалася як одна з рис нового життя пілігримів. Як зазначав філософ С. Б. Кримський (1930–2010 рр.): «Філософія завжди була джерелом віковічних запитань людською духу щодо смислу абсолютного, сенсу життя та смерті, таємниці людської самості та людської іпостасі Бога, секретів розчаклування світу та розгадки кодів історії» [31, с. 3]. Так, наприклад, Джон Вінтроп (*John Winthrop*, 1588–1649 рр.), який відстоював релігійний ригоризм, розвив ідею «Міста на пагорбі» як ідеалу майбутньої держави, визнавав примат суспільного життя над особистим, в свій час полемізував з Роджером Вільямсом (*Roger Williams*, 1603–1683 рр.), який відстоював ідею свободи віросповідання, секуляризму та виявляв зацікавлення до мови та культури корінного населення і якого Дж. Вінтроп вигнав з колонії за ідейні розбіжності. В свій час Р. Вільямс вступив в полеміку з Джоном Коттоном (*John Cotton*, 1584/1585–1652 рр.), опублікувавши трактати з відповідями і критикою один одному. Вільям Пенн (*William Penn*, 1644–1718 рр.) залишив багато трактатів та памфлетів присвячених релігійній критиці, практичній філософії та повчанням, ставши в свій час духовним батьком молодого нації. В цей період закладаються основи ідеї американської винятковості. Для пуританської філософії основними характерними ідеями є ствердження того, що Бог є Всемогутнім, Він є прихованим від розуму Творцем світу та визначає всі явища світу. Своєрідним піком пуританської філософії став період Великого Пробудження, який проявився в творчості першого професійного філософа Америки Семюеля Джонсона (*Samuel Johnson*, 1696–1772 рр.) та його послідовника Джонатана Едвардса (*Jonathan Edwards*, 1703–1758 рр.). Їхні філософські погляди формувалися в умовах пуританського світогляду з інтересом до європейської філософії. Взаємний вплив С. Джонсона та Джорджа Барклі (*George Berkeley*, 1685–1753 рр.) сприяв розвитку емпіризму та основ ідеалізму, також американський вчений розробив власну схему філософського знання. В свою чергу Дж. Едвардс увійшов в історію Сполучених Штатів Америки як видатний проповідник, але в історію американської філософії – як філософ емпіризму та релігійний філософ. Втім, поступово предмет філософських спекуляцій

змінився від релігійних мотивів до суспільно-політичних, що вплинуло на всі сфери життя колоністів.

У філософії доби Просвітництва, де у теологічних питаннях монотеїзм стикається з деїзмом, а у гносеологічних розум Бога – з розумом людини, основною тематикою стає співіснування причинно-наслідкових зв'язків та свободи, подекуди з ухилом в бік детермінізму, адаптація емпіризму та проблема розуму як головного інструмента пізнання людини. Традиційно політологи та філософи звертають увагу на суспільно-політичні ідеї інтелектуалів за часів боротьби за незалежність, а сама ідея незалежності колоній визначається ключовою ідеєю епохи. Декларація незалежності Сполучених Штатів Америки, підписана у 1776 році, найважливіший документ в історії Сполучених Штатів, окреслила важливі питання необхідних самостійності та безумовних прав людини на життя, свободу та щастя. Зміна філософського акценту прослідковується в тому, що, якщо Дж. Едвардс досліджував питання свободи волі, то духовний батько нації Бенджамін Франклін (*Benjamin Franklin*, 1706–1790 pp.) – невід'ємні права особистості. Американські Просвітники були переважно суспільно-політичними діячами, а носіями філософського знання стали памфлети, статті, листи та державні політичні документи. Відомо, що Б. Франклін працював над текстом Декларації, входячи до комітету п'яти колоній від Пенсильванії, іншими членами комітету були Роджер Шерман (*Roger Sherman*, 1721–1793 pp.) від Коннектикуту, Роберт Лівінгстон (*Robert R. Livingston*, 1746–1813 pp.) від Нью Йорку, Джон Адамс (*John Adams*, 1735–1826 pp.) від Массачусетса та Томас Джефферсон (*Thomas Jefferson*, 1743–1826 pp.) від Вірджинії. Останній досліджував питання свободи віросповідання та етики. Характерними рисами американського просвітництва були тісний зв'язок політичної думки та суспільно-політичної діяльності, що свідчило про близькість теорії і практики. У 1743 році відкривається «Американське філософське товариство» (*“American Philosophical Society”*) на чолі з Б. Франкліном, метою якого став розвиток філософського знання про природу речей. В епоху розуму переосмислюється

релігія, критиці піддаються християнська міфологія, особливу роль в чому відіграв мислитель Томас Пейн (*Thomas Paine*, 1737–1809 pp.), який написав трактат «Епоха розуму» (*“The Age of Reason”*, 1794 p.), в якому пропагував ідеї деїзму, віри в людський розум та критикував церковний інститут.

Американські Просвітники вплинули на розвиток етичного вчення, розвиваючи ідеї іманентної моральності. Вони стверджували, що мораль може занепадати в людині, що мораль є явищем соціальним, а тому її можна і треба виховувати, треба вчити моралі. На такій основі розвинули вчення про ідеальний суспільний устрій щасливих людей: служіння людям і є справжньою молитвою. І хоча погляди на релігію відрізнялися, спільними рисами було визначення християнської етики кращою з існуючих та, будучи деїстами, ставили під сумнів ідеї християнства та релігії. Платонівський ідеалізм пуритан поступово був заміщений зацікавленням матерією, законами та силами природи: душа, почала усвідомлюватися як матеріальна, а думка – як властивість тіла. Резюмуючи, можна зазначити, що філософія доби американського Просвітництва рухалася двома магістралями: суспільно-політичні та натурфілософські ідеї.

Американський романтизм виник як своєрідна реакція на суспільно-політичні та соціокультурні умови XVIII–XIX ст. В результаті війни постала потреба переосмислення ролі та значення людини в історії, пошуку її місця в світі та сенсу життя. Зміна акценту, збільшення уваги до внутрішнього світу людини на відміну від інтересів соціуму чи держави, посилили романтичний дуалізм реального недосконалого світу й світу внутрішнього, суб'єктивного, сповненого переживань та фантазій. Це уможливило зацікавлення фольклором. А культ розуму доби Просвітництва змінився на культ природи – своєрідний рух від раціональної дійсності до ірраціонального світу. Це спричинило пошуки ідей не лише в трактатах філософів, але й в міфах, легендах, які були сповнені народної мудрості та засновків національної традиції філософування. В природі філософи побачили красу та категорію «величного», котра й стала центральною для романтизму. Ральф Волдо Емерсон, автор поетичного маніфесту «Природа»

(“*Nature*”, 1836 р.), засновник філософсько-поетичної течії американського трансценденталізму, досліджуючи поняття краси, добра, природи, застосовує трансцендентальну методологію у власному розумінні. Вважаючи весь світ, всю природу сукупністю ідей, він зазначає, що його філософські погляди ідеалістичні і що матеріаліст здатен стати ідеалістом, але ідеаліст ніколи не стане матеріалістом. Такі роздуми філософ публікує в своєму програмному тексті американського трансценденталізму «Трансценденталіст» (“*Transcendentalist*”, 1841 р.).

Самоцінність духовного та творчого життя особистості вивільнила свободолюбиві бунтарські пристрасті, а цивілізація, на думку трансценденталістів, продемонструвала свою неспроможність. Послідовник Р. В. Емерсона письменник Генрі Девід Торо (*Henry David Thoreau*, 1817–1862 рр.) став відомим філософом усамітнення, який оспівував природу, її велич, мудрість та красу. А природу людини оспівував інший представник трансценденталізму поет Волт Вітмен (*Walter Whitman*, 1819–1892 рр.), який у часи панування духовного символізму та глибинних розмислів запропонував прямолінійність, захоплення почуттями, тілесним, матеріальним. У той самий час поет звеличує людський розум та людський дух.

Характерною рисою американського трансценденталізму став аболіціонізм, представники якого відстоювали заборону рабовласництва, боролися за права жінок та представників інших вірувань. Адже важливою його рисою був індивідуалізм – уявлення про неподільну індивідуальну свободу в межах законів. Американський трансценденталізм поєднав в собі патріотичні настрої та уявлення про американську мрію, вплив німецького ідеалізму, в особливості трансцендентальної філософії І. Канта та суб’єктивного ідеалізму Й. Г. Фіхте, пантеїзму Ф. В. Шеллінга. В результаті трансценденталісти розробили унікальний погляд на природу та людину, виступили з критикою цивілізації, сенсуалізму та позитивізму.

Популярний в середині ХІХ ст. рух трансценденталізму являв собою вільну інтерпретацію європейського ідеалізму у поєднанні з далекосхідною

містикою та античною філософією. Поступово інтерес інтелектуалів набуває духу академізму. Одночасно у Сполучених Штатах виникає філософська течія прагматизму, яка увійшла в історію як унікальне явище американської філософії. Взаємний вплив ідей цих двох гілок сприяв розвитку обох. Так, наприклад відомий представник американського ідеалізму Джосайя Ройс (*Josiah Royce*, 1855–1916 рр.) розвинув власне вчення на ідеях прагматизму. Асимілюючи ідеї гегельянства та критикуючи прагматизм за відносність вищих цінностей, Дж. Ройс розробив концепцію абсолютного волюнтаризму. Акцентуючи увагу на існуванні окремих особистостей, філософ виводить концепцію універсального суспільства, яке, на його думку, складає основу Абсолютної особистості Бога. Отже, американських ідеалістів цікавили проблеми існування особистості, її співвідношення з суспільством та Абсолютом. В етичному вченні Дж. Ройс пропонує власне розуміння поняття «лояльності». Погляди ідеаліста Бордена Паркера Боуна (*Borden Parker Bowne*, 1847–1910 рр.) на проблему реальності поза розумом визначаються як плюралістичний об'єктивний ідеалізм. Філософ критикує натуралізм та психологізм за нівелювання особистості, яку філософ вважав вихідним принципом свого персоналізму. Особистість розуміється не як реальна людина, а як духовне ядро, душа. Інший видатний представник американського ідеалізму Джордж Голмс Говісон (*George Holmes Howison*, 1834–1916 рр.), який був ідейним натхненником для американських ідеалістів, досліджував «межі еволюції», поняття особистості, визначав свою філософію як плюралістичну.

Починаючи з ХХ ст. американська філософія визначається великою кількістю різноманітних напрямів. Сучасна американська філософія визначається плеядою оригінальних мислителів та їхніх ідей, співіснуванням емпіризму та аналізу мови, філософії свідомості та соціальної філософії. На початку ХХІ ст. американська філософія визначається наступними напрямками: прагматизм, аналітична філософія, суб'єктивний ідеалізм, релігійна філософія, персоналізм, реалізм, гуманізм та багато інших.

Історію американської філософії характеризує перехід від колоніальної пуританської проблематики до академічної філософської спрямованості. Разом з тим на світогляд американських поселенців вплинули міжкультурні контакти з туземцями та африканцями, котрі збагатили інтелектуальну та духовну культуру багатоманіттям етнічних традицій. Спосіб життя та мислення жителів британських колоній східного узбережжя Північної Америки акумулювали європейський дух та асимілювали мудрість й вірування різних народів. Отже, засновки американської національної філософії варто шукати на самому початку виникнення британських колоній у Новому світі на початку XVII ст. Світоглядні ідеї цього періоду містяться в текстах, датованих першою половиною XVII ст. Релігійний характер, властивий культурному життю всіх колоній Північної Америки, попри суттєве різноманіття, визначив важливі особливості американського світогляду, адже населення колоній було здебільшого освіченим. Перша ж поправка до Конституції США проголосила не тільки свободу друку, але й свободу віросповідання, яку відстоював в свій час губернатор колонії Род-Айленду (*Rhode Island*) Р. Вільямс. Він також відстоював ідею незалежності церкви від держави, що було абсолютно новаторським на той час. Рух ранньої американської філософської думки змінювався від строгої етики пуритан до поетичної естетики романтистів. Якщо у XVII ст. богословська література допускала лише релігійні істини, то у XVIII ст., як і в Європі, американське Просвітництво висуває на передній план здобутки природничих наук та суспільно-політичні ідеї, а у XIX ст. Романтизм – свою особливу естетику та вишукану філософську мову.

Дослідження історії ранньої американської філософії невідворотно торкається специфіки явища національної філософії, розкриває більш широкі обрії для вивчення американської філософії та альтернативного історико-філософського прочитання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Американские просветители. Избранные произведения в двух томах / составление и примечания Н. М. Гольдберга. Под общ. ред. и совступит. статьей Б. Э. Быховского. Москва : Мысль, 1968. Т. 1. 519 с.
2. Арістотель. Нікомахова етика / Αριστοτέλους. Ηθικα Νικομαχεια. Київ : Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
3. Атрашкевич Е. В. Взаємозв'язок філософсько-правового прагматизму і постмодернізму в поглядах Сьюзен Хаак. *Часопис Київського університету права*. 2014. № 1. С.45-48.
4. Бальтазар Н., Дебольский Н. Г., Яковенко Б. В. Метафизика на рубеже эпох: Лёвенская школа. Томас Хилл Грин. Джосайя Ройс. Москва : ЛКИ, 2007. 144 с.
5. Баумейстер А. О. Біля джерел мислення і буття. вибрані філософські етюди. Київ : Дух і літера, Інститут Релігійних Наук св. Томи Аквінського, 2012. 480 с.
6. Біблія / пер. Івана Огієнка. Лондон : Британське біблійне товариство, 1962. 1529 с.
7. Боброва М. Н. Романтизм в американской литературе XIX века. Москва : Наука, 1972. 288 с.
8. Боднарчук Л. С. Історія східної філософії у дослідженнях Б. Рассела : дис. ... канд. філос. наук. Київ, 2015. 172 с.
9. Вдовина Г. А. Проблеми природних прав людини в американській правовій думці ХХ ст. *Держава і право. Юрид. і політ. науки. Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького НАН України*. 2000. №6. С. 3-10.
10. Герасимчук Л. Американський бард в Україні: до роковин із дня народження Волта Вітмена (1819–1892). Київ : ІВНВКП «Укреліотех», 2009. 19 с.
11. Горбань Р. А. Персоналізм Ч. С. Бартніка: різноаспектний філософсько-релігійний дискурс буття особи: дис. ... д-ра філос. наук. Київ, 2018. 504 с.

12. Горський В. С. Історія української філософії. Київ : Наукова думка, 1997. 286 с.
13. Горський В. С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). Філософські нариси. Київ : Центр практичної філософії, 2001. 236 с.
14. Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / пер. з нім. В. Кебуладзе. Київ : ППС-2002, 2009. 356 с.
15. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / ред. тома и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев; Перевод М. Л. Гаспарова, 2-е изд. Москва : Мысль, 1986. 571 с.
16. Дуброва О. В. Прастихія води як своєрідний код поезії Волта Вітмена та Богдана-Ігоря Антонича. *Актуальні проблеми слов'янської філології. Серія: Лінгвістика і літературознавство: Міжвуз. зб. наук. ст.* 2011. № 24. Ч. 2. С. 26-32.
17. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. В 4 томах. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2009–2016.
18. Жарких В. Ю., Розова Т. В. Попередники прагматизму. *Нова парадигма.* 2011. № 100. С.41-49.
19. Живоглядова І. В. Американський менталітет: форми виявлення в просторі народження національної культури. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка.* 2012. № 63. С. 26-30.
20. История литературы США / Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького Рос. акад. наук ; редкол. Я. Н. Засурский. Москва : Наследие, 1997. Т. 1 : Литература колониального периода и эпохи Войны за независимость. XVII-XVIII вв. 830 с.
21. Історія Сполучених Штатів: Нарис / ред. кол.: Говард Синкотта (гол. ред.), Дебора М.С. Браун, Стивен Бюрант; Перекл. на укр. Ю. Лісняк та ін. Інформаційне агентство Сполучених Штатів. 406 с.
22. Йосипенко С. Л. Національні філософські традиції як предмет історико-філософської рефлексії. *Sententiae.* 2014. № 30. С. 52-61
23. Йосипенко С. Л. Філософія та національна ідентичність. *Гуманітарні студії.* 2012. №12. С. 61-69.

24. Кальвін І. Інституція або Навчання християнської релігії. Атланта-Торонто : Ukrainian Evangelical Alliance of North America, 1986. 271 с.
25. Кант І. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 4: Критика способности суждения. Первое введение в «Критику способности суждения». Москва : Наука, 2001. 1120 с.
26. Каримский А. М. Революция 1776 г. и становление американской философии. Москва : Мысль, 1976. 296 с.
27. Конверский А. Е. Теория и ее обоснование. Київ : Изд-во «Центр практической философии», 2000. 180 с.
28. Кононенко Т. П. Теорія світових ідентичностей. Формування глобалістичної парадигми наук. *Українознавство*. 2009. № 33. С. 27-33.
29. Коренева М. М. Джонатан Едвардс. История литературы США. Москва : Наследие, 1997. Т. 1. С. 350-384.
30. Кравченко С. С. Прагматизм у філософії права Сполучених Штатів Америки : монографія. Київ : Середняк Т. К., 2014. 511 с.
31. Кримський С. Б. Запити філософських смислів. Київ : ПАРАПАН, 2003. 240 с.
32. Льовкіна О. Г. Думка як іманентна сутність дії у філософії Ральфа Емерсона. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія*. Т. 11. № 1. С. 39-43
33. Маритен Ж. Философ в мире / пер. с фр. Б. Л. Губмана. Москва : Высшая школа, 1994. 190 с.
34. Овсянников М. Ф. Эстетика американского романтизма. Москва : Искусство, 1977. 463 с.
35. Осипова Э. Ф. Генри Торо: Очерк творчества. Ленинград : Издательство ЛГУ, 1985. 129 с.
36. Пацан В. О. Американський персоналізм: генезис, ідеї, критика: дис. ... канд. філос. наук. Дніпро, 2016. 232 с.
37. Пацан В. О. Персональна метафізика Б. П. Боуна як особистісний досвід пізнання. *Грані*. 2016. № 4. С. 51-62.

38. Пейн Т. Права людини. Львів : Літопис, 2000. 255 с.
39. Петерсен Е. Світло і свобода. Роздуми про прагнення до щастя. Із опублікованих праць Томаса Джефферсона. Київ : Літера Нова, 2019. 180 с.
40. Печатнов В. О. Гамильтон и Джефферсон. Москва : Международные отношения, 1984. 336 с.
41. Платицына Т. В. Животные – трикстеры в мифологии североамериканских индейцев. *Вестник Бурятского государственного университета. Педагогика. Филология. Философия*. 2016. № 2. С. 201-208.
42. Платон. Держава / пер. з давньогр. Д. Коваль. Київ : Основи, 2000. 355 с.
43. Покровский Н. Е. Генри Торо. Москва : Мысль, 1983. 188 с.
44. Покровский Н. Е. Ранняя американская философия. Пуританизм: Учеб. Пособие для гуманит. фак. ун-тов. Москва : Высш. шк., 1989. 246 с.
45. Прокопов Д. Є. Інтерпретація хиби в європейській філософії XVII – середини XVIII століть: Монографія. Київ : ПАРАПАН, 2008. 428 с.
46. Прокопов Д. Є. Німецька філософія Нового часу: Просвітництво, Кант і рецепція критицизму: підр. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2013. 895 с.
47. Пьянзин Э. П. Современная американская философия: особенности, философские направления, проблемы. *Вестник Мордовского университета. Серия «Гуманитарные науки»*. 2007. № 2. С. 22-26.
48. Рад П. Трикстер. Исследования мифов северо-американских индейцев с комментариями К. Г. Юнга и К. К. Кереньи / пер. с английского Кирющенко В. В. Санкт-Петербург : Евразия, 1999. 288 с.
49. Руденко С. В. Історико-філософський зміст категорій реконструкція та рефлексія. *Гуманітарні студії*. 2012. № 16. С. 18–30.
50. Руденко С. В. Теоретичні проблеми розвитку історії української філософії у сучасних дослідженнях (ідея «філософії історії української філософії» С. Йосипенка). *Гуманітарні студії*. 2010. № 7. С. 78–90.
51. Севостьянов Г. Н., Уткин А. И. Томас Джефферсон. Москва : Мысль, 1976. 392 с.

52. Соболевський Я. А. «Американський Сократ»: практична філософія Вільяма Пенна. *Гуманітарні студії. Збірник наукових праць*. 2017. № 29. С. 149-156.
53. Соболевський Я. А. Американська філософія «Великого Пробудження»: ідеалізм Семюеля Джонсона. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2017. № 15. С. 94-100.
54. Соболевський Я. А. Американський ідеалізм: становлення та особливості. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. 2016. № 122. С. 33-36.
55. Соболевський Я. А. Американський період в філософії Ж. Марітена. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. 2016. № 120. С. 45-48.
56. Соболевський Я. А. Основні ідеї Дж. Ройса в американській філософській думці початку ХХ ст. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. 2015. № 119. С. 55-58.
57. Соболевський Я. А. Основні філософські ідеї американського Просвітництва. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2017. № 127. С. 187-189.
58. Соболевський Я. А. Поняття «природи» в філософії американського трансценденталіста Ральфа Волдо Емерсона. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2018. № 18. С. 203-206.
59. Соболевський Я. А. Проблема «справжньої теології» у філософії Томаса Пейна. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2018. № 16. С. 73-79.
60. Соболевський Я. А. Проблема свободи та необхідності у філософських поглядах Бенджаміна Франкліна. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2018. № 21. С. 110-112.

61. Соболевський Я. А. Проблема сенсу людського існування в філософській творчості Генрі Девіда Торо. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2018. № 134. С. 211-214.
62. Соболевський Я. А. Провіденціальні мотиви в філософських поглядах перших колоністів Нової Англії. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2016. № 18. С. 82-89.
63. Соболевський Я. А. Ригористичні релігійні та філософські погляди Джона Вінтропа. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2017. № 12. С. 144-149.
64. Соболевський Я. А. Секуляризм та віротерпимість в філософських поглядах американського мислителя Роджера Вільямса. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2017. № 122. С. 230-233.
65. Соболевський Я. А. Соціокультурний розвиток північно-американських колоній: філософський зміст пуританської теології та екзегетики. *Гуманітарні студії. Збірник наукових праць*. 2017. № 30. С. 113-119.
66. Соболевський Я. А. Специфіка персоналізму в філософії Бордена Паркера Боуна. *Гуманітарні студії. Збірник наукових праць*. 2015. № 26. С. 67-74.
67. Соболевський Я. А. Філософська поезія американського трансценденталіста Волта Вітмена. *Гуманітарні студії. Збірник наукових праць*. 2018. № 31. С. 117-124.
68. Соболевський Я. А. Філософські засновки американського трансценденталізму. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2018. № 132. С. 305-308.
69. Соболевський Я. А. Філософський зміст пуританського ревівалізму Джонатана Едвардса. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2017. № 19. С. 112-115.
70. Соболевський Я. А. Філософські погляди Томаса Джефферсона на свободу віросповідання та основу моралі. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2018. № 22. С. 136-138.

71. Соболевський Я. А. Шотландський реалізм в американській філософії XVIII-XIX ст. СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2017. № 12. С. 47-50.
72. Согрин В. В. Джефферсон. Человек, мыслитель, политик. Москва : Наука, 1989. 278 с.
73. Титов В. Д. Бенджамін Франклін і філософія американської революції. *Філософські обрії*. 2008. №20. С. 3-17.
74. Титов В. Д. Філософсько-правові погляди Томаса Джефферсона. *Вісник Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого*. 2010. № 5. С.3-12.
75. Тичина П. Г. З минулого – в майбутнє. Київ : Дніпро, 1973. 344 с.
76. Токвіль А. Про демократію в Америці. Київ : Видавничий дім «Всесвіт», 1999. 590 с.
77. Томюк Н. І. Вплив ідей Німецького Просвітництва та Класичної філософії на становлення персоналізму Бордена Паркера Боуна. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія*. 2016. № 36. С. 153-163.
78. Томюк Н. І. Ідея самореалізації особистості в етичних поглядах Бордена Паркера Боуна. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. 2014. № 18. С. 77–84.
79. Томюк Н. І. Компаративний аналіз етики Бостонської та Каліфорнійської шкіл американського персоналізму кінця XIX – початку XX ст. (стаття 1). *Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія*. 2015. № 754-755. С. 169-174.
80. Томюк Н. І. Компаративний аналіз етики Бостонської та Каліфорнійської шкіл американського персоналізму кінця XIX – початку XX ст. (стаття 2). *Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія*. 2015. № 756-757. С. 133-138.
81. Торо Г. Д. Уолден, или Жизнь в лесу / пер. З. Е. Александровой ; изд. подгот. З. Е. Александрова, А. И. Старцев, А. А. Елистратова ; отв. ред. А. А. Елистратова. Москва : Издательство Академии наук СССР, 1962. 240 с.

82. Турчин І. М. Освітня діяльність та педагогічні погляди Пауло Фрейре: дис. ... канд. пед. наук. Львів, 2018. 308 с.
83. Уїтмен У. Поезії / пер. з англ., передм. Л. Герасимчука. Київ : Дніпро, 1984. 126 с.
84. Фестюжьер А.-Ж. Личная религия греков. Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. 253 с.
85. Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (голова редколегії) та ін. ; Л. В. Озадовська, Н. П. Поліщук (наукові редактори) ; І. О. Покаржевська (художнє оформлення). Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. 742 с.
86. Чалмерс Д. Аргумент 1: Логічна можливість зомбі (переклад з англійської А. Леонова). *Філософська думка*, 2015. № 15. С. 60-67.
87. Юлина Н. С. Философская мысль в США. XX век. Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. 600 с.
88. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / пер. с англ. Київ : Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. 384 с.
89. Яковенко Б. В. Современная американская философия. Обзор. *Международный ежегодник по философии культуры «Логос»*. 1913. С. 269-343.
90. Ahlstrom S. E., Hall D. D. A Religious History of the American People. New Haven, Connecticut : Yale University Press, 2004. 1192 p.
91. Allen G. W. The Solitary Singer, a Critical Biography of Walt Whitman. New York : Macmillan Co, 1955. 616 p.
92. Allen W. C. History of the United States Capitol – A Chronicle of Design, Construction, and Politics. Washington, D.C. : U.S. G.P.O., 2001. 498 p.
93. American Literature. The Makers and the Making / Ed. by C. Brooks, R. W. Lewis, R. P. Warren. New York : St. Martin's Press, 1974. Vol. 1. 1195 p.
94. American Philosophy: an Encyclopedia / Ed. by John Lachs and Robert Talisse. New York : Routledge, 2007. 872 p.

95. Anderson D. *The Radical Enlightenments of Benjamin Franklin*. Baltimore, Maryland : Johns Hopkins University Press, 1997. 261 p.
96. Aptheker H. *A History of the American People. The Colonial Era*. New York : International Publishers Co, Inc., 1959. 158 p.
97. Arnold S. G. *History of the State of Rhode Island and Providence Plantations*. New York : D. Appleton & Company, 1859. Vol. 1. 610 p.
98. Asselineau R. *The Evolution of Walt Whitman*. Iowa City : University of Iowa Press, 1999. 814 p.
99. Auxier R. E. *Time, Will, and Purpose: Living Ideas from the Philosophy of Josiah Royce*. Chicago, Illinois : Open Court, 2013. 424 p.
100. Bacon F. *The Essays or Counsels, Civil and Moral*. Oxford: Clarendon Press, 1890. 379 p.
101. Bacon M. H. *The Quiet Rebels: The Story of Quakers in America*. New York : Basic Books, Inc., 1969. 266 p.
102. Bailyn B. *Faces of Revolution Personalities and Themes in the Struggle for American Independence*. New York : Knopf, 1990. 296 p.
103. Bailyn B. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, Massachusetts : Belknap Press of Harvard University, 1967. 335 p.
104. Barrett C., Palmer G. H. *Contemporary Idealism in America*. New York : Macmillan, 1932. 326 p.
105. *Roger Williams and the Creation of the American Soul*. New York : Gerald Duckworth & Co., 2012. 875 p.
106. Bauman R. *Let Your Words Be Few: A Survey of the Role of Words, Language, Silence and Symbolism among Seventeenth Century Quakers*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983. 168 p.
107. Behrendt S. *Transatlantic Slave Trade. Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*. New York : Basic Civitas Books, 1999. 2095 p.
108. Bejan T. M. *Mere Civility: Disagreement and the Limits of Toleration*. Cambridge : Harvard University Press, 2017. 288 p.

109. Benjamin Franklin and Jonathan Edwards. *Selections from their Writings* / Ed. by Carl Van Doren. New York : Scribner, 1920. 420 p.
110. Bercovitch S. *The Puritan Origins of the American Self*. New Haven, Connecticut : Yale University Press, 1975. 250 p.
111. Berkeley G. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Chicago : Open Court Pub. Company, 1910. 128 p.
112. Bertocci P. A. Borden Parker Bowne and His Personalistic Theistic Idealism. *Ultimate Reality and Meaning*. 1979. Vol. 2. No. 3. PP. 205-227.
113. Bicknell T. W. *The History of the State of Rhode Island and Providence Plantations*. New York : The American Historical Society, 1920. Vol. 3. 478 p.
114. Bird M. Y. What We Want to Be Called: Indigenous Peoples' Perspectives on Racial and Ethnic Identity Labels. *American Indian Quarterly*. 1999. Vol. 23. No. 2. PP. 1-21.
115. Blau J. L. *Men and Movements in American Philosophy*. New York : Prentice-Hall, 1952. 403 p.
116. Blum P. R. *Studies on Early Modern Aristotelianism*. Leiden : Brill, 2012. 365 p.
117. Bourne R. *The Red King's Rebellion: Racial Politics in New England, 1675–1678*. New York : Oxford University Press, 1991. 273 p.
118. Bowen F. *Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann*. New York : Scribner, Armstrong, and Company, 1877. 502 p.
119. Bowman G. *The Mayflower Compact and its Signers*. Boston : Massachusetts Society of Mayflower Descendants, 1920. 19 p.
120. Bowne B. P. *Metaphysics*. New York : Harper, 1898. 429 p.
121. Bowne B. P. *Personalism*. Boston; New York: Houghton, Mifflin and Company, 1908. 354 p.
122. Bowne B. P. *The Essence of Religion*. Boston; New York : Houghton Mifflin and Company, 1910. 298 p.
123. Bowne B. P. *The Immanence of God*. Boston; New York : Houghton, Mifflin and Company, 1905. 74 p.

124. Bradford W. Of Plymouth Plantation. Boston : Wright & Potter Printing Company; State Printers, 1898, 556 p.
125. Brands H. W. The First American: The Life and Times of Benjamin Franklin. New York : Anchor, 2010. 765 p.
126. Bremer F. J. John Winthrop: America's Forgotten Founding Father. New York : Oxford University Press, 2003. 478 p.
127. Bremer J. F. The Puritan Experiment: New England Society from Bradford to Edwards. Lebanon : UPNE, 1995. 283 p.
128. Brokmeyer H. C. A Mechanic's Diary. Washington, D. C. : E. C. Brokmeyer, 1910. 240 p.
129. Browne R. A Booke Which Sheweth the Life and Manners of All True Christians. Middelburgh: Imprinted by Richarde Painter [i.e. Richard Schilders], 1582. 136 p.
130. Burrow R. Jr. Borden P. Bowne's Contribution to Theistic Finitism. *The Personalist Forum*. 1997. Vol. 13. No. 2. PP. 122-142.
131. Carter F. Mark Hopkins. Boston; New York : Houghton, Mifflin and Company, 1892. 375 p.
132. Cavell S. The Senses of Walden. Chicago : University of Chicago Press, 1992. 179 p.
133. Caws P. Two Centuries of Philosophy in America. Totowa, N. J. : Rowman and Littlefield, 1980. 381 p.
134. Chaplin J. The First Scientific American: Benjamin Franklin and the Pursuit of Genius. New York : Perseus Books Group, 2007. 432 p.
135. Cheever S. American Bloomsbury: Louisa May Alcott, Ralph Waldo Emerson, Margaret Fuller, Nathaniel Hawthorne, and Henry David Thoreau; Their Lives, Their Loves, Their Work. Detroit : Thorndike Press, 2006. 223 p.
136. Chisholm H. Winthrop, John (1606-1676). *Encyclopædia Britannica*. 28 (11th ed.). 1911. P. 736.
137. Clendenning J. The Life and Thought of Josiah Royce. Madison, Wisconsin : University of Wisconsin Press, 1985. 447 p.

138. Cohen I. B. Benjamin Franklin's science. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1990. 273 p.
139. Cohen M. R. American Thought: A Critical Sketch. Glencoe, Illinois : The Free Press, 1954. 360 p.
140. Cohen I. B. Science and the Founding Fathers: Science in the Political Thought of Jefferson, Franklin, Adams and Madison. New York : W. W. Norton, 1995. 368 p.
141. Collected Essays and Reviews / By W. James. New York : Longmans, Green and Co., 1920. 516 p.
142. Cotton J. The Bloody Tenant, Washed and Made White in the Bloud of the Lambe. London : M. Symmons for H. Allen, 1647. 195 p.
143. Cotton M. Magnalia Christi Americana: or, The Ecclesiastical History of New-England, from its First Planting in the Year 1620. Unto the Year of Our Lord, 1698. In Seven Books. London : Printed for Thomas Parkhurst, at the Bible and three crowns in Cheapside, 1702. 816 p.
144. Coxhead D., Hiller S. Dreams: Visions of the Night. London : Thames and Hudson, 1976. 95 p.
145. Cremin L. A. American Education: The Colonial Experience, 1607–1783. New York : Harper & Row, 1970. 688 p.
146. Cronyn G. W. Native American Poetry. North Chelmsford : Courier Corporation, 2012. 304 p.
147. Crowe Ch. The Emergence of Progressive History. *Journal of the History of Ideas*. 1966. Vol. 27. No. 1. PP. 109-124.
148. Danforth S. A Brief Recognition of New-England Errand into the Wilderness. Cambridge : Printed by S. G. and M. J., 1671. 28 p.
149. Davidson E. H. Jonathan Edwards: the Narrative of Puritan Mind. Boston : Houghton Mifflin and Company, 1966. 161 p.
150. Delattre R. A. Beauty and Sensibility in the Thought of Jonathan Edwards : an Essay in Aesthetics and Theological Ethics. New Haven : Yale University Press, 1968. 238 p.

151. Deleuze G., Guattari F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Éditions de Minuit, 2005. 206 p.
152. Denevan W. N. *The Native Population of the Americas in 1492.* Madison : University of Wisconsin Press, 1976. 353 p.
153. DeVries W. A. From Idealism to Pragmatism. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy.* 2018. Vol. 11. No. 2. PP. 1-13.
154. Dewey J. James Marsh and American Philosophy. *Journal of the History of Ideas.* 1941. Vol. 2. No. 2. PP. 131-150.
155. DeYoung K. John Witherspoon and “The fundamental doctrines of the Gospel”: the Scottish career Of an American founding father. *Doctor’s thesis.* Leicester, 2019. 216 p.
156. *Dictionary of Missouri Biography* / Ed. by L. O. Christensen, W. E. Foley, G. Kremer. Columbia: University of Missouri Press, 1999. 848 p.
157. Dobree B. *William Penn: Quaker and Pioneer.* New York : Houghton Mifflin and Company, 1932. 427 p.
158. Dobyns H. F. *Their number become thinned.* Knoxville : The University of Tennessee Press, 1983. 378 p.
159. Doering B. Maritain and America-Friendship. *Understanding Maritain: Philosopher and Friend* / Ed. by D. W. Hudson, M. J. Mancini. Macon (GA), 1987. PP. 27-57.
160. Dull J. R. *Benjamin Franklin and the American Revolution.* Lincoln, Nebraska : University of Nebraska Press, 2011. 171 p.
161. Dunn R. S. An Odd Couple: John Winthrop and William Penn. *Proceedings of the Massachusetts Historical Society, Third Series.* 1987. Vol. 99. PP. 1-24.
162. Edwards J. *Freedom of the Will.* Liberpool : Edward Howell, 1877. 422 p.
163. Edwards J. *Sinners in the Hands of an Angry God. A Sermon Preached at Enfield, July 8th 1741. At a Time of great Awakenings ; and attended with remarkable Impressions on many of the Hearers.* Boston : Printed and Sold by S. Kneeland and T. Green. in Queen-Street over against the Prison, 1741. 31 p.

164. Elliott J. H. *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492–1830*. New Haven : Yale University Press, 2007. XVI. 546 p.
165. Ellis J. J. *The New England Mind in Transition: Samuel Johnson of Connecticut, 1696–1772*. New Haven : Ellis Yale University Press, 1973. 292 p.
166. Elton R. *Life of Roger Williams: The Earliest Legislator and True Champion for a Full and Absolute Liberty of Conscience*. Providence : G. H. Whitney, 1853. 173 p.
167. Emerson E. H. *John Cotton*. London : MacMillan Publishing Company, 1990. 150 p.
168. Emerson R. W. *Essays. First and Second Series*. Boston; New York : Houghton Mifflin and Company, 1883. Vol. 1. 343 p.
169. Emerson R. W. *Nature*. Boston : James Munroe and Company, 1836. 114 p.
170. Emerson R. W. *Nature; Addresses, and Lectures*. Boston, Cambridge : James Munroe and Company, 1849. 383 p.
171. Emerson R. W. *Representative men*. Boston: Phillips, Sampson and Company, 1860. 296 p.
172. Emerson R. W. *The Works of Ralph Waldo Emerson, in 12 vols*. Boston; New York, 1909. Vol. 1. 324 p.
173. *Encyclopaedia: Septem Tomis Distincta. Faksimile-Neudruck Der Ausgabe Herborn 1630. 7 in 4 Banden*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog Verlag e.K., 1989. 2528 p.
174. Equiano O. *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African*. London : Printed for, and Sold by the Author, 1794. 360 p.
175. Ernest J. E. *Roger Williams, New England Firebrand*. New York : AMS Press, 1969. 538 p.
176. *Essayes and religious meditations of Sir Francis Bacon, Knight / Ed. by Daniel Leeds, George Wither*. Philadelphia : Printed and Sold by William Bradford, 1688. 86 p.

177. Fantel H. William Penn: Apostle of Dissent. New York : Morrow & Company, 1974. 298 p.
178. Felton R. T. A Journey into the Transcendentalists' New England. Berkeley : Roaring Forties Press, 2006. 180 p.
179. Ferguson R. A. The American Enlightenment: 1750-1820. Cambridge; London : Harvard University Press, 1997. 220 p.
180. Fiering N. Early American Philosophy vs. Philosophy in Early America. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1977. Vol. 13. No. 3. PP. 216-237.
181. Fiering N. Jonathan Edwards's Moral Thought and its British Context. Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1981. 391 p.
182. Fisher L. D. Decoding Roger Williams: The Lost Essay of Rhode Island's Founding Father / Ed. by Linford D. Fisher, J. Stanley Lemons, Lucas Mason-Brown. Waco : Baylor University Press, 2014. 212 p.
183. Flewelling R. T. George Holmes Howison: Prophet of Freedom. *The Personalist*. 1957. Vol. 38. No. 1. PP. 5-19.
184. Flower E., Murphey M. G. A History of Philosophy in America. New York : Capricorn, 1977. Vol. 1. 435 p.
185. Flower E., Murphey M. G. A History of Philosophy in America. New York: Capricorn, 1977. Vol. 2. 510 p.
186. Foerster N. Image of America. Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 1962. 52 p.
187. Fonseca G. L. Francis Bowen, 1811-1890. URL: <http://www.hetwebsite.net/het/profiles/bowen.htm>.
188. Foust M. A. Loyalty to Loyalty: Josiah Royce and the Genuine Moral Life. New York : Fordham University, 2012. 236 p.
189. Franklin B. An historical review of the constitution and government of Pennsylvania: from its origin, so far as regards the several points of controversy, which have, from time to time, arisen between the several governors of that province, and their several assemblies : founded on authentic documents. London : Griffiths, 1759. 444 p.

190. Franklin B. Writings. New York : Literary Classics of the United States, 1987. 1605 p.
191. Gammell W. Life of Roger Williams the Founder of the State of Rhode Island. Boston : Gould and Lincoln, 1854. 221 p.
192. Garrett J. L. Baptist Theology: A Four-century Study. Macon : Mercer University Press, 2009. 743 p.
193. Gates H. L, McKay N. Y. The Norton Anthology of African American Literature. New York: W. W. Norton & Company, 2003. 2776 p.
194. Gaustad E. S. Faith of the Founders: Religion and the New Nation, 1776–1826. Waco : Baylor University Press, 2004. 196 p.
195. Gaustad E. S. Roger Williams: Prophet of Liberty. New York : Oxford University Press, 2001. 139 p.
196. Gay P. The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Modern Paganism. New York : Vintage Books, 1968. 55 p.
197. Gimbel R. A Bibliographical Check List of Common Sense, With an Account of Its Publication. New Haven, Connecticut : Yale University Press, 1956. 124 p.
198. Grim J., Tucker M. E. Ecology and Religion. Washington, D. C.: Island Press, 2014. 277 p.
199. Goodman R. American Philosophy before Pragmatism. New York : Oxford University Press, 2015. 281 p.
200. George Holmes Howison, Philosopher and Teacher. A selection from his writings with a biographical sketch / By John Wright Buckham and George Malcolm Stratton . Berkeley : University of California Press, 1934. 418 p.
201. Gura P. F. American Transcendentalism: A History. New York : Hill and Wang, 2007. 400 p.
202. Hacht A. Literary Themes for Students: The American Dream : Examining Diverse Literature to Understand and Compare Universal Themes. Detroit : Gale, 2007. 654 p.
203. Hall E. B. The Friends of Voltaire. London : Smith Elder & Company, 1906. 303 p.

204. Hall T. L. *Separating Church and State: Roger Williams and Religious Liberty*. Urbana; Chicago, Illinois : University of Illinois Press, 1998. 206 p.

205. Harding W. *The Days of Henry Thoreau: A Biography*. Princeton : Princeton University Press, 2015. 536 p.

206. Harris L. M. *We're Whitewashing the History of our Founding. It's Fueling Problems Today*. May 23, 2018. URL: <https://www.washingtonpost.com/news/made-by-history/wp/2018/05/23/were-whitewashing-the-history-of-our-founding-its-fueling-problems-today/>

207. Harris W. T. *Hegel's Logic. A book of the Genesis of the Categories of the Mind. A Critical Exposition*. Chicago : S. C. Griggs and Company, 1890. 403 p.

208. Hatch N. O., Stout H. S. *Jonathan Edwards and the American Experience*. New York : Oxford University Press, 1988. 298 p.

209. Hayes K. J. *George Washington: A Life in Books*. New York : Oxford University Press, 2017. 408 p.

210. Hayes K. J. *The Road to Monticello: The Life and Mind of Thomas Jefferson*. New York : Oxford University Press, 2008. 738 p.

211. Hedge L. *Elements of logick, or, A Summary of the general principles and different modes of reasoning*. Cambridge : Printed at the University Press, by Hilliard and Metcalf, 1816. 202 p.

212. Hegel G. W. F. *Phenomenology of spirit / Translated by A. V. Miller; with analysis of the text and foreword by J. N. Findlay*. Oxford : Clarendon Press, 1977. 595 p.

213. Hegel G. W. F. *The Phenomenology of Mind / Translated with an introduction and notes by J. B. Baillie; introduction to the Torchbook ed. by George Lichtheim*. New York : Harper & Row, 1967. 814 p.

214. Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main : Theorie Werkausgabe, 1969. Bd. 18. 568 s.

215. Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. 3rd Auflage. Leipzig : Felix Meiner, 1937. 598 s.

216. Heidegger M. *Holzwege*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1972. 345 s.

217. Historical Essays in 20th Century American Philosophy / Ed. by Shook J. R. The American Philosophical Association Centennial Series. Tallahassee, Florida: Richard T. Hull, distributed by Philosophy Documentation Center, 2015. Vol. 11. 499 p.
218. Hobbes T. Philosophicall rudiments concerning government and society. London : Printed by J. G. for R. Royston, at the Angel in Ivie-lane, 1651. 363 p.
219. Holifield E. B. Theology in America: Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War. New Haven : Yale University Press, 2005. 640 p.
220. Hopkins M. Lectures on Moral Science. Boston : Gould and Lincoln, 1862. 309 p.
221. Hopkins M. Lectures on the Evidences of Christianity. Boston; New York : Sheldon and company, 1846. 388 p.
222. Hopkins S. The rights of colonies examined. Providence : Printed by William Goddard., 1765. 24 p.
223. Houston A. C. Benjamin Franklin and the politics of improvement. New Haven, Connecticut; London : Yale University Press, 2008. 336 p.
224. Howard M. A Defence of the Letter from a Gentleman at Halifax, to his Friend in Rhode-Island. Newport : Printed and sold by Samuel Hall, on the Parade, 1765. 30 p.
225. Howard M. A Letter from a Gentleman at Halifax, to his Friend in Rhode-Island, Containing Remarks Upon a Pamphlet, Entitled, The Rights of Colonies Examined. Newport : Printed and sold by Samuel Hall, on the Parade, 1765. 22 p.
226. Howison G. H. Limits of Evolution and other Essays. New York; London : Macmillan & Company Ltd, 1901. 396 p.
227. Hugh T. The Slave Trade: The Story of the Atlantic Slave Trade, 1440-1870. New York : Simon & Schuster, 1997. 908 p.
228. Humphrey G. Women in American History. Indianapolis : The Bobbs-Merrill Company, 1919. 222 p.
229. Huntington S. P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New Delhi : Penguin Books India, 1997. 367 p.

230. Indian treaties printed by Benjamin Franklin, 1736-1762 / Ed. by Carl Van Doren, Julian P. Boyd. Philadelphia : Historical Society of Pennsylvania, 1938. 340 p.
231. James W. Manuscript Lectures. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988. 756 p.
232. Jefferson T. Notes on the State of Virginia. Philadelphia : Prichard and Hall, 1788. 244 p.
233. Jeynes W. H. American Educational History: School, Society, and the Common Good. Thousand Oaks : SAGE Publications, 2007. 496 p.
234. Johnson A. E. The First American Founder: Roger Williams and Freedom of Conscience. Pittsburgh, Pennsylvania : Philosophia Publications, 2015. 624 p.
235. Johnson C. H. The Mayflower and Her Passengers. Indiana : Xlibris, 2006. 292 p.
236. Johnson S. An Introduction to the Study of Philosophy. New London, Connecticut : Printed & sold by T. Green, 1743. 31 p.
237. Johnson S. Elementa philosophica: containing chiefly, Noetica, or things relating to the mind or understanding and Ethica, or things relating to the moral behavior. Philadelphia : Printed by B. Franklin and D. Hall., 1752. 103 p.
238. Jones G. The Norse Atlantic Saga: Being the Norse Voyages of Discovery and Settlement to Iceland, Greenland, and North America. Oxford; New York : Oxford University Press, 1986. 337 p.
239. Journals of Ralph Waldo Emerson, with annotations / Ed. by Edward Waldo Emerson, and Waldo Emerson Forbes. Boston, New York : Houghton Mifflin and Company, 1913. 581 p.
240. Kaplan J. Walt Whitman: A Life. New York : Simon & Schuster, 1980. 432 p.
241. Katz W. L. Black Indians: A Hidden Heritage. New York : Atheneum, 1986. 208 p.
242. Kidd T. S. Great Awakening: The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America. New Haven : Yale University Press, 2007. 392 p.

243. Knittle W. A. *Early Eighteenth Century Palatine Emigration*. Philadelphia : Dorrance, 1937. 320 p.
244. Koch A. *The philosophy of Thomas Jefferson*. New York : Columbia university press, 1943. 208 p.
245. Kuklick B. *A History of Philosophy in America, 1720–2000*. New York : Oxford University Press, 2001. 326 p.
246. Kuklick B. *Churchmen and philosophers: from Jonathan Edwards to John Dewey*. New Haven; London : Yale University Press, 1985. 311 p.
247. Kuklick B. *The rise of American philosophy, Cambridge, Massachusetts, 1860-1930*. New Haven: Yale University Press, 1977. 674 p.
248. Labaree B. W. *The Boston Tea Party*. Boston : Northeastern University Press, 1979. 347 p.
249. Lawrence D. H. R. *Studies in Classic American Literature*. London : Martin Secker Ltd., 1920. 198 p.
250. Leclerc M. *Choses d’Amerique*. Paris : Armand Colin et Cie éditeurs, 1895. 282 p.
251. Lee S. H. *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*. Princeton : Princeton University Press, 1988. 248 p.
252. Lepore J. *The Sharpened Quill*. *The New Yorker*. October 16, 2006 Issue. URL: <https://www.newyorker.com/magazine/2006/10/16/the-sharpened-quill>.
253. Litke J. B. *Varieties of American Exceptionalism: Why John Winthrop Is No Imperialist*. *Journal of Church and State*. 2012. Vol. 54. PP. 197-213
254. Loving J. *Walt Whitman: The Song of Himself*. Berkeley : University of California Press, 1999. 568 p.
255. Luedtke L. *Ralph Waldo Emerson Envisions the “Smelting Pot”*. *MELUS*. 1979. Vol. 6. No. 2. PP. 3-14.
256. MacKinnon B. *American Philosophy: A Historical Anthology*. Albany : State University of New York Press, 1985. 688 p.

257. Madden E. H. William Ellery Channing: Philosopher, Critic of Orthodoxy, and Cautious Reformer. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1997. Vol. 33. No. 3. PP. 558-588.
258. Mahoney K. A. Catholic Higher Education in Protestant America: The Jesuits and Harvard in the Age of the University. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003. 347 p.
259. Malena M. Transformational Transcendentalism: Whitman's Progressive Perspective in "Song of Myself". *The Corinthian*. 2015. Vol. 16. PP. 26-33.
260. Maryland Biographical Dictionary: People of all Times and Places Who Have Been Important to the History and Life of the State. Saint Clair Shores, Michigan : Somerset, 1999. 538 p.
261. Maritain J. Christianity and Democracy. New York : Charles Scribner's Sons, 1944. 189 p.
262. Maritain J. Reflections on America. New York : Gordian Press, 1975. 205 p.
263. Marsden G. M. Jonathan Edwards: A Life. New Haven, Connecticut : Yale University Press, 2003. 615 p.
264. May H. F. The Enlightenment in America. Oxford; New York : Oxford University Press, 1976. 419 p.
265. McConnell F. J. Borden Parker Bowne: His Life and His Philosoph. New York; Cincinnati; Chicago : The Abingdon Press, 1929. 291 p.
266. McCracken Ch. J. Johnson, Samuel (1696–1772), 1998. *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Taylor and Francis*. URL: <https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/johnson-samuel-1696-1772/v-1>.
267. McDonald J. W. Walt Whitman, Philosopher Poet. Jefferson, North Carolina, and London : McFarland & Company, Inc., Publisher, 2007. 250 p.
268. McPherson D. H., Rabb J. D. Indian from the Inside: Native American Philosophy and Cultural Renewal, 2d ed. Jefferson : McFarland & Company, 2011. 225 p.
269. McLachlan J. George Holmes Howison: "The City of God" and Personal Idealism. *The Journal of Speculative Philosophy*. 2006. Vol. 20. No. 3. PP. 224-242.

270. Meltzer M. David Thoreau. Minneapolis : Twenty-First Century Books, 2007. 160 p.
271. Meltzer M. Walt Whitman: A Biography. Brookfield, Connecticut : Twenty-First Century Books, 2002. 160 p.
272. Memoir of William Henry Channing / Ed. by Frothingham, Octavius Brooks. Boston; New York : Houghton, Mifflin and Company, 1886. 491 p.
273. Memoirs of the Historical Society of Pennsylvania. Philadelphia : M'Carty and Davis, 1827. Vol. 2. PP. 61-131.
274. Miller M. Collage of Myself: Walt Whitman and the Making of Leaves of Grass. Lincoln; London : University of Nebraska Press, 2010. 320 p.
275. Miller P. American Thought: Civil War to World War I. New York : Rinehart, 1954. 345 p.
276. Miller P. Errand into the Wilderness. Cambridge : Belknap Press of Harvard University Press, 1956. 244 p.
277. Miller P. Jonathan Edwards. New York: W. Sloane Associates, 1949. 348 p.
278. Miller P. Roger Williams, His Contribution to the American Tradition, Makers of the American Tradition. Indianapolis; New York : The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1953. 273 p.
279. Miller P. The American Puritans: Their Prose and Poetry. New York : Doubleday, 1956. 346 p.
280. Miller P. The New England Mind: From Colony to Province. Cambridge : Harvard University Press, 1953. 533 p.
281. Miller P. The New England Mind: The Seventeenth Century. New York : The Macmillan Company, 1939. 528 p.
282. Miller P. The Transcendentalists: An Anthology. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1950. 521 p.
283. Miller P. Thomas Paine, Rationalist. *The Nation*. 1946. Vol. 162. PP. 228-231.
284. Miller P., Johnson T. H. The Puritans. New York : American Book Company, 1938. 846 p.

285. Miller P., Pusey N. M., Calhoun R. L. et al. Religion and Freedom of Thought: a Vigorous & Candid Appraisal of Free Intellectual Inquiry and the Christian Religion. New York : Doubleday, 1954. 64 p.
286. Mills E. S. George Trumbull Ladd: Pioneer American psychologist. Cleveland : Press of Case Western Reserve University, 1969. 299 p.
287. Morgan L. H. League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois. New York : Dodd, Mead, 1904. 774 p.
288. Morrison J. H. The Political Philosophy of George Washington. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 2009. 226 p.
289. Morton Ch., Kennedy R., Brattle W. Aristotelian and Cartesian Logic at Harvard: Charles Morton's a Logick System & William Brattle's Compendium of Logick. Boston : Published by the Colonial Society of Massachusetts and distributed by the University Press of Virginia, 1995. 400 p.
290. Muelder W. G. The Development of American Philosophy. New York : Houghton Mifflin and Company, 1940. Vol. 4. 533 p.
291. Muirhead J. H. How Hegel Came to America. *The Philosophical Review*. 1928. Vol. 37. No. 3. PP. 226-240.
292. Myers G. The History of American Idealism. New York : Boni and Liveright, 1925. 349 p.
293. Myerson J. Walt Whitman: The Song of Himself (review). *Resources for American Literary Study*. 2000. Vol. 26. No. 2. PP. 273-276.
294. Nash G. B. Franklin and Slavery. *Proceedings of the American Philosophical Society*. 2006. Vol. 150. No. 4. PP. 618-635.
295. Nash R. The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics. Madison : University Wisconsin Press, 1989. 290 p.
296. Neal D. The History of the Puritans, or Protestant Nonconformists from the Reformation to the Death of Queen Elizabeth. London : Printed for R. Hett, 1732. Vol. 1. 682 p.
297. Niebuhr H. R. The Social Sources of Denominationalism. New York : Henry Holt and Company, 1929. 304 p.

298. Noll M. A. *American God*. New York : Oxford University Press, 2002. 640 p.
299. Norton-Smith T. M. *The Dance of Person and Place: One Interpretation of American Indian Philosophy*. New York : Suny Press, 2010. 180 p.
300. Occom S. *A Choice Collection of Hymns and Spiritual Songs*. New-London : Printed and sold by Timothy Green, a few Rods West of the Court-House., 1774. 119 p.
301. Oppenheim F. M. How Did William James and Josiah Royce Interact Philosophically? *History of Philosophy Quarterly*. 1999. Vol. 16. No. 1. PP. 81-96.
302. Paine T. *The Age of Reason*. New York : Citadel Press, 1974. 190 p.
303. Parkes H. B. John Cotton and Roger Williams Debate Toleration, 1644-1652. *The New England Quarterly*. Cambridge, 1931. Vol. 4. No. 4. PP. 735-756.
304. Parrington V. L. *Main Currents in American Thought. An interpretation of American literature from the beginnings to 1920 / The Colonial Mind, 1620-1800*. New York : Harcourt, Brace & Company, 1927. Vol. 1. 420 p.
305. Parrington V. L. *Main Currents in American Thought. An interpretation of American literature from the beginnings to 1920 / The Romantic Revolution in America, 1800-1860*. New York : Harcourt, Brace & Company, 1927. Vol. 2. 493 p.
306. Parrington V. L. *Main Currents in American Thought. An interpretation of American literature from the beginnings to 1920 / The Beginnings of Critical Realism in America, 1860-1920*. New York : Harcourt, Brace & Company, 1930. Vol. 3. 429 p.
307. Peabody A. P. *A Manual of Moral Philosophy*. New York; Chicago : A. S. Barnes And Company, 1873. 225 p.
308. Penn W. *Fruits of a Father's Love*. London : Printed and sold by Luke Hinde, 1765. 72 p.
309. Penn W. *No Cross, No Crown*. Leeds : Printed by James Lister, 1743. 455 p.
310. Penn W. *Some Fruits of Solitude*. London; Ashford, Kent : Headley Brothers, 1905. 180 p.
311. Penn W. *The Sandy Foundation Shaken, Or Those So Generally Believed and Applauded Doctrines of One God*. London : Cradock and Joy, 1812. 44 p.

312. Peterson M. D. Thomas Jefferson: Writings. New York : Library of America, 1984. 1600 p.
313. Pioneer Literature. Colonial Prose and Poetry. First Series / Ed. by W. P. Trent and B. W. New York : T. Y. Crowell, 1903. 287 p.
314. Pochmann H. A. New England Transcendentalism and St. Louis Hegelianism; Phases in the History of American Idealism. Philadelphia : Carl Schurz Memorial Foundation, Inc., 1948. 144 p.
315. Pomeroy E. Josiah Royce, Historian in Quest of Community. *Pacific Historical Review*. 1971. Vol. 40. No. 1. PP. 1-20.
316. Pratt P. A Declaration of the Affairs of the English People that First Inhabited New England. Boston: Press of T.R. Marvin & Son, 1858. 33 p.
317. Rasmussen K. Report of the Fifth Thule Expedition 1921–1924. Copenhagen : Gyldendal, 1931. Vol. 8. No. 1–2. 542 p.
318. Reflections on A Sand County Almanac by Don H. Meredith. URL: <http://www.donmeredith.ca/outdoorsmen/SandCounty.html>
319. Reid T. An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense. London : Printed for T. Cadell in the Strand, London; and J. Bell and W. Creech, Edinburgh, 1785. 488 p.
320. Riedl J. O. The Hegelians of Saint Louis, Missouri and Their Influence in the United States / The Legacy of Hegel. Dordrecht: Springer, 1973. PP. 268-287.
321. Reisner E. H., Butts R. F. History of American Education during the Colonial Period. *Review of Educational Research*. 1936. Vol. 6. No. 4. PP. 357-363.
322. Reynolds D. S. Walt Whitman's America: A Cultural Biography. New York : Knopf, 1995. 671 p.
323. Richardson Ch. American Literature 1607-1885. New York : G.P. Putnam's Sons, 1887-89. Vol. 1. P. 140
324. Riley I. W. American Philosophy: The Early Schools. New York : Dodd, Mead & Company, 1907. 595 p.

325. Rorty R. *Historiography of Philosophy: Four Genres. Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy.* Cambridge : Cambridge University Press, 1984. PP. 49-75.
326. Rowlandson M. *A Narrative of the Captivity and Restoration of Mrs. Mary Rowlandson.* New York : Garland Pub., 1977. 46 p.
327. Royce J. *Fugitive Essays.* Boston; New York : Houghton Mifflin and Company, 1885. 484 p.
328. Royce J. *The Religious Aspect of Philosophy.* Boston; New York : Houghton Mifflin and Company, 1885. 484 p.
329. Royce J. *The Spirit of Modern Philosophy.* Boston; New York : Houghton Mifflin and Company, 1892. 542 p.
330. Royce J. *The World and The individual. First Series. The Four Historical Conceptions of Being.* New York : Macmillan, 1900. 588 p.
331. Royce J., Howison G. H., LeConte J. et al. *The conception of God, a Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality.* New York; London : Macmillan & Company Ltd, 1898. 354 p.
332. Russell B. *Wisdom of the West: a Historical Survey of Western Philosophy in its Social and Political Setting.* Garden City, New York : Doubleday & Company, 1959. 320 p.
333. Sagan C. *Pale Blue Dot: A Vision of the Human Future in Space.* New York : Random House, 1994. 429 p.
334. *Salvation in New England: Selections from the Sermons of the First Preachers / Ed. by Phyllis M. Jones and Nicholas R. Jones.* Austin : University of Texas Press, 1977. 198 p.
335. Samuel Johnson, president of King's college: his career and writings, in 4 Vols. *Autobiography and Letters / Ed. by Herbert and Carol Schneider; with a foreword by Nicholas Murray Butler.* New York : Columbia University Press, 1929. Vol. 1. 526 p.

336. Samuel Johnson, president of King's college: his career and writings, in 4 Vols. *The Philosopher* / Ed. by Herbert and Carol Schneider; with a foreword by Nicholas Murray Butler. New York : Columbia University Press, 1929. Vol. 2. 603 p.

337. Samuel Johnson, president of King's college: his career and writings, in 4 Vols. *The Churchman* / Ed. by Herbert and Carol Schneider; with a foreword by Nicholas Murray Butler. New York : Columbia University Press, 1929. Vol. 3. 397 p.

338. Samuel Johnson, president of King's college: his career and writings, in 4 Vols. *Founding King's College* / Ed. by Herbert and Carol Schneider; with a foreword by Nicholas Murray Butler. New York : Columbia University Press, 1929. Vol. 4. 641.

339. Sanborn F. B. The Puritanic Philosophy and Jonathan Edwards. *Journal of Speculative Philosophy*. 1883. Vol. 17. No. 4. PP. 401-422.

340. Santayana G. Genteel Tradition in American Philosophy. *University of California Chronicle*. Berkly : University of California press, 1911. Vol. 13. No. 4. 380 p.

341. Schmidt B. Whitman and American Personalistic Philosophy. *Walt Whitman Quarterly Review*. 1990. Vol. 7. No. 4. PP. 180-190.

342. Schneider H. W. A History of American Philosophy. New York : Columbia University Press, 1946. 646 p.

343. Schneider H. W. The Puritan Mind. New York : H. Holt and Company, 1930. 301 p.

344. Sharp W. Thoreau, Henry David (1817-1862). *Encyclopædia Britannica*. 26 (11th ed.). 1911.

345. Sidney A. K. The Story of an Old Press: An Account of the Hand-Press Known As the Stephen Daye Press, Upon Which Was begun in 1638 the first Printing in British North America. Cambridge; Massachusetts : University Press, 1937. 39 p.

346. Silverman K. A Cultural History of the American Revolution: Painting, Music, Literature, and the Theatre in the Colonies and the United States from the Treaty of Paris to the Inauguration of George Washington, 1763-1789. New York : T. Y. Crowell, 1976. 699 p.

347. Simonson H. P. Jonathan Edwards, Theologian of the Heart. Grand Rapids : W. B. Eerdmans Pub. Company, 1974. 174 p.
348. Skaggs D. Roger Williams' Dream for America. New York : P. Lang, 1993. 240 p.
349. Snider D. J. The St. Louis Movement in Philosophy, Literature, Education, Psychology, with Chapters of Autobiography. St. Louis : Sigma Publishing Company, 1920. 608 p.
350. Sobolievskiy Y. A. Soviet and Ukrainian studies of American philosophy: translation of philosophical text. *Future Human Image*. 2018. Vol. 9. PP. 100-106.
351. Struik D. J. Yankee science in the making. New York : Collier Books, 1962. 544 p.
352. Suter R. The Concept of Morality in the Philosophy of Jonathan Edwards. *The Journal of Religion*. 1934. Vol. 14. No. 3. PP. 265-272.
353. Szasz M. C. Between Indian and White Worlds: the Cultural Broker. Norman : Univ. of Oklahoma Press, 1994. PP. 61-78.
354. Taliaferro Ch. Evidence and Faith: Philosophy and Religion Since the Seventeenth Century. New York : Cambridge University Press, 2005. 457 p.
355. Taylor Ch. Sources of the Self The Making of the Modern Identity. Cambridge : Harvard University Press, 1989. 601 p.
356. The Autobiography of Benjamin Franklin / Ed. by Bruce Rogers. Boston; New York : Houghton, Mifflin & Co., 1906. 183 p.
357. The Blackwell Guide to American Philosophy / Ed. by Armen T. Marsoobian and John Ryder. Oxford; Malden, Massachusetts : Blackwell, 2004. 411 p.
358. The Bloomsbury Encyclopedia of Philosophers in America / Ed. by John R. Shook. New York; London : Bloomsbury Publishing, 2016. 1104 p.
359. The Cambridge History of American Literature / Ed. by Sacvan Bercovitch. Cambridge : Cambridge University Press, 1994. Vol. 1. 846 p.
360. The Collected Works of Jupiter Hammon: Poems and Essays / Ed. By Cedrick May. Knoxville : University of Tennessee Press, 2017. 93 p.

361. *The Complete Writings of Thomas Paine*. Collected. Complete in 2 vol. / Ed. by Philip S. Foner. New York : Citadel Press, 1945. Vol. 1. 632 p.
362. *The Complete Writings of Thomas Paine*. Collected. Complete in 2 vol. / Ed. by Philip S. Foner. New York : Citadel Press, 1945. Vol. 2. 1520 p.
363. *The Complete Writings of Walt Whitman* in 10 vol. New York; London : G. P. Putnam's Sons, 1902. Vol. 1. 340 p.
364. *The Complete Writings of Walt Whitman* in 10 vol. New York; London : G. P. Putnam's Sons, 1902. Vol. 9. 230 p.
365. *The Declaration of Independence* / Ed. by Judith Lloyd Yero. Washington, D.C. : National Geographic Society, 2006. 40 p.
366. *The Dictionary of Early American Philosophers* / Ed. by John R. Shook. New York; London : Continuum, 2012. 1288 p.
367. *The Dictionary of Modern American Philosophers* / Ed. by John R. Shook, Richard T. Hull. Bristol : Thoemmes Continuum, 2005. 2698 p.
368. *The Journal of George Fox*. Cambridge : Cambridge University Press, 1952. 608 p.
369. *The New-England Primer; a History of its Origin and Development; with a Reprint of the Unique Copy of the Earliest Known Edition and Many Facsimile Illustrations and Reproductions* / Ed. by Paul Leicester Ford. New York : Printed for Dodd, Mead and Company, 1897. 446 p.
370. *The Papers of Benjamin Franklin*, vol. 1, January 6, 1706 through December 31, 1734 / Ed. by Leonard W. Labaree. New Haven : Yale University Press, 1959. Vol. 1. 400 p.
371. *The Papers of Benjamin Franklin*, vol. 10, January 1, 1762, through December 31, 1763 / Ed. by Leonard W. Labaree. New Haven : Yale University Press, 1959. Vol. 10. 487 p.
372. *The Papers of Benjamin Franklin*, vol. 2, January 1, 1735, through December 31, 1744 / Ed. by Leonard W. Labaree. New Haven : Yale University Press, 1961. Vol. 2. 496 p.

373. *The Papers of Benjamin Franklin*, vol. 3, January 1, 1745, through June 30, 1750 / Ed. by Leonard W. Labaree. New Haven : Yale University Press, 1961. Vol. 3. 513 p.

374. *The Papers of Benjamin Franklin*, vol. 31, November 1, 1779, through February 29, 1780 / Ed. by Barbara B. Oberg. New Haven and London : Yale University Press, 1995. Vol. 31. 712 p.

375. *The Papers of Thomas Jefferson, Retirement Series*, vol. 7, 28 November 1813 to 30 September 1814 / Ed. by J. Jefferson Looney. Princeton : Princeton University Press, 2010. Vol. 7. 785 p.

376. *The Papers of Thomas Jefferson*, vol. 7, 28 November 1813 to 30 September 1814 / Ed. by J. Jefferson Looney. Princeton : Princeton University Press, 2010. Vol. 7. 684 p.

377. *The Papers of Thomas Jefferson*, vol. 1, 1760–1776 / Ed. by Julian P. Boyd. Princeton : Princeton University Press, 1950. Vol. 1. 744 p.

378. *The Papers of Thomas Jefferson*, vol. 12, 7 August 1787–31 March 1788 / Ed. by Julian P. Boyd. Princeton : Princeton University Press, 1955. Vol. 12. 752 p.

379. *The Papers of Thomas Jefferson*, vol. 40, 4 March–10 July 1803 / Ed. by Barbara B. Oberg. Princeton : Princeton University Press, 2013. Vol. 40. 848 p.

380. *The Papers of Thomas Jefferson*, vol. 8, 25 February–31 October 1785 / Ed. by Julian P. Boyd. Princeton : Princeton University Press, 1953. Vol. 8. 687 p.

381. *The Puritans in America. A Narrative Anthology* / Ed. by Alan Heimert, Andrew Delbanco. Cambridge, Massachusetts, London : Harvard University Press, 1985. 438 p.

382. *The Real Metaphysical Club: The Philosophers, Their Debates, and Selected Writings From 1870 to 1885* / By James A. Good, Frank X. Ryan, John R. Shook, Brian E. Butler. Albany, New York : State University of New York Press, 2019. 429 p.

383. *The Works of Orestes Brownson in 20 vols.* / Collected and arranged by Henry F. Brownson. Detroit : Thorndike Nourse, Publishes, 1882. Vol. 1. 560 p.

384. The Works of Ralph Waldo Emerson. Boston; New York, 1909. Vol. 4. 276 p.
385. The Writings of Benjamin Franklin in 10 vols. / Ed. by William Henry Smyth. New York : The Macmillan Company, 1905. 483 p.
386. The Writings of Henry David Thoreau in 20 vols. Boston; New York : Houghton Mifflin and Company, 1906. Vol. 2. 431 p.
387. The Writings of Thomas Jefferson / Ed. by A. E. Bergh. Washington, D.C. : Issued under the auspices of the Thomas Jefferson Memorial Association of the United States, 1907. Vol. 7. 460 p.
388. The Works of Jonathan Edwards. Scientific and Philosophical Writings / Ed. by Wallace E. Anderson. New Haven : Yale University Press, 1980. Vol. 6. 433 p.
389. Thoreau H. D. Walden. New York : Thomas Y. Crowell & Company, 1910. 532 p.
390. Thoreau H. D. A Week on the Concord and Merrimack Rivers. Boston : James R. Osgood, 1873. 415 p.
391. Tise L. E. The American Counterrevolution: A Retreat from Liberty, 1783-1800. Mechanicsburg : Stackpole Books, 1998. 634 p.
392. Torbet R. G. A History of the Baptists. Chicago; Los Angeles : The Judson Press, 1952. 540 p.
393. Townsend H. G. Philosophical Ideas in the United States. American Book Company : New York, 1934. 293 p.
394. Townsend H. G. The Philosophy of Jonathan Edwards from his Private Notebooks. Eugene : University of Oregon, 1955. 270 p.
395. Turpin Z. Introduction to Walt Whitman's "Life and Adventures of Jack Engle". *Walt Whitman Quarterly Review*. 2017. Vol. 34. PP. 225-261.
396. Uebersax J. S. The Legacy of Thomas Cogswell Upham. An American Psychology of Holiness and Peace. URL: <http://www.john-uebersax.com/plato/upham.htm>.
397. Upham T. C. A Philosophical and Practical Treatise on the Will. Portland : W. Hyde, 1834. 400 p.

398. Walsh J. Education of the Founding Fathers of the Republic: Scholasticism in the Colonial Colleges. New York : Fordham University Press, 1925. 392 p.

399. Walters K. S. Benjamin Franklin and his Gods. Urbana : University of Illinois Press, 1999. 213 p.

400. Warren M. O. History of the Rise, Progress, and Termination of the American Revolution. In 2 Vols. Indianapolis : Liberty Fund Inc., 1989. Vol. 1. 426 p.

401. Warren M. O. History of the Rise, Progress, and Termination of the American Revolution. In 2 Vols. Indianapolis : Liberty Fund Inc., 1989. Vol. 2. 395 p.

402. Wayland F. The Elements of Intellectual Philosophy. New York : Sheldon & Company, 1854. 426 p.

403. Wayland F. The Elements of Moral Science. New York : Printed for Cooke and Company, 1835. 448 p.

404. White J. E. M. Everyday life of the North American Indian. London : B. T. Batsford, 1979. 256 p.

405. Whitehead A. N. Science and Modern World. New York : Simon and Schuster, 1967. 212 p.

406. Whitman W. Leaves of Grass. Brooklyn; New York : Fowler and Wells, 1856. 384 p.

407. Williams R. A Key into the Language of America: or, in Help to the Language of the Natives in the Part of America, called New-England. London : Printed by Gregory Dexter, 1643. 197 p.

408. Williams R. The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience: Discussed in a Conference Between Truth and Peace : Who, in all Tender Affection, Present to the High Court of Parliament, (as the Result of their Discourse) these, (Among other Passages) of Highest Consideration. London, 1644. 284 p.

409. Williams R. The Bloody Tenent Yet More Bloody by Mr. Cotton's Endeavour to Wash it White in the Blood of the Lamb; of Whose Precious Blood, Spilt in the Bloud of his Servants; and of the Blood of Millions Spilt in Former and Later Wars for Conscience Sake, That Most Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience, upon, a Second Tryal Is Found More Apparently and More

Notoriously Guilty, etc. London: Printed for Giles Calvert, and are to be sold at the black-spread-Eagle at the West-end of Pauls, 1652. 336 p.

410. Williams R. *The Complete Writings of Roger Williams*. New York: Russell amp Russell. Inc., 1963. Vol. 1. 424 p.

411. Windelband W. *Geschichte der antiken Naturwissenschaft und Philosophie*. Nördlingen: Beck, 1888. 337 s.

412. Winthrop J. A Model of Christian charity. *Collections of the Massachusetts historical society, 3rd series*. 1838. No. 7. PP. 31-48.

413. Winthrop J. *Original Narratives of Early American History Winthrop's Journal "History of New England" 1630–1649*. New York : Charles Scribner's Sons, 1908. 373 p.

414. Winthrop J. *Winthrop's Journal, "History of New England," 1630-1649* / Ed. by James Kendall Hosmer. New York : Charles Scribner's Sons, 1908. 335 p.

415. Winthrop R. C. *Life and Letters of John Winthrop 1630-1649*. Boston: Little Brown, and Company, 1869. Vol. 2. 522 p.

416. Wollaston W. *The Religion of Nature Delineated*, 1724. New York : Garland, 1978. 218 p.

417. Woodhead A. *Considerations Concerning the Spirit of Martin Luther, and the Original of the Reformation*. London : Oxford, 1687. 104 p.

418. Yeates O. D. *Tolerating on Faith: Locke, Williams, and the Origins of Political Toleration. Doctor's thesis*. Durham, 2007. 390 p.

419. York M., Spaulding R. *Ralph Waldo Emerson, the Infinitude of the Private Man: A Biography*. Chicago, Illinois : Wrightwood Press, 2008. 253 p.

420. Zakai A. *Jonathan Edwards's Philosophy of History: The Reenchantment of the World in the Age of Enlightenment*. Princeton : Princeton University Press, 2003. 348 p.

421. Zweig P. *Walt Whitman: The Making of the Poet*. New York : Basic Books, 1984. 372 p.

ДОДАТКИ
ДОДАТОК А

Таблиця 1.

Структура філософських дисциплін за роботою «Вступ до вивчення філософії» («An Introduction to the Study of Philosophy», 1743 р.)

Johnson S. An Introduction to the Study of Philosophy. New London, Connecticut: Printed & sold by T. Green, 1743. P. 26

	I. <i>Раціональна</i> навчає нас культивувати наші <i>Раціональні сили</i>	1. Рація в Логіці, до якої відносяться Онтологія або Метафізика і Діалектика. 2. Вимова в Граматиці та Риторичі, до якої відносяться Ораторія, Історія та Поезія, і всім їм притаманне мистецтво Критики
ФІЛОСОФІЯ - це дослідження Істини та Мудрості в пошуках щирого щастя. І вона ділиться на три частини;	II. <i>Натуральна</i> навчає нас пізнанню Природного світу та його практичності, і тому вона є частково спекулятивною і частково практичною	1 <i>Загальна</i> , яка опікується <i>Якостями Тіл та Рухом</i> переважно у <i>Математиці та Механіці</i> 2. <i>Спеціальна</i> , яка розкриває і відображає всі конкретні <i>явища</i> як на небі, так і на землі у всіх частинах <i>Фізики та Астрономії</i>
	III. <i>Моральна</i> , яка навчає нас <i>Знанням Морального Світу</i> та	1. <i>Спекулятивна</i> , яка споглядає природу <i>Створених духів, БОГА,</i>

	<p>відповідним практикам, частково природнім, а частково виведеним</p>	<p><i>Творця та Господа</i> всього сущого завдяки <i>Пневматології та Теології</i> 2. <i>Практична</i>, яка навчає <i>Практиці</i> того, що необхідно для нашого повного щастя як тут і зараз, так і назавжди; це <i>Етика, Економіка та</i> <i>Політика</i> як <i>Цивільна</i>, так і <i>Церковна</i></p>
--	--	--

Таблиця 2.

**Структура філософських дисциплін за працею «Начала філософії»
("Elementa philosophica", 1752 р.)**

<p>I. Філологія, тобто вивчення слів та різних знаків</p>	<p>1. Загальна для всіх видів розмови: 1.1. Граматика (чиста мова). 1.2. Риторика (образна мова). 2. Спеціальна, яка досліджує конкретні види Спілкування або Письма: 2.1. Ораторія, яка стосується справжнього Красномовства. 2.2. Історія, яка пов'язує реальні Факти. 2.3. Поезія, в якій описуються речі, реальні чи уявні. Все, що належить Мистецтву Критики.</p>
<p>II. Філософія або Вчення про речі, чи Тіла або Духи, або будь-що, що</p>	<p>1. Загальна для всього існуючого: 1.1. Раціональна, в метафізиці та логіці, яка культивує наші раціональні сили. 1.2. Математична, яка навчає нас посилатися на</p>

<p>стосується їх</p>	<p>абстрактне число, кількості та величини, в арифметиці та геометрії, мистецтві нумерації та вимірюванні.</p> <p>2. Особлива для окремих видів існуючого:</p> <p>2.1. Природнича, який вивчає знання про природний світ або тіла, в механіці, фізиці та астрономії, які пояснюють небесні та земні феномени.</p> <p>2.2. Моральна, яка вивчає моральний світ Духів:</p> <p>2.2.1. Спекулятивна Пневматологія та Теологія, які досліджують діяльність духовних істот, особливо Бога, Отця всіх.</p> <p>2.2.2. Практична:</p> <p>2.2.2.1. Етика, яка досліджує поведінки в цілому.</p> <p>2.2.2.2. Економіка, яка досліджує поведінки сімей.</p> <p>2.2.2.3. Політика, яка досліджує державні, цивільні та церковні інститути.</p>
----------------------	---