

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

Кваліфікаційна робота

(освітній ступінь – «магістр»)

на тему: **«Осмищення трансценденталізму та релігійної свідомості у
філософії прагматизму (Ральф Емерсон, Вільям Джеймс)»**

Виконав: студент 2-го року навчання,
спеціальності 033 Філософія
Бень Богдан Тарасович

Керівник: Поліщук Ніна Павлівна,
доктор філософських наук,
провідний науковий співробітник,

Рецензент _____
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена
з оцінкою «_____»
Секретар ЕК _____
«_____» _____ 2020 р.

Київ – 2020

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ І. ДОВІРА ДО СЕБЕ ТА СПІВТВОРЧІСТЬ ОСОБИСТОСТЕЙ У ФІЛОСОФІЇ РАЛЬФА ЕМЕРСОНА.....	8
1.1. Трансформація релігії і науки на основі принципу довіри до себе.....	9
1.2. Людина і спільнота: соціальний зміст настанови довіри до себе.....	28
РОЗДІЛ ІІ. МЕТОД ПРАГМАТИЗМУ І ЗНАЧЕННЯ РЕЛІГІЇ У ФІЛОСОФІЇ ВІЛЬЯМА ДЖЕЙМСА.....	49
2.1. Прагматизм як метод та теорія пошуку істини.....	50
2.2. Ідея «волі вірити» та релігійний досвід.....	64
ВИСНОВКИ	79
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	84

ВСТУП

Актуальність дослідження. Філософські проблеми, які у своїх дослідженнях порушили В. Джеймс та Р. Емерсон, були зумовлені кризами та потребами розвитку демократичного суспільства в США в другій половині XIX — початку XX ст., стрімким розвитком природничих наук, а також запитом на актуалізацію гуманітарної сфери життя, вагомий сегмент якої складала релігія і осмислення її ролі у цьому процесі. В сучасному суспільстві такий розрив між гуманітарною, культурною традицією та технологізацією інформаційних процесів не менший. У цьому аспекті погляди В. Джеймса та Р. Емерсона зберігають свою актуальність і сьогодні. Як пише у своїй статті французький філософ Бруно Лятур, сучасна гуманітарна думка здебільшого зосереджується лише на критиці. На наш погляд, критика, не збалансована конструктивним пропонуванням альтернатив, веде до безпідставного песимізму, загального розчарування та домінування маніпулятивного мислення. Бруно Лятур закликає повернутися до «реалізму» В. Джеймса. Інтелектуальні можливості такого "реалізму", або прагматизму, у версії В. Джеймса та Р. Емерсона спробуємо окреслити у пропонованому дослідженні.

Також актуальність роботи зумовлена прагненням розширити сучасний український філософський дискурс, у якому проблематиці філософського прагматизму, особливо його американським витокам, приділяється недостатньо уваги. Якщо у радянські часи прагматизм вважався буржуазною філософією (в основному через наголос не на декларуванні, а практичній ефективності ідей та множинності істин), то сучасний складний та суперечливий період демократичного поступу в Україні потребує активізації дослідницьких кроків у цьому напрямку. Були опубліковані лише кілька наукових статей та дисертацій присвячених окремим аспектам філософії прагматизму. Багато ідей прагматизму, зокрема щодо релігійного досвіду залишаються малодослідженими в науковому дискурсі і так само маловідомі публічно.

Стан наукової розробки теми. В міжнародній спільноті численні науковці займалися історико-філософським дослідженням прагматизму. Щодо Р. Емерсона, одним із перших був Олівер Вендел Холмс¹ — американський юрист особисто знайомий з Ральфом Емерсоном. Він написав біографію філософа у 1884 році, одразу після його смерті. Серед сучасних західних дослідників ми зверталися також до праці Пітера Філда, який написав ґрунтовний аналіз творчості Р. Емерсона, проаналізувавши саму біографію, щоденники і твори філософа, намагаючись описувати філософію Емерсона в контексті епохи та конкретних життєвих подій, аналізуючи також вплив Емерсона на формування американською демократичної культури². Щодо Вільяма Джеймса, одним із фундаментальних сучасних досліджень є праця Геральда Маєрса, де аналізується не лише життєвий шлях Джеймса як філософа та психолога, але й вплив його життєвого шляху, кар'єри (між філософією і психологією) на конкретні праці³.

В українському філософському дискурсі філософії Р. Емерсона та В. Джеймса присвячено кілька окремих статей та розділів і фрагментів у монографіях. Однією з перших була стаття Сігала К. Б. про порівняння філософії Р. Емерсона та Г. Сковороди. Між двома філософами можна знайти чимало як біографічних так і філософських подібностей, зокрема щодо елементів антитетики в їхніх концепціях⁴. Також філософію прагматизму та Ральфа Емерсона зокрема досліджує у своїх працях та статтях Ніна Поліщук⁵. До спільноти дослідників прагматизму, насамперед філософії Дж. Г. Міда, слід

1 Holmes O. W. *Ralph Waldo Emerson* / O. W. Holmes - Boston: Houghton, Mifflin and Company, The Riverside Press, 1885. - 458 p.

2 Field P. S. *Ralph Waldo Emerson: The making of a Democratic Intellectual* / P. S. Field - Rowman & Littlefield, 2003. - 225 p.

3 Myers G. *William James: His Life and Thought* / G. Myers - Yale University Press, 2001. - 672 p.

4 Сігал К.Б. Антитетика Г.Сковороди і Р.Емерсона / К. Б. Сігал // Слово і час. - 1999. - №1.

5 Поліщук Н. П. Прагматична спрямованість романтичного трансценденталізму Ральфа Волдо Емерсона / Н. П. Поліщук // Наукові записки НаУКМА. - 2012. - Т. 108. Філософія та релігієзнавство. - С. 38–45.

Поліщук Н. П. Філософія прагматизму / Н. П. Поліщук. - К. : Український Центр духовної культури, 2012. - 399 с.

віднести також Володимира Самчука⁶. Останніми роками було опубліковано кілька статей, присвячених окремим ідеям філософії прагматизму та їх порівнянню з іншими філософськими концепціями континентальної філософії. Зокрема, про філософію Дж. Дьюї щодо освіти⁷, про поняття Природи у філософії Ральфа Емерсона⁸, та філософії творчої еволюції Анрі Бергсона у працях Вільяма Джеймса⁹.

Об'єктом дослідження є філософія прагматизму Ральфа Емерсона та Вільяма Джеймса. **Предметом дослідження** є осмислення трансценденталізму та релігійного досвіду у філософії Р. Емерсона та В. Джеймса.

Мета роботи — проаналізувати, як Р. Емерсон та В. Джеймс у своїй філософії визначали роль релігійного осмислення світу; за яких умов і при яких методологічних настановах таке знання можливе з точки зору прагматизму.

Завданнями роботи є:

Проаналізувати зміст і значення поняття «довіри до себе» як методологічної настанови філософського дискурсу Ральфа Емерсона.

Дослідити зв'язок між інституційною релігією та особистим релігійним досвідом в інтерпретації Р. Емерсона.

Виокремити та з'ясувати метод і прагматичну концепцію істини у філософському прагматизмі Вільяма Джеймса.

Дослідити як релігійне осмислення світу трансформуються під впливом прагматичної концепції істини; окреслити статус релігійного осмислення світу

6 Самчук В. А. Філософія прагматизму Джорджа Герберта Міда (історико-філософський аналіз). – Рукопис. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії. Національний університет «Києво-Могилянська академія», Міністерство освіти і науки України. Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство освіти і науки України. – Київ, 2017.

7 Розпутна М. В. Джон Дьюї як науковець, філософ та освітянин / М. В. Розпутна // Актуальні проблеми філософії та соціології. – № 92. – С. 133-136.

8 Соболевський Я. Поняття «природи» у філософії американського трансценденталіста Ральфа Волдо Емерсона / Ярослав Соболевський // Вісник Львівського університету. Сер. Філософсько-політологічні студії. – 2018. – вип. 18. С. 203–206.

9 Самчук В. Філософія творчої еволюції Анрі Бергсона в історико-філософських студіях Вільяма Джеймса / В. Самчук // Історико-філософські студії. – 2016. – Вип. 65. – С. 30-35.

у порівнянні з філософськими міркуваннями, соціально-психологічними та природничо-науковими підходами у контексті прагматизму.

Структура роботи. Робота складається із вступу, двох розділів: 1. Довіра до себе та співтворчість особистостей у філософії Ральфа Емерсона, 2. Метод прагматизму і значення релігії у філософії Вільяма Джеймса; висновків, списку використаних джерел та дослідницької літератури.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Зважаючи на історико-філософський характер роботи, ключовою методологією є джерелознавство, а саме вивчення оригінальних праць Р. Емерсона та В. Джеймса та їх порівняльний аналіз, що становить основний дослідницький матеріал та є невід’ємною складовою дослідження¹⁰. Поряд з джерелознавством та порівняльним аналізом для наукового дослідження плідними були також методи історизму, філософської біографістики¹¹, антропології¹² та реконтекстуалізації. Останній метод дослідницьки плідно використовує Р. Рорті. Введене ним поняття «парадигми уяви» сприяє залученню до сфери історико-філософського порівняльного аналізу праць філософів, спрямування яких було альтернативним до філософії прагматизму¹³. Таке суперечливе зіставлення різних філософів та різних теорій (наприклад, М. Бердяєва та Г. Сковороди, з одного боку, та Ф. Ніцше і Р. Емерсона, з іншого) виявилось методологічно конструктивним з погляду виявлення у кожній системі поглядів нових, раніше недостатньо опрацьованих моментів, що заслуговують на увагу. До таких, на нашу думку, належить дослідження особливостей формування релігійно-світоглядних концепцій у контексті їх практичного значення для конкретних дій людини та її поведінки.

10 Ткачук М. Л. Роль джерелознавства в історико-філософському пізнанні / Марина Ткачук // Могилянський історико-філософський семінар: матеріали засідань. - 2006. - Вип. 1 : 2003-2005. - С. 69-73.

11 Менжулін В. Історико-філософська біографістика: провідні тенденції та віхи становлення / Вадим Менжулін // Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство, 115. - С. 18-25.

12 Козловський В. Прагматична модель Кантової антропології: базові ідеї // Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство, Серія "Філософія". Випуск 14. - С. 104-110.

13 Rorty R. Inquiry as recontextualization: an anti-dualist account of interpretation / Richard Rorty // Philosophical Papers, Vol. I. - Cambridge University Press, 1991. - p. 93 – 113.

Джерельна база дослідження. Її складають філософські твори Ральфа Емерсона і Вільяма Джеймса, інших авторів, які досліджували їхні твори, а також ширшу історико-філософську проблематику, пов'язану з прагматизмом. Порівнюючи філософію прагматизму із іншими філософськими течіями, ми використовували також першоджерела таких філософів як Г. Сковорода, М. Штірнер, Ф. Ніцше, М. Бердяєв, А. Бергсон.

Апробація результатів дослідження. За матеріалами дослідження було підготовлено доповідь на тему «Відповідь прагматизму на кризу ствердження в суспільстві». Тези доповіді подано до друку у збірнику матеріалів XIV міжнародної наукової конференції «Філософія. Нове покоління» з цього річної темою «Магістралі та маргінеси». Було представлено доповідь на цій конференції. Також підготовлено статтю для публікації в часописі «Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство» під назвою «Довіра до себе: філософія Ральфа Емерсона в інформаційному суспільстві». Стаття розкриває актуальність і значення Емерсонового трансценденталізму та філософії прагматизму в цілому як важливого інтелектуального засобу у протистоянні популістичним та маніпулятивним тенденціям у сучасних засобах масової інформації.

Положення, що виносяться на захист. Основні положення стосуються трансформації соціально-комунікативного та релігійного досвіду у контексті концепції істини прагматизму, а також філософсько-прагматичної настанови довіри до себе. У цьому напрямку до ключових тез належать: обґрунтування соціальної безперспективності догматизму; важливості та можливості зміни та адаптування теорії чи гіпотези відповідно до контексту та отриманих результатів; збереження вагомості і настановчої сили істин, за які людина несе відповідальність. Обґрунтовується положення про соціально-меліористичну й моральну значущість прагматичних підходів до істини з погляду сучасних трансформацій в інформаційних процесах.

РОЗДІЛ І. ДОВІРА ДО СЕБЕ ТА СПІВТВОРЧІСТЬ ОСОБИСТОСТЕЙ У ФІЛОСОФІЇ РАЛЬФА ЕМЕРСОНА

Визначення Стенфордської енциклопедії філософії описує прагматизм як «філософську традицію, яка, в широкому сенсі, сприймає пізнання світу як невіддільне від дії у світі»¹⁴. У зв'язку з цим визначенням постає проблема трансформації релігійного осмислення світу у контексті прагматизму саме через наголос прагматизму на дії. Відомі американські філософи — передпрагматист Ральф Емерсон та один із засновників філософського прагматизму (поряд із Чарльзом Пірсом) Вільям Джеймс звернули увагу на гостроту і складність цієї проблеми. Зокрема, у своїх творах вони прагнули окреслити соціальний статус і значення для людини релігійного осмислення світу. Спираючись на вивчення праць цих філософів, а також інших дослідників їхніх творів, автор поставив перед собою завдання виокремити та дослідити деякі аспекти проблеми співвідношення релігійної свідомості, наукового пізнання та філософського прагматизму.

У першому розділі зосередимося на двох настановах Ральфа Емерсона щодо пізнання, які визначають також і можливості релігійного осмислення світу. Першою з цих настанов є принцип довіри до себе. Особливо цікавою дослідницькою проблемою є поєднання довіри до себе з учасницькою позицією людини в суспільстві у філософії Ральфа Емерсона. Це дослідницьке питання також потребує розкрити погляди Р. Емерсона щодо узгодження релігії як суспільного феномену і релігії як особистого досвіду. Другою настановою є співтворчість особистостей. Особистість для Ральфа Емерсона не те саме, що автономний індивід, відділений приватним від публічного з погляду класичного лібералізму. Релігія, як і будь-яке знання, для Р. Емерсона може і навіть повинна бути особистим, і водночас не може бути виключно приватним. На цьому аспекті філософії Р. Емерсона зосередимося у другому підрозділі.

14 Legg, Catherine and Hookway. Pragmatism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*/ Edward N. Zalta (ed.). - Режим доступу: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/pragmatism/>>

1.1. Трансформація релігії і науки на основі принципу довіри до себе.

Як зауважують дослідники Катерін Лег та Крістофер Гуквей, зв'язок пізнання та дії філософи-прагматисти інтерпретували надзвичайно по-різному. Щонайменше, позиції щодо знання та дії різняться у передпрагматиста Ральфа Емерсона (1803-1882), засновників класичного прагматизму Вільяма Джеймса (1842-1910) і Чарльза Сандерса Пірса (1839-1914), пізніших представників прагматизму XX ст. Джона Дьюї (1859-1952), Джорджа Герберта Міда (1863-1931) та Річарда Рорті (1931-2007)¹⁵.

Найвідоміше сьогодні класичне формулювання прагматичної максими було запропоноване Чарльзом Сандерсом Пірсом в такому формулюванні: «Зверніть увагу на впливи практичного значення, які може мати об'єкт нашого поняття. Тоді наше поняття про ці впливи і становитиме наше поняття в цілому про цей об'єкт»¹⁶. Вільям Джеймс образно сформулював свою тезу про пізнання таким чином: «З кожного слова ви повинні добути його практичну «готівкову» вартість, повинні змусити його працювати в рамках вашого досвіду»¹⁷. Ральф Емерсон ще до виникнення класичного прагматизму критикував відчужене від дій та досвіду конкретної людини пізнання і закликав враховувати його актуальний контекст: «Краще ніколи не бачити книжок, аніж втратити за їхньою звабою свою власну орбіту і стати сателітом замість системи. Єдина вартісна річ у світі — це активна душа»¹⁸. Пізніше Р. Рорті, розвиваючи тезу прагматизму про існування знання для людини, а не знання самого по собі, відходить від аналізу досвіду як основи класичного прагматизму та критикує репрезенталізм як характерну рису філософської традиції платонізму, яка зобов'язує людину підпорядковуватися незалежними від неї та чужим їй Абсолютам (наприклад, Реальності назагал). Р. Рорті

¹⁵ Там само.

¹⁶ Peirce Ch. How to Make Our Ideas Clear / Charles Peirce // Popular Science Monthly, 12 (January 1878). - P. 294.

¹⁷ Джеймс В. Прагматизм / Вільям Джеймс / пер. з англ. Павла Насади. - К.: Альтернативи, 2000. - С. 29.

¹⁸ Emerson R. The American Scholar / Ralph Emerson // Digital Emerson. - Режим доступу: <http://digitalemerson.wsulibs.wsu.edu/exhibits/show/text/the-american-scholar>

визначає об'єктивне як інтерсуб'єктивне, акцентуючи на гуманній природі прагматизму як філософії і способу поведінки. «Об'єктивність як інтерсуб'єктивність постає замість об'єктивності як відданості чомусь нелюдському (non-human). Питання “чи є якийсь доказ для р” замінюється на питання “чи є якийсь шлях досягти консенсусу щодо того що вважати аргументом для р”»¹⁹.

Інтерпретації прагматизму будуються здебільшого на різних акцентах щодо того, що таке прагматичний метод пізнання та істина. Погоджуючись загалом на тому, що все пізнання інтенційне, бо залежить від практичних цілей та контексту мислителя, різні прагматисти водночас по-різному трактували роль особистості у пізнанні. Погоджуючись також з тим, що істина не може сприйматися відчужено від людини, прагматисти по-різному описували статус отриманого знання та розставляли різні акценти щодо самого прагматичного методу пізнання. Відповідно варіювалися й тлумачення ролі трансцендентного та релігійного в житті людини.

Що ж до відмінностей між класичним прагматизмом та неопрагматизмом, то зміна головного предмета філософського зацікавлення в неопрагматизмі фактично виводить релігійне та трансцендентне за дужки, тоді як для класичних прагматиків релігія була важливим феноменом для осмислення з погляду прагматизму. Така зміна почалася передовсім з праць Р. Рорті, про що і сам він зазначає у «Філософії та соціальній надії» (1999), порівнюючи класичний прагматизм та неопрагматизм.

Так, класичний прагматизм опирається на досвід як основу пізнання, що зокрема помітно у В. Джеймса в його описі емпіричних основ прагматизму та у Р. Емерсона в його концепції середовища (environment). Хоча наше знання відображає дійсність не об'єктивно, а залежно від визначених пізнавачем цілей та розставлених акцентів, воно все ж відображає дійсність як вона є, хай у

19 Rorty R. Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance / Richard Rorty / American Journal of Theology and Philosophy 17 (May 1996). - P. 129.

спрощеному чи узагальненому вигляді. Про це найкраще висловився В. Джеймс, посилаючись і на Шіллера та Дьюї у своєму поясненні ролі теорій та пізнання взагалі: «ідеї (будучи складовими нашого досвіду) стають істинними настільки, наскільки вони допомагають нам знаходити задовільне відношення з іншими частинами нашого досвіду, підсумовувати їх, мати з ними справу за допомогою концептуальних скорочень, замість того, щоб рухатися за нескінченною послідовністю явищ»²⁰. Натомість неопрагматизм, як пише Рорті, відходить від «оповідей про “досвід” як у Джеймса і Дьюї, та переходить до оповідей про мову, як у Квайна та Девідсона»²¹.

З цієї зміни настанови змінюється також ключовий суб'єкт пізнання. Для Емерсона і Джеймса прагматизм — це передовсім *метод пізнання окремою особою*, який має і загальносуспільну значущість та сприяє пошуку консенсусу на практиці. Тоді як у неопрагматизмі Р.Рорті (тут він солідарний із Юргеном Габермасом) першочергового значення набуває комунікативний аспект пізнання. Посилаючись на термін Габермаса «комунікативна раціональність», він наголошує: «Погодитися із Габермасом, що розум є комунікативним та діалогічним більшою мірою, ніж суб'єкт-центричним і монологічним, означає замінити відповідальністю перед іншими людськими істотами відповідальність перед не-людським (non-human) стандартом»²².

У питаннях тлумачення релігії Рорті розрізняє приватну й інституційно-публічну сфери. Обидві є важливими, але приватна сфера вірувань *не повинна обов'язково підпорядковуватися інституційній, а інституційна втручатися у приватну*. Прагматизм — це, за формулюванням Р. Рорті, «романтичний політеїзм», який припускає можливість плюралізму вірувань та не вважає, що інституціалізована релігія має привілеї перед приватними віруваннями окремої особистості. На думку американського філософа, ХХ століття вкрай загострює

20 Джеймс В. Прагматизм / Вільям Джеймс / пер. з англ. Павла Насади. - К.: Альтернативи, 2000. - С. 32.

21 Rorty R. Philosophy and Social Hope / Richard Rorty — Penguin Books, 1999. - 320 p.

22 Rorty R., Philosophy as Cultural Politics // Philosophical Papers, Vol. IV. - Cambridge University Press, 2007. - p.

питання міжлюдських та міжспільнотних стосунків й тому, коли абсолютизовані релігійні цінності стають на заваді прагматичній сфері комунікативності, вони починають відігравати деструктивну роль.

Ранні прагматисти, передовсім Ральф Емерсон, а пізніше Вільям Джеймс, часто застосовували у своїх працях методи прагматизму для аналізу значення та впливу різних форм релігійного досвіду як на окрему людину так і на суспільство загалом. На нашу думку, ці аспекти прагматизму потребують більш докладного розгляду.

Аналізуючи філософські концепції Ральфа Емерсона, маємо зауважити, що вони формуються саме в контексті романтизму, коли особистість підноситься на філософський п'єдестал і важливості набуває не лише сприйняття світу об'єктивно, але й процес створення особистістю свого власного світу та відкриття раніше прихованих аспектів. Прагматична спрямованість філософії Ральфа Емерсона полягає у погляді на світ як на середовище (environment) життя та дії конкретної людини. Принциповим є осмислення зв'язку людини та світу в актуальному контекстуальному вимірі, а не пошук оптимального співвідношення понять загалом²³.

Це поєднання романтичного ідеалу особистості як духовного, творчого та вольового начала людини і погляд на світ як на середовище, що сприяє розкриттю особистості можна вважати наскрізною дуалістичною парою у філософії Ральфа Емерсона, про яку він особливо детально пише у своїй книзі «Природа». З одного боку, Емерсон зберігає філософську опозицію між духовним та матеріальним. Проте, ця опозиція для Емерсона зводиться радше до опису різних ієрархічних планів чи аспектів світобудови, аніж до поділу на принципово відмінні сфери буття. Емерсон радше схильний говорити про всесвіт в його цілісності, який для конкретної людини виступає її середовищем.

23 Поліщук Н. П. Прагматична спрямованість романтичного трансценденталізму Ральфа Волдо Емерсона / Ніна Поліщук // Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство, 128. С. 38-45.

Такий всесвіт в його цілісності Емерсон позначає звичним терміном «природа» і в цьому розкривається інноваційність його вчення: природу не варто мислити виключно натуралістично, відмежовуючи окремо її духовну складову, але й дух не варто мислити виключно трансцендентно, так ніби він не присутній у природі і не відкривається через неї для людини. Сконцентровано Емерсон пише про це на початку «Природи»: «З філософського погляду, всесвіт складається з Природи і з Душі. Строго кажучи, все, що є окремішне від нас, все, що філософія означає як НЕ Я, як природу так і мистецтво, всіх інших людей та моє власне тіло — все це має позначитися цим ім'ям: ПРИРОДА»²⁴.

Треба зауважити спорідненість Емерсонівського розділення із Фіхтеанським розділенням на Я і не-Я. Цілком виправданим виглядає припущення про те, що саме ідеї Фіхте вплинули на цей аспект філософії Емерсона, хоча не прямо, бо Емерсон познайомився із працями Фіхте обмежено та пізніше, а радше через посередництво творів Томаса Карлайла, з яким Емерсон активно листувався²⁵. Також на погляди Емерсона суттєво вплинули шведський винахідник та теософ Емануель Сведенборг, Йоганн Гьоте, лютеранин та мандрівний філософ Якоб Бьоме, що загалом відображає романтичні та протестантські інтелектуальні зацікавлення самого Емерсона.

Попри поділ на Я і природу, зв'язок між особистістю та навколишнім всесвітом не односторонній для Емерсона: не лише природа впливає на органи чуття, створюючи феноменальний світ, який ми пізнаємо; так само і людина у своєму пізнанні не є лише автономним суб'єктом, який може конструювати якесь знання за межами досвіду. Натомість, як пише Емерсон, найвища краса світу та найважливіші знання про світ відкриваються у поєднанні людської волі і природи. «Природа простягає свої руки, щоб обійняти людину, лиш треба, щоб думки людини були такої ж величі... Хай тільки думки людини досягнуть

24 R. Emerson. Nature / Ralph Emerson — Режим доступу: <http://www.gutenberg.org/files/29433/29433-h/29433-h.htm>

25 Wellek R. Emerson and German Philosophy / R. Wellek // The New England Quarterly Vol. 16, No. 1 (Mar., 1943), pp. 41-62.

такого ж масштабу і тоді рамка підійде для картини»²⁶, пише Емерсон у «Природі».

Ще точніше про місце людини у природному світі Р. Емерсон сказав під час промови «Американський дослідник» прочитаної 31 серпня 1837 року у спільноті Phi Beta Kappa в Гарварді. Дослідник «має бачити, що природа є протилежністю душі, і кожна частина одної відповідає частинці іншої. Одне це печатка, а друге — відбиток», — каже Емерсон у стилі Платонізму, але тут же додає, цілком зміщуючи духовні акценти із трансцендентного світу ідей на саму людину: «Її [природи] краса є красою його [дослідника] духа (mind). Її закони є законами його духа. Природа тоді стає для нього мірилом власних досягнень. І наскільки він не знає природи, настільки він не володіє і власним духом. Тож зрештою давнє напучення “Пізнай себе” та сучасне “Вивчай природу” стають однією максимою»²⁷. Поєднання зовнішнього і внутрішнього світу є засадничим для протопрагматистської концепції Емерсона, а зрештою і для класичного методу прагматизму, який по-різному застосовували пізніші філософи прагматичної школи.

Для розуміння принципу довіри до себе цей двосторонній підхід Емерсона “Я-Природа” надзвичайно важливий. Адже, наголошуючи на особистому погляді на світ, Р. Емерсон водночас встановлює нерозривний зв’язок між світом та людиною. Довіра до себе — інша суттєва категорія у філософії Емерсона, яку він розглядає в однойменному тексті — важлива саме тому, що в такий спосіб дослідник може впритул наблизитися як до зовнішнього світу, так і до самого себе. Головне ж покладатися на власні відчуття. Книжки чи розповіді інших людей — це вже, згідно з Емерсоном, вторинне знання. Воно важливе і необхідне з погляду інтелектуального розвитку та загального прогресу, але ніколи не може замінити цього

26 R. Emerson. Nature / Ralph Emerson — Режим доступу: <http://www.gutenberg.org/files/29433/29433-h/29433-h.htm>

27 Emerson R. The American Scholar / Ralph Emerson // Digital Emerson. - Режим доступу: <http://digitalemerson.wsulibs.wsu.edu/exhibits/show/text/the-american-scholar>

первинного самостійного осмислення. Зрештою, таке вторинне знання без самостійного осмислення втратить своє значення і перетвориться, за висловом Р. Емерсона, на книжництво (bookworm), що відірване від вирішення актуальних сучасних викликів, які постають перед окремою людиною в її житті та перед суспільством загалом.

Із Емерсонового трактування ідеального та матеріального в їх нерозривному живому зв'язку впливає також і унікальність його трансценденталізму. Зникає характерна для інших форм трансценденталізму чи метафізики²⁸, як і рівно ж сучасної філософії екзистенціалізму, закинутість людини в матеріальному світі. Так само зникає відірваність людини від певного ідеального платонівського світу. В Емерсона нема цього фатального розриву; натомість творча сила, яка стоїть за постанням світу, промовляє до людини саме через конкретні результати її творчості. Тому завдання людини в тому, щоб розгледіти духовне начало за кожною частинкою природи і Бога за Природою загалом. Для пізнання це означає, що абстрактні зв'язки теорій та усталений набір знань, будучи важливими інструментами пізнання, водночас мають бути рішуче відкинуті, як тільки вони суперечать тому, що людина зустрічає навколо самої себе у світі. Краса у світі і природне прагнення людини до краси Емерсон вважав головним духовним рушієм, що стоїть як за світом загалом так і за кожною особистістю і описав це у розділі «Краса» в «Природі».

Таке трактування особистості у філософії Р. Емерсона пояснює глибину його настанови довіри до себе, яка полягала не просто у протиставленні індивіда та суспільства, як могло би здатися на перший погляд, а передовсім у вмінні людини відкривати для себе красу та цілісність світу через власну інтуїцію, ясність власного розуму та прислухання до внутрішнього прагнення краси. Про цілісність сприйняття, яка можлива тільки при зверненні до цілісної особистості, Р. Емерсона пише і у «Природі» і у «Довірі до себе»: «Ніщо не є

28 Див. Goodman R. Transcendentalism / R. Goodman // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. - Режим доступу: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/transcendentalism/>>.

настільки священне як цілісність вашого власного духа. Звільніть себе для себе і почуєте голос світу»²⁹. Ця фраза передає інтеграцію принципів довіри до себе та взаємного зв'язку людини і природи.

У іншій своїй лекції «Трансценденталізм» Р. Емерсон також описує вагомість методу інтуїції як методу трансценденталізму, що дозволяє людині дивитися цілісно на світ, не з погляду відокремлених явищ, а з погляду особистості передовсім. Філософ зауважує, що «тенденція поважати інтуїцію і давати їй... всю владу над досвідом яскраво забарвила розмови і поезію сучасної доби»³⁰. У «Довірі до себе» він формулює це як настанову: «Людина повинна вчитися зауважувати і слухати той блиск світла, яка пронизує весь її дух зсередини, більше ніж блиск обріїв у сагах бардів»³¹. Але при цьому у «Трансценденталізмі» Р. Емерсон також критикує тих мислителів-ідеалістів, та ті релігійні доктрини, які дивляться на дух та ідею не у нерозривному зв'язку із реальними матеріальними діями, а пірнаючи в чисті абстракції та перестаючи діяти творчо і з користю, зокрема і активно діяти в суспільстві. Правильний шлях Р. Емерсон описує через порівняння зі світлом: падаючи на різні об'єкти, світло відкриває їх для нас і в такий спосіб воно водночас відкриває само себе. Але безглуздими і неспроможними є спроби розглянути та зрозуміти світло саме по собі³². Іншими словами, зовнішні явища важливі насамперед у зв'язку із нашим сприйняттям і не можуть бути відокремлені самі по собі. Порівняння цього твердження із принципами квантової фізики, можливо поспішне, з огляду на значну часову прірву між ними. Однак, у теорії Емерсона бачимо питоме для сучасної науки переспрямування уваги на суб'єкт сприйняття. Згідно квантової фізики, суб'єкт впливає і на об'єкти, що можна порівняти із двостороннім зв'язком природи та людини у філософії Емерсона.

29 Emerson R. W. Self-reliance / Ralph Waldo Emerson // Essays / Ed. by Turpil E. - New York, 1907. - P. 83.

30 Emerson R. W. The Transcendentalist / Ralph Waldo Emerson // The complete essays and other writings of Ralph Waldo Emerson / ed. by Atkinson B. - Random House, 1950. - P. 93.

31 Emerson R. W. Self-reliance / Ralph Waldo Emerson // Essays / Ed. by Turpil E. - New York, 1907. - P. 80.

32 Emerson R. W. The Transcendentalist / Ralph Waldo Emerson // The complete essays and other writings of Ralph Waldo Emerson / ed. by Atkinson B. - Random House, 1950. - P. 87.

Відтак, настанова довіри до себе в контексті філософії Р. Емерсона означає, що людині для відчуття повноти потрібні не досягнення інших форм буття після смерті і не пізнання філософського світу ідей, а налаштування свого мислення на сприйняття навколишнього світу як божественного вже зараз. Аналогічно, абстрактні теорії — як теологічні так і наукові, — мають бути лише допоміжними інструментами пізнання, а головним методом повинен бути безпосередній живий контакт людини з навколишнім світом та покладання на себе (self-reliance). Ця ідея Емерсона розходилася із офіційною доктриною християнства, будучи наскрізь прагматичною, і, в певному сенсі, емпіричною. Це також одна із причин, чому Р. Емерсон пізніше залишив свою кар'єру священика.

Р. Емерсон пише, що головне правило звичних релігій — це в душі Маніхейців і Плотіна зневажати тимчасовість природи і возвеличувати вічність поза нею. На це він відповідає: «Я не відчуваю ворожості до природи, але дитячу любов до неї. Я розвиваюся і живу серед цього теплого дня так само як колосся чи дині. Говоримо з природою чесно. Я не бажаю ні кидати камені в мою прекрасну матір, ні бруднити її турботливе лоно. Все, що я хочу — це вказати на правильну позицію природи щодо людини»³³. Пошук такої правильної позиції виливається в Ральфа Емерсона у пошук зв'язку між особистістю та світом навколо, а принцип довіри до себе стає настановою саме до їх єдності. Акцент на зв'язку надзвичайно важливий для розуміння соціальних наслідків довіри до себе, до аналізу яких зараз переходимо. Особливо акцент на пошуку зв'язку важливий для вирішення проблем соліпсизму, які можуть виникати при спрощеному сприйнятті довіри до себе як егоцентризму чи самозакритості.

Емерсон найбільше говорив про суспільний вимір довіри до себе в контексті наукового та релігійного вчення. Він присвятив цьому питанню дві

33 Emerson R. W. Nature / Ralph Waldo Emerson — Режим доступу: <http://www.gutenberg.org/files/29433/29433-h/29433-h.htm>

промови: «Американський дослідник» (American scholar) та «Промова до теологічної академії» (Divinity school address). Обидві промови цікаві для розуміння того як принцип довіри до себе трансформує науку і релігію, тож розглядаючи їх, порівнюватимемо філософські настанови Емерсона із його життєвим шляхом та контекстом його епохи.

Промову «Американський дослідник» Ральф Емерсон прочитав для спільноти Phi Beta Kappa у Гарварді 1837 року. Пізніше лікар і поет Олівер Вендел Холмс (1809-1894) назвав цю промову «декларацією Американської інтелектуальної незалежності»³⁴. Без сумніву, це одна з найуспішніших та найвідоміших лекцій Р. Емерсона, де він виклав свої ключові філософські і методологічні настанови для дослідника, а зрештою — для кожного, вважаючи кожну людину дослідником, принаймні до певної міри. Промова розкриває одразу два питання: застосування принципу довіри до себе в науці та філософії, але також і опис належної ролі людини у суспільстві, що розвінчує можливе звинувачення філософії Р. Емерсона в соліпсизмі та вносить розрізнення між окремим індивідом та особистістю як значно складнішою сутністю. Цей другий аспект детальніше розглянемо в наступному розділі, а наразі зосередимося на практичному застосуванні довіри до себе.

Так, Р. Емерсон розрізняє два стани, в яких може жити людина і дослідник зокрема: стан активного суб'єкта-творця і стан пасивного об'єкта-повторювача. Другий хибний стан Емерсон називає «виродженим» (degenerate), коли людина «не володіє собою» (possess himself), але ідентифікує та визначає себе через дещо зовнішнє: через свою діяльність, через свій суспільний статус, а дослідник — через зовнішнє знання. Натомість, у правильному стані, людина міркує передовсім від самої себе, а все решта виконує лише допоміжну функцію. Міркування від самого себе для Р. Емерсона не означає протистояння з іншими людьми, а радше рух вперед всієї спільноти, адже просте повторення не здатне створити нового. «У собі знайдете закон всієї природи; у вас дримає

34 Richardson R. D. Emerson: The Mind on Fire // R. D. Richardson - University of California Press, 2015. - P. 263.

весь Розум; це ваше покликання знати все, це ваше покликання наважуватися на все»³⁵ пише Р. Емерсон, наголошуючи на тому, що кожна людина має «однакову природу». Більше того, як пише Р. Емерсон, «Той самий розум притаманний для всіх людей. Кожна людина є переходом до того самого і до кожної частинки того самого. Той, кого наділили правом на розум стає вільною людиною всього маєтку»³⁶.

Практичні проблеми починаються саме тоді, коли людина втрачає віру у власний розум та починає довіряти чужому, пише Емерсон, скочуючись до описаного виродженого (degenerate) стану. Саме в той момент живе знання і живий розум, яке завжди контекстуальне і ніколи не всеохопне, раптом перетворюється у завершену систему, що відчужена від самої людини. Вже не саме мислення стає сакральним, але окремі записи та думки. Такий шлях, згідно Р. Емерсона, неодмінно приведе до руйнування пізнання принаймні з двох причин.

По-перше, як він пише у своєму есеї «Кола»³⁷, будь-яке знання ніколи не вичерпує ні сфери пізнання загалом, ні не пояснює якогось конкретного об'єкта повністю. Всяке знання завжди нагадує обмежене коло в безмежному просторі, межі якого можна розширити, або ж поза або поряд з яким можна накреслити також інше коло, яке буде лише частково перетинатися з першим. Відтак, всякі думки варто сприймати передовсім як відповідь мислителя на ситуації конкретної епохи і конкретного життя.

«Кажіть, що ви думаєте сьогодні сильним словом, а завтра кажіть, що думаєте завтра знову сильним словом, навіть якщо це суперечитиме всьому, що ви сказали сьогодні»³⁸ закликає Р. Емерсон. Ця доволі радикальна думка насправді сконденсовано виражає важливі погляди Р. Емерсона на пізнання,

35 Emerson R. W. The American Scholar / Ralph Waldo Emerson // Digital Emerson. - Режим доступу: <http://digitalemerson.wsulibs.wsu.edu/exhibits/show/text/the-american-scholar>

36 Emerson R. W. History / Ralph Waldo Emerson // The complete essays and other writings of Ralph Waldo Emerson / ed. by Atkinson B. - Random House, 1950. - P. 123-144.

37 Emerson R. W. Circles / Ralph Waldo Emerson // The complete essays and other writings of Ralph Waldo Emerson / ed. by Atkinson B. - Random House, 1950. - P. 279-291.

38 Emerson R. W. Self-reliance / Ralph Waldo Emerson // Essays / Ed. by Turpil E. - New York, 1907. - P. 90.

цілком в дусі прагматизму. Очевидно, Р. Емерсон не заперечує ні можливості поступового інтелектуального прогресу окремих наук, ні важливості попереднього знання, але закликає правильно сприймати його. В центрі будь-якого пізнання всеодно має бути особистість, а книжки, думки інших мислителів, абстрактні теорії — лише інструменти в руках особистості. «Тут закрадається найбільша містифікація, — пише Р. Емерсон. — Сакральність, що властива акту творчості, акту пізнання, переноситься на записи. Поет, складаючи вірші, відчував себе божественною людиною: відтак, вірш стає божественним також³⁹. Емерсон критикує таке надмірне покладання на фіксовані у тексті істини, виходячи із вже сказаної максими про контекстуальність та частковість всякого знання.

Записане, оформлене як постулати минуле знання може бути справді цінним тільки за умови повторення контексту і правильного використання цього знання до вже сучасного контексту сучасним мислителем. Очевидно, це неможливо без додаткової інтерпретації самого запису, без активної та творчої, а не тільки повторювальної ролі дослідника. Звісно, є шлях правильного читання і сприйняття книг, каже Р. Емерсон, описуючи саме домінування живої думки над записами, а не навпаки. Про живу думку Р. Емерсон пише особливо багато, ратуючи за стирання чітких меж між філософіями та концепціями різних мислителів. Натомість, справді цінним було б вміння сучасної людини застосовувати ті чи інші думки залежно від їхньої потреби, актуальності та здатності вирішувати проблеми, замість намагання лише чітко реконструювати хто, що, коли і як дослідив та зупинитися на цьому. Про це Р. Емерсон пише в есеї «Історія»: «Коли думка Платона стає моєю думкою, коли істина, яка горіла в душі Піндара, горить у мені, тоді зникає час. Коли я відчуваю, що ми обоє зустрічаємося у сприйнятті, що наші душі є пов'язані тією самою барвою, мов

39 Emerson R. W. The American Scholar / Ralph Waldo Emerson // Digital Emerson. - Режим доступу: <http://digitalemerson.wsulibs.wsu.edu/exhibits/show/text/the-american-scholar>

щось єдине, тоді мені вже не важливо просто міряти географічну широту чи розраховувати Єгипетське літочислення»⁴⁰.

Останній важливий аспект щодо правильного наукового пізнання полягає у поєднанні трьох способів освіти науковця: через природу та її осмислення власної інтуїцією, через вивчення книжок попередніх мислителів і через дію. Останній спосіб особливо цікавий в контексті прагматизму, хоч може здаватися і не зовсім освітою для сучасної людини. Про це Р. Емерсон пише, що життя — це завжди повнота, а праця — це завжди чеснота і примноження, тоді як мислення — це лише образ повноти⁴¹. Ця прагматична думка ще раз закликає до переосмислення Платонівського підходу до теорій та загалом інформації як більшої реальності, ніж дійсність навколо, а також про ототожнення духовних чеснот і взагалі духовності саме з аналітично-структурованою інформацією, а не з простим плином життя. І Вільям Джеймс, і Р. Рорті згодом продовжили розвивати цю тезу. В. Джеймс підтримував такий погляд Р. Емерсона як у своїх психологічних дослідженнях, так і у філософії. Зокрема, він писав: «Особисте Я (personal self), а не думка має трактуватися як ключова основа даних психології»⁴². Більше того, у своїх психологічних студіях В. Джеймс стверджував, що найгірше, що може зробити психологія це, досліджуючи людську сутність, позбавити людину власного Я⁴³. Р. Рорті у своїй критиці фундаменталізму також заперечує ефективність пізнання у вигляді ідеальних теоретичних побудов і натомість акцентує увагу на соціальній дії⁴⁴.

Сучасні аналітики інформаційного суспільства, зокрема британський соціолог Скот Леш у своїй праці вказує на те, що інформація в сучасному

40 Emerson R. W. History / Ralph Waldo Emerson // The complete essays and other writings of Ralph Waldo Emerson / ed. by Atkinson B. - Random House, 1950. - P. 123-144.

41 Emerson R. W. The American Scholar / Ralph Waldo Emerson // Digital Emerson. - Режим доступу: <http://digitalemerson.wsulibs.wsu.edu/exhibits/show/text/the-american-scholar>

42 Цит. за David E. L. William James on the Self and Personality: Clearing the Ground for Subsequent Theorists, Researchers, and Practitioners / E. L. David // Reflections on The Principles of Psychology: William James after a Century. - Hillsdale, NJ: L. Erlbaum Associates, 1990. P. 103.

43 Див. James W. Person and personality / William James // Essays in psychology. - Cambridge, MA: Harvard University Press. - P. 315-321.

44 Rorty R. Philosophy and Social Hope / Richard Rorty - Penguin Books, 1999. - 320 p.

суспільстві потроху витісняє собою життєву реальність⁴⁵. Віртуально створений образ легко може бути важливішим ніж конкретні життєві ситуації і факти людей. Відтак, погляди Ральфа Емерсона набувають нової актуальності, а освіта через дію цілком може стати — і вже стає — новим мейнстримом в контексті все більшої загальнодоступності інформації.

Настанови Р. Емерсона для дослідників подібні за духом та принципами і до його настанов для священиків, в т. ч. й щодо осмислення ролі релігії для людини і суспільства. Сам Ральф Емерсон на початку своєї кар'єри 5 років прослужив священиком унітаріанської церкви, що свідчить про важливість релігії для нього. Однак, згодом він залишив служіння і натомість почав читати публічні лекції та писати есеї. Причини невдоволення тогочасною релігією, а також можливості її трансформації згідно принципу довіри до себе Ральф Емерсон виклав в промові до Гарвардської теологічної школи 1938 року. Промова викликала різку критику з боку очільників церкви, зокрема унітаріанського теолога Ендрюса Нортон⁴⁶. Емерсону після цієї промови було заборонено вхід до теологічної школи.

У самій промові Ральф Емерсон не виступав ні проти християнства, ні конкретно проти унітаріанства. Навпаки, він наголошує на важливості релігії, яка приносить «найбільшу радість», а віру та «інтуїцію морального почуття» вважає найвищою чеснотою людини, стверджуючи, що тоді Бог проявляється через людину і всі інші її діяльності отримують сенс не лише технічної доцільності, але стають актом світового співтворіння. І навпаки, казав Емерсон, «яка більша розпука може огорнути націю, ніж втрата молитовності (worship)? Тоді всі інші речі йдуть до занепаду. Геній залишає храм, щоб переслідувати сенат чи ринок. Література стає поверховою. Наука стає холодною. Очі молоді

45 Lash S. Critique of Information / Scott Lash - Sage Publications, 2002.

46 Див. Habich R. D. Emerson's Reluctant Foe: Andrews Norton and the Transcendental Controversy / R. D. Habich // The New England Quarterly, Vol. 65, No. 2 (Jun., 1992). - P. 208-223.

вже не палають надією інших світів, і епоха стає безчесною. Суспільство живе дрібницями, а коли людина помирає, ми її не згадуємо»⁴⁷.

Таку важливість релігійного осмислення світу Р. Емерсон пояснював тим, що саме релігія може відкрити людині «правила душі» (laws of the soul), які є водночас і правилами всесвіту. Іноді Р. Емерсон у своїй промові такі правила називає також Богом. Таке порівняння було однією із причин гніву теологів. Але для Р. Емерсона саме такі правила були джерелом релігійних почуттів та релігійної інтуїції людини.

Ці духовні правила для Р. Емерсона не були накладені ззовні окремим Богом, за які зовнішній суб'єкт може милувати чи карати людину. Натомість, такі правила закладені вже в самій людині від природи. Тут можна порівняти їх із апіорними судженнями, апіорними поняттями розуму та апіорними формами чуттєвості Канта. Р. Емерсон був добре знайомий з філософією І. Канта⁴⁸, однак кантівська аналітика розуму не надто зацікавила Емерсона. Натомість, головним своїм апіорним правилом у «Природі» він визначає прагнення людини до краси і прагнення самої природи структурувати все у світі так, щоб воно було якомога красивіше.

Про моральний аспект подібного внутрішнього духовного закону людини, що закладене в самій її природі Р. Емерсон детально каже у промові. Зокрема, саме цим законом він пояснює те, що вже в самій людській душі закладена справедливість «чий відплати є миттєві і повні». Зокрема, Р. Емерсон каже: «Інтуїція морального почуття є ілюстрацією досконалості законів душі. Ці закони виконують самі себе... Той, хто робить добру справу є миттєво винагороджений. Той, хто чинить погану справу, є вже самою дією покараний. Той, хто скидає з себе бруд одягається в чистоту. Якщо людина в своєму серці праведна (just) тоді вона є Богом; Божа безпека, Боже безсмертя, Божа

47 Emerson R. W. An Address Delivered before the Senior Class in Divinity College / Ralph Waldo Emerson // Essays and Poems by Ralph Waldo Emerson. - Barnes and Noble Classics. - P. 108.

48 Див. Wellek R. Emerson and German Philosophy / R. Wellek // The New England Quarterly Vol. 16, No. 1 (Mar., 1943), pp. 41-62.

могутність входять в цю праведну людину. Якщо ж людина лицемірна, обманює, то вона обманює саму себе, тоді вона втрачає власне єство»⁴⁹.

Такий підхід Р. Емерсона зберігав і навіть збільшував роль релігії, але Бога та його правила принаймні до певної міри переносив у саму людську душу. Відтак, як і у випадку з настановами для дослідників, релігійне осмислення світу також залежить в першу чергу не від визначених і записаних доктрин, не від текстів і догм, але від довіри до себе та вміння прислухатися до власного релігійного почуття та інтуїції морального почуття.

Виходячи з таких основ, Р. Емерсон формулює дві практичні настанови для молодих священиків, вказуючи на дві хиби сучасного інституційного християнства.

Перша хиба, згідно Р. Емерсона, стосується сприйняття Бога як зовнішнього до людини, або щонайменше невіра в присутність Бога у самій людині. Це походить вже від самого сприйняття Христа. Так, сучасна церква трактує його божественність не як наслідок того, що він як людина зміг досягнути такого стану, а як те, що «Єгова прийшов вниз із неба». І «я вб'ю вас, якщо ви скажете, що він людина», - каже Р. Емерсон саркастично про твердий захист церквою цієї догми⁵⁰. Але насправді проблема такого сприйняття, як пояснює Р. Емерсон, в тому, що, не сприймаючи Христа як «єдину душу в історії, що досягнула справжню велич людини», люди водночас перестають вірити у самих себе. Відтак, все те добре, що могло б дати релігійне осмислення світу, виводиться за межі світу і за межі самої людини. Як і у випадку з чистими науковими абстракціями, Р. Емерсон критикує таку платонічну форму трансценденталізму, закликаючи натомість до релігійного осмислення в дусі принципу довіри до себе, через пошук духовних правил та Бога у самому собі. Емерсон навіть стверджує, що краще бути язичником, аніж

49 Emerson R. W. An Address Delivered before the Senior Class in Divinity College / Ralph Waldo Emerson // Essays and Poems by Ralph Waldo Emerson. - Barnes and Noble Classics. - P. 98.

50 Emerson R. W. An Address Delivered before the Senior Class in Divinity College / Ralph Waldo Emerson // Essays and Poems by Ralph Waldo Emerson. - Barnes and Noble Classics. - P. 101.

притримуватися приписів, які забороняють людині приходити до природи, які кажуть, що людина не повинна володіти цим світом, не повинна дотримуватися вічного Правила, яке всередині неї ж самої; які натомість стверджують, що потрібно притримуватися настанов Христа в чийсь виключній інтерпретації.

Друга хиба, згідно Р. Емерсона, випливає з першої і полягає в тому, що ці внутрішні правила самого людського ества, які вказують на здатність кожної людини відкривати Бога у собі, не ширяться в суспільстві через популярні сучасні вчення. Натомість, люди говорять про одкровення «як щось давнє і вже завершене, так ніби Бог мертвий»⁵¹. Відтак, Емерсон закликає відходити від формального та інституційного вивчення та практики релігії. Натомість, вона має стати справою кожного дня, а священики мають стати друзями своїх парафіян.

Цікаво, що в цьому порівнянні Р. Емерсон говорить про смерть Бога за п'ятдесят років до того як Ніцше напише цю тезу в «Веселій науці»⁵². До Емерсона про почуття «сам Бог мертвий» згадував ще Гегель, характеризуючи релігію просвітництва⁵³. Нема точних відомостей чи Р. Емерсон був знайомий із цією характеристикою Гегеля. Втім, між Ніцше та Емерсоном можна проводити чимало паралелей. Найперше, через сам метафоричний стиль письма обох філософів, а також через маніфестацію волі особистості на протигагу до суспільних тенет. Крім того Ніцше, наприклад, також пише про сміливість науковців, критикуючи «славетних мудреців» у книзі «Так казав Заратустра», які «служили народів і його забобонам, та не істині». Також Ніцше стверджує, що наукова творчість потребує свободи й «свіжого повітря», «привілля, подалі від запорошених покоїв»⁵⁴. Устами Заратустри Ніцше закликає до самоті. Самість на шляху до надлюдини має прийти на зміну попередньому світу, центром якого Бог. Емерсон, натомість, пропонує іншу

51 Emerson R. W. An Address Delivered before the Senior Class in Divinity College / Ralph Waldo Emerson // *Essays and Poems by Ralph Waldo Emerson*. - Barnes and Noble Classics. - P. 103.

52 Див. Nietzsche F. *The Gay Science* / Friedrich Nietzsche/ Tr. by Walter Kaufmann. - Vintage Books, 1974.

53 Див. Можейко М. А. Смерть бога // *Історія філософії*. Енциклопедія. [Мн.], 2002. — С.987-988.

54 Ніцше Ф Так казав Заратустра, Жадання влади / Фрідріх Ніцше - К.: 1993. Вид. Основи. - с. 123 — 125.

настанову — віднайти божественне начало в самому собі, формулюючи також чіткі правила щодо людини у вигляді правил закладених в самій душі, чого нема у концепціях надлюдини Ф. Ніцше.

Як і науковців, Емерсон закликає священників подякувати всім попереднім праведникам, які навчали до них, але сьогодні говорити від себе, тому що сьогодні «як ніколи потрібне нове одкровення»⁵⁵. Р. Емерсон закликає священників відвідувати кожного зі своїх парафіян, «при зустрічі бути для них святою людиною», бути для них думкою і чеснотою, бути прикладом. «Довіряючи власному серцю, ви знайдете також більше впевненості в інших людях», радить Р. Емерсон, у свій спосіб переосмислюючи принцип «Полюби ближнього свого, як самого себе» — згідно принципу довіри до себе. Тільки така релігія, що виходить з особистості самої людини та із правил, що вже від природи є в душі людини, є правдивим вченням. Натомість книжки і навіть вчення самого Христа, хоч його Емерсон і величає єдиним досконалим із людей, мають сприйматися як допоміжні засоби на шляху довіри до себе.

Втрата себе, як пише Р. Емерсон, властива не лише окремій людині; як в науці, так і в релігії для цілого суспільства може наступати епоха втрати себе. В такі «часи простою» книжки, наукові та релігійні доктрини стають заміниками живого вчення. При цьому Р. Емерсон не має на меті сказати, що інституційні форми пізнання непотрібні. Лише наголошує, що такі форми — це лише «тіні особистостей» і їхня головна функція — збереження знання, але не його творче примноження: «Коли людина може читати Бога безпосередньо, надто цінною є година, щоб витратити її на думки та писання інших людей. Однак, коли приходять часи темряви — а вони повинні приходити — коли сонце сховане, а зірки тьмяніють, тоді ми відновлюємо свої лампи, що були раніше розпалені їхніми променями, щоб пройти до Сходу знову, де настає світанок»⁵⁶. Тут знову

55 Emerson R. W. An Address Delivered before the Senior Class in Divinity College / Ralph Waldo Emerson // Essays and Poems by Ralph Waldo Emerson. - Barnes and Noble Classics. - P. 104.

56 Emerson R. W. The American Scholar / Ralph Waldo Emerson // Digital Emerson. - Режим доступу: <http://digitalemerson.wsulibs.wsu.edu/exhibits/show/text/the-american-scholar>

Емерсон вказує на допоміжну роль інституційного, записаного знання, до якого ми звертаємося саме тоді, коли бракує власного інтуїтивного розуміння.

Свої часи Ральф Емерсон вважав такими часами темряви у пізнанні. Про це він пише на початку книги «Природа», характеризуючи сучасну добу як ретроспективну, що пише біографії, історії і критику. І якщо «попередні покоління бачили Бога і природу віч-на-віч, то ми — через їхній погляд»⁵⁷. Відсутність особистого пізнання навколишнього світу Емерсон пов'язує з неможливістю пізнання як такого. Ому ми не можемо мати філософії та поезії з осяяння, а не усталеної, чому не можемо мати релігії з нашого одкровення, а не історію їхньої, писав Емерсон. У центральному есеї «Self-reliance» він зрештою так підсумовує принцип довіри до себе: «Жоден закон не може бути священним для мене окрім закону моєї власної природи. Добре і погане — це просто імена, які дуже легко переходять на се і на те; натомість єдиноправильне те, що відповідає моїй сутності (*my constitution*), а хибне все, що є проти неї... Мені соромно від того, як легко ми капітулюємо перед відзнаками та іменами, перед великими суспільствами і мертвими інституціями»⁵⁸.

Інституційне усталення знання Р. Емерсон однаково критикує як у церкві так і в університеті. Показово, що Р. Емерсон закінчив Гарвард посередині рейтингового списку — 31 із 58 студентів. У своєму щоденнику згадував, що не любив офіційної освіти в університеті через її абстрактний раціоналізм, не пов'язаний із реальним життям людини. Натомість Р. Емерсон любив гуляти на природі довкола Гарварду, де записував свої роздуми, вірші та перші есеї⁵⁹.

При цьому Емерсон не закликав до революційного відкидання минулого. Натомість сам неодноразово і з вдячністю звертається до попередніх філософів та їхнього філософського спадку у своїх есеях. Проте найвищим рівнем розуміння і пізнання називає той, коли думки попередніх мислителів стають

57 Emerson R. W. Nature / Ralph Waldo Emerson — Режим доступу: <http://www.gutenberg.org/files/29433/29433-h/29433-h.htm>

58 Emerson R. W. Self-reliance / Ralph Waldo Emerson // Essays / Ed. by Turpil E. - New York, 1907. - P. 84.

59 Field P. S. Ralph Waldo Emerson: The Making of a Democratic Intellectual / Piter Field - Landham, New York: Rowman & Littlefield, 2002

вже власними думками сучасного мислителя сьогодні, які той приймає через власне усвідомлення.

Загалом настанова довіри до себе є спробою Ральфа Емерсона збалансувати свободу особистості, окреме Я людини, а також її єдність з іншими людьми, із середовищем навколо (environment); оживити істину, а також науку і релігію через допоміжну роль відчужених інституційних форм і ключову роль самої людської особистості та її інтуїції. Зрештою, в трансцендентному вимірі, Ральф Емерсон прагне поєднати Природу і Духовний вимір буття через наголос на присутності Бога в самій людині, а Божих законів, головним із яких є прагнення краси, у самій Природі. Водночас, варто детальніше проаналізувати яким чином і наскільки філософія Р. Емерсона може досягти такого синтезу, передовсім в сучасному суспільстві в контексті суперечності між волею індивіда як класичним ліберальним принципом та волею суспільства як класичним демократичним принципом. На цьому зосередимося в наступному підрозділі.

2. Людина і спільнота: соціальний зміст настанови довіри до себе

Настанова довіри до себе у філософії Ральфа Емерсона може викликати критику щодо неспроможності такої ідеї належним чином вирішувати проблему інтерсуб'єктивної єдності людей та пошуку загального порозуміння. В т.ч. такий погляд висловлювали і унітаріанські критики Р. Емерсона, звинувачуючи його у браку віри та раціональності⁶⁰ та сприймаючи вчення Р. Емерсона як таке, що може зруйнувати церкву. Отож, наступне дослідницьке питання, яке потрібно з'ясувати — це яким чином Р. Емерсон поєднував у своїй філософії особисте пізнання окремої людини та волю окремої людини із суспільним. В т.ч., яким чином згідно філософії Р. Емерсона можна узгодити

60 Field P. S. Ralph Waldo Emerson: The Making of a Democratic Intellectual / Piter Field - Landham, New York: Rowman & Littlefield, 2002

особистий релігійний досвід людини та інституційну релігію, релігійну традицію.

Насправді, Р. Емерсон не виступав за радикальне соціальне протиставлення індивіда та суспільства, як і індивіда та інституцій. Яскраво він висловився про це у своїй лекції «Трансценденталізм», де, попри загальну прихильність до трансценденталізму та ідеалізму з їхнім інтуїтивним пізнанням, Р. Емерсон критикує цей рух за надмірне відчуження від суспільного життя та пасивну, бездіяльну, а іноді навіть інфантильну роль людини.

Сам Р. Емерсон, натомість, був активно залучений у суспільне життя, як доводить аналіз його біографії та щоденникових записів, проведений Пітером Філдом⁶¹. Так, сам Ральф Емерсон походив із родини Бостонського священика Вільяма. Продовживши справу батька, сам став священиком унітаріанської церкви, хоча вже від самого початку критикував тогочасну церкву за надмірний догматизм та відчуження від повсякденного життя звичайних людей. Відтак, питання особистісного релігійного пізнання як і залученість до формальної релігії набули для Емерсона не тільки філософського, але й персонального значення. У 1832 році Емерсон відмовився від такого служіння на користь публічних лекцій, яких у своєму житті прочитав близько 1500⁶². При цьому як під час служіння в інституційних межах церкви, так і після виходу за ці межі Ральф Емерсон прагнув трансформувати тогочасний американський протестантизм відповідно до своєї філософії.

Те ж саме стосувалося і суспільної ролі Р. Емерсона стосовно науки. Будучи співзасновником клубу трансценденталістів, Емерсон проголошував новаторську і прогресивну роль американської науки і американського дослідника на противагу до старої Європи, саме через дух нового, критичного і

⁶¹ Там само.

⁶² Wilson R. Emerson as Lecturer / R. Wilson // The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson. - Cambridge University Press.

водночас неформального погляду на науку. Про це він висловився у вже згаданій промові «Американський дослідник».

Не менш важливий аспект біографії Емерсона — це його належність до середовища американської політично-фінансової еліти й активна участь в американському націєтворенні та демократичному будівництві. Ця сторінка життєвого шляху Емерсона яскраво демонструє, що довіра до себе не має нічого спільного із закритістю особистості на самій собі та у власному світі, а тим паче довіра до себе не може зводитися до соліпсизму. Так, у найактивніші роки Емерсон читав до 80 лекцій в рік, а в окремі тижні читав 7 лекцій в тиждень, подорожуючи поїздом по щойно прокладених залізницях США⁶³. Посилаючись на щоденники Ральфа Емерсона, дослідник його біографії М. Філд детально описує, що Р. Емерсону подобався розвиток транспорту і технологій в сучасній Америці. Філософ захоплювався стрімким розвитком, возвеличував його поряд із романтичним оспівуванням краси природи та її автентичності. Водночас, у щоденниках Р. Емерсона є також роздуми про узгодження природного і технологічного, що на той час вже починає ставати актуальною філософською проблемою, хоча про це Р. Емерсон не написав жодних окремих есеїв чи лекцій⁶⁴.

Ще один аспект, на який варто звернути увагу — це походження Ральфа Емерсона із середовища Бостонських Брахмінів, які на кінець 18 — початок 19 століття були американською інтелектуальною і фінансовою елітою, зосередженою в Бостоні довкола протестантської унітаріанської церкви. Батько Ральфа Емерсона Вільям Емерсон доклав чималих зусиль, щоб переїхати служити в Бостон. Однак, він швидко помер і юний Ральф, отримуючи теологічну та філософську освіту в Гарварді і перебуваючи в середовищі переважно заможних інтелектуалів сам водночас переживав бідність разом із своєю матір'ю та чотирма братами. Очевидно, цей особистий конфлікт

63 Richardson R. Emerson: The Mind on Fire / Robert Richardson - Berkeley: University of California Press, 1995.

64 Field P. S. Ralph Waldo Emerson: The Making of a Democratic Intellectual / Peter Field - Landham, New York: Rowman & Littlefield, 2002

відобразився і у філософії Ральфа Емерсона: з одного боку він захоплювався ідеалами успішної, активної, самодостатньої людини (self-made man), які стали основою американської еліти та філософії Р. Емерсона зокрема. Але при цьому Емерсон критикував змертвіння та формалізацію суспільства, а особливо його вищих прошарків. Таке змертвіння та формалізація відносин ставали особливо помітними, коли, досягаючи певного успіху, особистість та спільнота починають закриватися від подальшого руху вперед та творчого вдосконалення. Таке закривання навіть найкращі ідеї могло перетворити в мертві і безсилі і саме проти цієї загрози активно виступав Р. Емерсон, пропонуючи принцип довіри до себе з його постійною реконтекстуалізацією знання.

Двоєке ставлення Р. Емерсона до нового американського капіталістичного суспільства виразилося і у його есеї про власність із збірки «Плин життя» (The conduct of life). В есеї «Власність» Р. Емерсон підтримує принципи капіталістичного ринкового суспільства як принципи, що засновані на ідеї вільного індивіда, який готовий сам відповідати за себе. Зокрема, Р. Емерсон пише: «Єдине безпечне правило можна знайти у саморегулюванні через попит і пропозицію... У вільній і справедливій республіці (commonwealth), власність перетворюється із непрацюючої та некорисної у виробничу, сміливу і заохочувальну силу»⁶⁵. При цьому, Р. Емерсон критикує споживацтво та ту «власність, яка стає іграшкою», що вже поширювалося в Америці у 1860-х роках, коли вийшов друком «Плин життя». Власність першочергово має виконувати роль доступу до культури, освіти, науки та загалом збільшувати можливості людини, пише Р. Емерсон, стверджуючи при цьому що справжня власність є передовсім духовною та моральною, і вже тільки тоді матеріальною. Його власний приклад це яскраво демонструє, адже, будучи бідним в дитинстві,

65 Emerson R. W. Wealth / Ralph Waldo Emerson // The conduct of life. - Boston: Ticknor and Fields. - P. 91.

Ральф Емерсон зрештою став доволі заможною людиною саме через популярність його лекцій та есеїв.

Підтримуючи загалом ідеї демократичного та капіталістичного суспільства, Р. Емерсон водночас виступає в ролі духовного натхненника чи наставника такого суспільства, вказуючи водночас на можливі загрози, які можуть виникати у такому суспільстві саме через втрату особистості. Така втрата може відбуватися як через розчинення особистісного в інституціях так і через втрату особистісного в матеріальних розкошах. В цьому аспекті філософії Емерсона помітний прагматичний акцент в трактуванні релігії, яка серед іншого має бути і конструктивною соціальною силою, а не формальними розмірковуваннями чи процедурами.

Логічно виникає питання як можна зберегти довіру до себе і залишитися активним членом суспільства, а тим паче співтворцем нації, як часто характеризують Р. Емерсона, чи духовним авторитетом суспільства. Чи не виникає тут конфлікту між індивідуалізмом та колективізмом, а також між волею окремою людини та загальною волею і благом цілого суспільства. Вільна і справедлива республіка, про яку згадує Р. Емерсон, може будуватися без підпорядкування волі індивіда суспільству рівно ж як і без перетворення суспільства у чисто інструментальну ринкову співпрацю. Такий шлях Р. Емерсон намагається прокласти через переосмислення ролі та сутності самої особистості.

Найперше варто звернути увагу на есей «Доля» із збірки «Плин життя». Тут Р. Емерсон намагається вирішити протиріччя між свободою волі окремої особистості та долею, в т.ч. загальносуспільною і загальносвітовою долею. Свободу волі та долю Р. Емерсон називає двома ключовими богами в яких вірить людство. Відповідно, на перший погляд виникає протиставлення між свободою волі людини та плином зовнішнього світу, в тому числі загальносуспільною волею.

Ральф Емерсон пропонує своєрідний синтез людської волі і зовнішнього світу через такий принцип: «Свобода волі... є ціллю і метою цього світу»⁶⁶. Це означає, що всі закони і весь напрям розвитку світу полягає в тому, щоб збільшити можливості творчого самовираження волі. Емерсон вказує як приклад процес еволюції, коли спершу життя нема взагалі, а згодом кожен новий вид збільшує силу своєї волі, аж до людини, в якій її воля здобуває свободу. Відповідно, загальний напрям, загальна доля світу полягає в тому, щоб збільшувати свободу волі.

В цій тезі Р. Емерсон з одного боку дещо подібний до Гегелівської концепції філософії історії, але при цьому значно випереджає свій час. Як і в Гегеля, у Р. Емерсона сенс історії не заданий наперед, а розвивається разом з нею під час плину життя (*the conduct of life*). При цьому ключове місце відводиться саме принципу волі. Тільки через 50 років подібну концепцію розвине Анрі Бергсон у своїй творчій еволюції. Зокрема, критикуючи сучасні науки за принцип постійного поділу і нездатність мислити тривалість, Анрі Бергсон замислюється над неподільністю плину часу і загальним напрямком світової еволюції. Згідно Бергсона, в еволюції неможливо виокремити якоїсь кінцевої мети окрім хіба що зростання свободи, творчості та диференціації. Така, відповідно, вже є не зовсім метою, а радше принципом і рушієм, які є в основі світового розвитку загалом і в основі самої людини та її діяльності зокрема⁶⁷.

У Ральфа Емерсона доля якраз і полягає у реалізації принципу волі. Відтак, долю, або ж закони всесвіту можна сприймати як такі, що мають на меті максимізувати волю. Як наслідок, допоки людина прямує за власною волею, вона буде і творцем своєї долі, суб'єктом, а не об'єктом світового розвитку, або ж, можна також сказати, співтворцем. «Не може бути іншої рушійної сили, аніж підпорядкування людини власній волі, перетворення

66 Emerson R. W. *Fate* / Ralph Waldo Emerson // *The conduct of life*. - Boston: Ticknor and Fields. - P. 30.

67 Бергсон А. Творча еволюція / Анрі Бергсон / Пер. з французької Романа Осадчука. - Київ: Видавництво Жупанського, 2010.

людини на волю, а волі на людину... Є тільки один правильний шлях, щоб ним іти: герой бачить його і прямує ним до цілі і тоді отримує світ під собою для свого укорінення і підтримки»⁶⁸.

Варто зауважити, що такий шлях Р. Емерсона до узгодження свободи волі притаманної людині та долі як напрямленості, закономірності розвитку світу згодом прийняли й інші філософи, окрім Анрі Бергсона, хоча не завжди можна простежити наскільки прямий тут зв'язок із філософією Р. Емерсона. Тим не менш, подібну концепцію знаходимо у філософії Миколи Бердяєва про місце і роль людини у світі попри належність Бердяєва до кардинально відмінної філософської традиції. Зокрема, М. Бердяєв у своєму трактаті «Про призначення людини» стверджує, що осмислення є суцєю ідеєю, а не ідеєю про суще і далі, як і Р. Емерсон, ставить в центр саму людину, інтуїцію та цілісне сприйняття світу: «Інтуїтивне прозріння дається тільки тому філософу, який пізнає цілісним духом. Головна ознака, що відрізняє філософське пізнання від наукового полягає в тому, що філософія пізнає буття з людини та через людину, в людині шукає розкриття сенсу; наука ж пізнає буття ніби поза людиною, відчужено від людини»⁶⁹.

Виходячи з такого підходу, М. Бердяєв зрештою протиставляє кантівську свободу волі, яка *підпорядковується* визначеним етичним принципам та існує лише для того, щоб покарати людину, і свободу волі, яка полягає у творчій силі людини і є справжньою метою та сенсом як світу загалом так і конкретного людського життя. Кантівська свобода волі «зовсім не є творчим принципом, і вона не стільки звільняє людину як тримає її в страху» - пише Бердяєв і протиставляє такій свободі вибору з наперед визначеними покараннями чи винагородами свободу творчості: «Етика повинна бути рішуче енергетичною, а не телеологічною. Людина — це істота, що діє не по цілях, а відповідно до закладеної в ній творчої свободи, і енергії, і благодатного світла, що освітлює її

68 Emerson R. W. Fate / Ralph Waldo Emerson // The conduct of life. - Boston: Ticknor and Fields. - P. 25.

69 Бердяєв Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – Москва: Республика, 1993. – 26 с.

життя»⁷⁰. Відповідно до такої філософії та етики М. Бердяєв також пропонує і власне розрізнення релігій, в т. ч. і християнства на релігії закону і релігії благодаті та творчості. Якщо перші полягають в формуванні приписів людського шляху, при виконанні яких людина потрапляє до раю чи досягає іншого трансцендентного блага, то релігія благодаті і творчості полягає у пошуку такого життєвого шляху, при якому людина може максимально реалізувати власний потенціал співтворця світу і в такий спосіб уподібнитися Богу. Ця ідея відповідає за духом і Емерсонівським ідеям щодо трансформації християнства на основі принципу довіри до себе.

Виходячи з описаної концепції людської волі, Р. Емерсон також формулює оптимістичну концепцію щодо загальносуспільного розвитку. Зокрема, він пише, що «доля означає також покращення (melioration)»⁷¹. Ідею покращення (melioration) згодом розвивали і В. Джеймс і Р. Рорті, виводячи із неї також і філософію надії. Проте, у філософії В. Джеймса та Р. Рорті⁷² надія є радше простим сподіванням на те, що в процесі використання прагматичного підходу до істини вдасться досягти кращого порозуміння та кращої суспільної дії і в такий спосіб покращити людське життя. Натомість Р. Емерсон ґрунтує цю надію саме на власній трансцендентній теорії поєднання волі та долі. Прямуючи за власною волею, людина може обґрунтовано сподіватися на покращення, бо в такий спосіб вона долучається до загальносвітової творчості та розвитку, можна сказати, пливе за течією життя. Відтак, вже в третє повертаємося до самої назви Емерсонівської збірки «Плин життя» (The conduct of life), завершуючи тезою про гармонію людини зі світом через звернення людини до власної волі.

Аналогічно, прямування кожної людини за власною волею, а також покладання на власні сили (інший відтінок перекладу принципу self-reliance) має привести до найкращої форми суспільного устрою. Важливо зауважити, що

70 Бердяєв Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – Москва: Республика, 1993. – 124 с.

71 Emerson R. W. Fate / Ralph Waldo Emerson // The conduct of life. - Boston: Ticknor and Fields. - P. 30.

72 Див. Rorty R. Philosophy and Social Hope / Richard Rorty - Penguin Books, 1999. - 320 p.

мова йде саме про вигоду для цілого суспільства від принципу довіри до себе, а не лише про захист чи вигородження окремого індивіда. Загалом, таке спрямування можна назвати ознакою всього прагматизму, який, наголошуючи на залежності знань від особистості, контексту, цілей і т. п. водночас в різний спосіб шукає можливостей для пошуку єдності і синергії в дії. Очевидно, така філософія не може змиритися з релігією прописних догматів, але цілком може сприймати релігію для розвитку і творчого самовираження особистості. Це означає критичне ставлення до формальних інституцій, але цілком прихильне ставлення до активного пошуку спільних сенсів задля загального покращення стану справ.

Так, в «Довірі до себе» Р. Емерсон закликає до осмислення особистістю власної автономності від суспільства, його інституцій та усталених правил — міркувати власним розумом на противагу до суспільно-визначеної істини. Але водночас в тому самому есеї, подеколи навіть у сусідніх реченнях Р. Емерсон пише про важливість жити всередині свого суспільства, бути його активною частинкою і співтворцем: «Довіряйте собі: кожне серце вібрує від звуку цієї залізної струни. Прийміть місце, яке божественне провидіння знайшло для вас, суспільство ваших сучасників, взаємозв'язок подій. Великі люди завжди так робили і водночас по-дитячому довіряли власному генію»⁷³.

Пізніше ці ж соціально гуманні аспекти філософії прагматизму продовжив розвивати і Вільям Джеймс, закликаючи у філософуванні опуститися до «бруді пересічної людини»⁷⁴ і в такий спосіб проявити як прагматичну спрямованість мислення так і людську солідарність.

В цих настановах прагматиків бачимо різкі відмінності від радикального, анархічного індивідуалізму, що межує із соліпсизмом. З іншого боку очевидне також відкидання догматизму і диктату суспільства, особливо якщо цей догматизм відмежовує особистість від її власного розмірковування про світ. Для

73 Emerson R. W Self-reliance / Ralph Waldo Emerson // Essays / Ed. by Turpil E. - New York, 1907. - P. 81.

74 Джеймс В. Прагматизм / Вільям Джеймс / пер. з англ. Павла Насади. - К.: Альтернативи, 2000. - 143 с.

обидвох радикальних тенденцій можна наводити численні філософські приклади критики, які, втім, критикують зазвичай тільки один із таборів. Характерно, ця критика часто влучна і корисна в своїй рішучості для спонукання роздумів про суспільні зміни, але водночас сама вона не пропонує досяжної альтернативи чи принаймні зрозумілого напрямку і настанови для руху.

Дослідницьки плідним є звернення до філософії Макса Штірнера, що був німецьким сучасником Ральфа Емерсона, а також до філософії Фрідріха Ніцше. В постмодерну добу критику суспільства з позиції індивіда та його свобод висловлював Мішель Фуко, зокрема у своїй концепції влади знання. Макс Штірнер у своїй праці «Єдиний та його власність» критикує всі суспільно-політичні ідеології, включно з класичним лібералізмом з позицій методологічного індивідуалізму. Різні форми ідеалізму, які ув'язнюють індивіда, Штірнер пропонує замінити реалізмом. Індивід має досягти максимальної автономії, відмовившись від ідеології, релігії, етики, інших людей. Виключно власний інтерес і взаємовигідну кооперацію в союзі егоїстів М. Штірнер вбачає чесним суспільством без ідеологічних «примар», які лише маскують індивідуальний інтерес⁷⁵. Філософія Макса Штірнера вважається важливою основою для подальшого розвитку анархізму, екзистенціалізму, нігілізму і постмодернізму⁷⁶. Очевидно, М. Штірнер сформував перші ідеї для розвитку подальшої критики Ф. Ніцше, який описує суспільні відносини з погляду свого принципу волі до влади. Намагання фальшиво приховати власну нездатність здобути більше влади Ф. Ніцше критикує через аналіз ресентименту. Зрештою, М. Фуко у своїй філософії критикує модерне суспільство за різні форми контролю над індивідом: дисциплінарні, біологічні, інституційні. Зокрема, у своїй концепції влади знання М. Фуко прив'язує обмін

75 Stirner M. *The Ego and His Own* / Max Stirner / trans. Steven T. Byington, revised, selected and annotated by John Carroll. - New York: Harper & Row, 1971. - 266 p.

76 Leopold D. Max Stirner / David Leopold // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

знаннями до владних відносин, закликаючи індивіда до наперед критичного сприйняття знання пропонованого суспільством чи іншим індивідом⁷⁷.

З позицій колективізму викривлену організацію суспільства капіталістичних індивідів критикували передовсім Маркс, пізніше — філософи франкфуртської школи — Теодор Адорно, Герберт Маркузе, стверджуючи, що без зміни суспільної організації та способу життя людство приречене жити хибно. Якщо в індивідуалістичній критиці суспільство сприймається скептично на користь індивідуальної волі то тут, навпаки, індивід вважається неспроможним до радикальної зміни доки не зміняться суспільні умови. Теодор Адорно, наприклад, у своїй критиці найбільшою можливістю зміни вважав «жити менш неправильно»⁷⁸, тому що правильне життя потребувало іншої суспільної організації, яку Адорно називав «базовою присутністю людяності». Якщо Маркс критикував хибні виробничі відносини, то Адорно і Маркузе критикували передовсім хибні культурні відносини в суспільстві, зокрема культуру споживацтва, а також наявність культуріндустрії, яка у викривленій капіталістичній формі задовольняє душевні прагнення людини.

Не применшуючи важливої суспільної функції критичних філософій як з позицій індивідуалізму так і з позицій колективізму, варто зауважити, що прагматизм намагається уникати такої опозиції і всіляко шукає спільнотворчої єдності між конкретно людиною та суспільством. Адже в реальній спільноті людина завжди частково автономна, але частково залежна від інших як «істота політична» за відомим висловом Арістотеля⁷⁹. Практична дія для покращення суспільного життя завжди вимагає як індивідуальних зусиль так і колективної співорганізації.

Р. Рорті в пошуках узгодження суспільного та індивідуального звертався до концепції інтерсуб'єктивності. В. Джеймс як класичний прагматик опирався

77 Lynch R. A. Foucault's theory of power / R. A. Lynch // Michel Foucault: Key Concepts. - Acumen Publishing Ltd., 2009. - P. 13-26.

78 Adorno T. *Minima Moralia* / Theodor Adorno. - Verso, 2005. - 247 p.

79 Арістотель. Політика / Пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. — К.: Основи, 2000. — 239 с.

на дію як можливе джерело об'єднання незалежно від теоретичних розбіжностей. Для Р. Емерсона ключовим джерелом єдності було орієнтування індивіда на спільнолюдське мислення, в дусі ідеалістичної трансцендентальної філософії, і вже після цього спільна дія та інтерсуб'єктивна єдність мали виникати як наслідок такого орієнтування. Настанова до спільнолюдського мислення, а також споріднена з нею «комунікація на ґрунті надії», що закликає відкинути догматичне сприйняття істин, але зосередитися на їхній значущості для покращення життя може бути Емерсонівським дороговказом до трансформації суспільного виміру релігії.

Концепція спільнолюдського мислення подібна до вже розглянутого вище синтезу свободи волі та долі у філософії Р. Емерсона, але стосується спеціально суспільства. Спільнолюдське мислення впливає із спорідненої ідеї «Наддуші» (Oversoul), якій Р. Емерсон присвятив окреме есе, але про яку також згадує у своїх інших творах. Саме через трансцендентну концепцію Наддуші Р. Емерсон пояснює, чому принцип довіри до себе означає водночас відкриття у самому собі зв'язку з усім світом та людьми навколо. «Людина має доступ до цілого розуму Творця, вона сама є творцем врешті-решт»⁸⁰, пише Р. Емерсон у «Природі». «Боги, на початку, поділили Людину на людей, щоб ми могли краще дати собі раду; ви повинні дивитися на ціле суспільство, щоб знайти цілу людину. Людина це не фермер, не професор, не інженер, але вона є всіма ними»⁸¹, починає Емерсон міркування про свої настанови для дослідників. Зрештою, в самому есеї «Наддуша» він пише так: «Ми живемо в наслідку, в поділі, в частинах, в частках. Тим часом в кожній людині є цілісна душа; мудре мовчання; універсальна краса, до якої кожна частинка і частка є однаково пов'язані; вічне Єдине»⁸².

80 Emerson R. W. Nature / Ralph Waldo Emerson — Режим доступу: <http://www.gutenberg.org/files/29433/29433-h/29433-h.htm>

81 Emerson R. W. The American Scholar / Ralph Waldo Emerson // Digital Emerson. - Режим доступу: <http://digitalemerson.wsulibs.wsu.edu/exhibits/show/text/the-american-scholar>

82 Emerson R. W. The Over-Soul / Ralph Waldo Emerson // The complete essays and other writings of Ralph Waldo Emerson / ed. by Atkinson B. - Random House, 1950. - P. 261-279.

Із цих цитат бачимо як Платонівський світ ідей та Плотинівське Єдине Емерсон переосмислює і робить їх основою самої людської душі, яка є діяльнісною та активною і дійсним вираженням більшого через людину. Відповідно й людина для Р. Емерсона не просто окремий індивід. Люди радше грають ролі, але сам актор — людська душа для Емерсона — єдина і множинна водночас. Він детально пише про це у «Природі», кажучи, що людина пізнає «цілісність Природи — цілісність в різноманітті — яка зустрічає нас всюди»⁸³.

Така плюралістична єдність, яку нам пропонує Р. Емерсон, згодом стане наскрізною в прагматизмі В. Джеймса, що він описав у своїй праці «Плюралістичний Всесвіт» (Pluralistic Universum). Зокрема, В. Джеймс підтримує і по-своєму інтерпретує ідеї панпсихізму Густава Фехнера про те, що весь світ є живий і в кожній своїй частинці наділений чуттям і свідомістю. Відтак, окремі люди, тварини, рослини та всі інші сутності зрештою об'єднуються в «свідомості ще вищого рівня»⁸⁴.

Крім того, антитетичне міркування Р. Емерсона про Бога, Наддушу та іншу трансцендентну абсолютну єдність як присутню і явну вже в особистості кожної людини можна вважати першою спробою надати різним формам абсолюту не якогось відчуженого значення, а саме зацентувати на практичному значенні таких ідей для життя кожної людини. Згодом такий напрям думки розвинув Вільям Джеймс у своєму дослідженні про різноманіття релігійного досвіду, де він аналізує релігію з погляду її значення для людини, а не абстрактної істинності чи хибності тих, або інших постулатів.

Антитетика у філософії Р. Емерсона є одним із ключових методів пошуку єдності часткового та загального, а також подолання опозиції між духовним і матеріальним, а зрештою і між людиною та суспільством. Подібний погляд зустрічаємо і у філософії Г. Сковороди, який вважає Бога тотожним та присутнім у всякому бутті: «...в дереві є правдивим деревом, у траві – травною, у

83 Emerson R. W. Nature / Ralph Waldo Emerson — Режим доступу: <http://www.gutenberg.org/files/29433/29433-h/29433-h.htm>

84 James W. A Pluralistic Universe / William James. - Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977. - P. 72.

музиці – музикою, в будинку – будинком, в тілі нашім земнім новим є тілом і осередком, або головою його. Він усякий є в усьому». «З другого боку – світ безмежно далекий від Бога, який є «джерело», «сонце» світу», пише Г. Сковорода⁸⁵.

Як і Р. Емерсон, Г. Сковорода вважав вірність собі, «сродність», а також вольність ключовою основою для доброго суспільства, протиставляючи це фальші формальних статусів та формальних знань⁸⁶. Разюче подібні погляди Г. Сковороди на релігію та церкву із поглядами Р. Емерсона. Так, будучи релігійною людиною і наголошуючи на присутності бога в серці кожної людини, як її духовному осерді, Г. Сковорода при цьому відмовлявся бути інституційним священиком. Закінчивши, як і Р. Емерсон, теологічну академію, Г. Сковорода на пропозицію стати інституційним священиком відповідав: «чи хочете, щоб я умножив число фарисеїв?»⁸⁷

В аспекті ж суспільної дії та єдності людей довкола спільнот та інституцій, антитетична ідея Наддуші у філософії Р. Емерсона важлива практично. Саме з концепції Наддуші Р. Емерсон виводить свою ідею спільнолюдського мислення, яка означає, що всяке індивідуальне осмислення світу, і релігійне, і поетичне, і філософське, і наукове є водночас часткою більшої справи спільнолюдського мислення, в яке кожна людина вкладає свою лепту. Спільнолюдське мислення Р. Емерсон називає «Мисленням Людини» (Man Thinking) і протиставляє «мисленню людей» та «просто мислителям» (men thinking, mere thinkers). Зважаючи на контекст есею та Емерсонівське пояснення, що Людина з великої букви є «не фермером, не професором, не інженером, але вона є всіма ними», то найточнішим перекладом терміну на нашу думку буде спільнолюдське мислення.

85 Цит. за Атаманюк З. М. Мотив свободи у філософії Григорія Сковороди / З. М. Атаманюк // Перспективи 3(65), 2015. - С. 22-28.

86 Сковорода Г. С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. — К. : Обереги, 1994. — Т.1. — С. 150-195.

87 Русов Ю. Український філософ Григорій Савич Сковорода / Ю. Русов // Збруч. - Режим доступу: <https://zbruc.eu/node/93673?fbclid=IwAR3DIhQU7t7m3e9PAHga0yhSLxIOWUY8Ut2VhXHgveTDV0gyZDCMLA5YgYc>

Кожна людина і кожен дослідник, як пише Р. Емерсон, це «делегований інтелект. У своєму правильному стані він є спільнолюдським мисленням. В спотвореному стані, будучи жертвою суспільства, він стає просто мислителем, чи, ще гірше, папугою думок інших просто-мислителів»⁸⁸. Протиставляючи спільнолюдське мислення суспільству в цій цитаті Емерсон фактично стверджує, що далеко не кожне суспільство чи інституція, об'єднані формально, досягають щирої єдності своїх членів. А з принципу довіри до себе аналогічно випливає, що далеко не кожний індивід, який формально незалежний, вже здобув самостійне мислення. Відтак, опозиція індивід-особистість та суспільство-спільнолюдське мислення є ключовою для розуміння філософії Ральфа Емерсона.

Щоб ще краще прояснити Емерсонове розуміння справжньої людської єдності як щодо релігії, так і щодо політики, використаємо два приклади — вивчення історії та формування спільного погляду і спільної дії в сучасному суспільстві.

Щодо вивчення історії, Р. Емерсон написав окреме есе «Історія», де пояснив роль і важливість історії для сучасної людини. «Історія більше не повинна бути тьмяною книжкою. Вона має втілюватися в кожній праведній і мудрій людині. Ви повинні не переказати мені словами та назвами каталог розділів, які ви прочитали. Ви повинні передати мені відчуття того, в яких періодах ви жили»⁸⁹, пише Р. Емерсон. А далі він також пояснює значення вивчення історії. Думки попередніх мислителів, очевидно, можуть бути цінні для сучасної епохи і не втрачати своєї актуальності. Однак, вони справді цінні тільки за тієї умови, коли сучасна людина сприймає думку давнього мислителя як особисту, активно застосовує її для сучасного контексту, приймає, тому що

88 Emerson R. W. The American Scholar / Ralph Waldo Emerson // Digital Emerson. - Режим доступу: <http://digitalemerson.wsulibs.wsu.edu/exhibits/show/text/the-american-scholar>

89 Emerson R. W. History / Ralph Waldo Emerson // The complete essays and other writings of Ralph Waldo Emerson / ed. by Atkinson B. - Random House, 1950. - P. 142.

сама для себе може довести її правильність, а не тому що так просто сказав авторитет.

Аналогічно відбувається і з сучасниками. Всяка революція, зауважує Р. Емерсон, була спершу думкою в голові однієї людини. «І коли та сама думка виникає в іншій людині, це вже стає ключем епохи»⁹⁰. Але принципово важливим моментом для революції сучасності є те, що вона ніколи б не відбулася без сильної довіри до себе. Спершу натхненник революції, а зрештою і всі його побратими мали сприйняти нову ідею як свою власну. Тому Р. Емерсон закликає дослідників бути вільними і сміливими, а священиків проповідувати не як написано, а те, що вони відчують і думають як про написане так і про сучасне. Довіра до себе не загрожує розпадом суспільства на окремих егоїстичних індивідів, якщо люди дотримуються правильної настанови у власному мисленні, а саме міркують з погляду спільнолюдського мислення, як делегований інтелект. І навпаки, жодні декларації спільного ніколи не зможуть його забезпечити, якщо це спільне не вибудовуватиметься на основі довіри до себе. Очевидно, тут Р. Емерсон пропонує також критику відчужених релігійних догм, минулих постулатів і теологічних істин, які не прив'язані до сучасного контексту і тих викликів, які постають перед сучасними людьми. Релігія, відтак, має бути також прагматично орієнтованою, так само як і філософія, історія та наука.

Завершити міркування про спільнолюдське та спільне в дусі прагматизму, в т. ч. й згідно філософії Р. Емерсона неможливо без окреслення того як саме має вирішуватися суперечність між волею суспільства та волею індивіда на рівні конкретних законів, практик, догм, рішень і т. п., якій волі із двох варто надавати перевагу. Іншими словами, як можна втілити настанови Р. Емерсона про довіру до себе та особисте пізнання і при цьому зберегти консенсус та інституційну єдність.

90 Там само, Р. 124.

Методологічну основу можна запропонувати на основі розрізнення на індивіда та особистість і формальне суспільство та спільнолюдське мислення. Про розрізнення на особистість та індивіда влучно написав М. Бердяєв, кажучи, що «індивід це категорія натуралістично-біологічна. Особистість — це категорія релігійно-духовна. Я хочу будувати особистісну, але зовсім не індивідуалістичну етику»⁹¹. Таке розрізнення може нам краще допомогти визначити місце філософії Р. Емерсона, сферу її актуальності. Адже філософія трансценденталізму Ральфа Емерсона і всі її настанови стосуються саме особистості та спільнолюдського мислення, тоді як формально окремий індивід та формальна інституційна спільнота для Р. Емерсона другорядні і якщо обговорюються то переважно з критичним спрямуванням. Про інституцію Р. Емерсон пише як про «видовжену тінь особистості»⁹², а сприйняття людини як формального індивіда критикує через надмірний поділ та інструменталізацію людини в сучасному суспільстві, коли фермер вже не думає як Людина на фермі, а радше про саме ремесло без людини.

Очевидно, якщо ми шукаємо філософських основ для побудови формальних правил взаємовідносин у суспільстві, то тут філософія Р. Емерсона не сильно нам допоможе. Тоді нас цікавить індивід як фізично окрема людина і суспільство як інституційна організація з визначеними правилами. На цю тему краще звертатися до економічних теорій Адама Сміта, Джона Кейнса і Фрідріха Гайєка, до політичних теорій Платона, Арістотеля, Макіавеллі, Локка, Гоббса, Мілля та інших. Перелічені філософи пропонують свої моделі економічних та політичних правил у спільноті. Але незалежно від обраної моделі, ці правила працюватимуть саме на рівні формальних індивідів та інституцій.

Варто порівняти хоча б Джона Стюарта Мілля та Р. Емерсона. Так, Дж. С. Мілля пропонує нам свою теорію класичного лібералізму. Опираючись на класичну максиму, Мілля пише, що кожен у суспільстві має діяти на власний

91 Бердяєв Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – Москва: Республика, 1993. – 383 с.

92 Emerson R. W Self-reliance / Ralph Waldo Emerson // Essays / Ed. by Turpil E. - New York, 1907. - P. 79-117.

розсуд, доки ця дія не шкодить іншим. Якщо дія стосується власного блага людини, то негативне судження чи ставлення — єдиний спосіб впливу інших. Найгірше, що тут можна зробити — це лишити людину напризволяще. Якщо особа завдає шкоди іншим, то суспільство стає суддею над такою особою. Важливими для Дж. С. Мілля є правила взаємодії окремих індивідів, а також розмежування на сферу приватного, де кожен дія на власний розсуд, та сфери публічного, де управління здійснюється представницьким врядуванням.

Водночас, така теорія Дж. С. Мілля нічого не говорить про те як люди повинні ставитися одне до одного, а також як повинні сприймати свою спільноту, яке значення вона повинна для них мати. На ці питання вже відповідає філософія Ральфа Емерсона. Емерсон, очевидно, приймає формальні правила особистої свободи політичного індивіда. Але він зовсім не приймає ідеї духовної окремішності особистості. Особистість для Емерсона виходить за межі індивіда як окремого суб'єкта і натомість включає як саму людину так і все те в зовнішньому світі, з чим вона відчуває той чи інший зв'язок. Спільнолюдське мислення, аналогічно, не означає формальних меж спільноти. Це загальний набір всіх думок, не тих, що записані на папері, а тих, що прийняті і підтримані самими людьми на основі довіри до себе. Як тільки з'являється синергія таких думок з'являється, за Р. Емерсоном, «ключ епохи».

Змішування філософії формальних правил та філософії духовних настанов є однією з ключових помилок у трактуванні як Р. Емерсона так і Дж. С. Мілля і такої хиби варто всіляко уникати. Спільнота чи людина можуть існувати в формальному, матеріальному вимірі. Але зовсім необов'язково вони існуватимуть у вимірі духовному, як особистості і як спільнолюдське мислення. Очевидно, такі формальні спільноти будуть слабкими і фальшивими, пише Р. Емерсон. Це ж стосується і релігії у суспільстві: формальне дотримання норм і формальна релігійна спільнота це зовсім не те, що релігія на основі довіри до себе та спільнолюдського мислення.

Таке порівняння філософії Р. Емерсона та Дж. С. Мілля схиляє також до переосмислення того, що таке людина і спільнота. Людина як особистість, згідно Р. Емерсона, у своєму правильному становищі включає в себе весь світ, себто вона не є лише формальним его, а є сукупністю всіх свої думок, ставлень, відчуттів, як і сукупністю всіх об'єктів зовнішнього світу та інших людей, яких вона любить і з якими відчуває солідарність. Суспільство, відповідно, не є також формальною інституцією. Це радше те поле думок, відчуттів, цінностей, щодо яких особистості досягають спільнолюдського мислення. При цьому кожна особистість різною мірою належить до тієї чи іншої спільноти.

Очевидно, формальні правила, як більш індивідуалістичні так і більш колективістські ніколи не відображають точно ні обрисів спільнолюдського мислення, ні обрисів особистості. А формальний індивідуалізм як і формальний колективізм у суспільних правилах зовсім не обов'язково означає духовну спільність чи духовну окремішність людей в такому суспільстві. З цього випливають численні помилки як суспільно-політичних так і релігійних рухів, які або духовної спільності намагаються досягти через прийняття формальних правил, або самі формальні правила чи формальну спільноту вже сприймають і як духовну спільноту апіорі.

Вся філософія Р. Емерсона виступає проти такої підміни. «Легко жити у світі згідно думки світу; легко на самоті жити згідно власного єства; але велика та людина, яка в самому серці натовпу зберігає з досконалою витримкою власну самість»⁹³. Тут бачимо, що Р. Емерсон не закликає ні до максимальної індивідуалізації суспільства, ні до колективізації з погляду якихось абстрактних принципів, але до щирості у *суспільному* житті.

Емерсон пропонує і конкретну настанову у своєму есеї «Дружба»: спочатку знайти себе, а вже тоді шукати друзів і тим паче спільноту. Звісно, суспільство постійно пропонує людині моделі поведінки, думки та погляди,

93 Emerson R. W. Friendship / Ralph Waldo Emerson // The complete essays and other writings of Ralph Waldo Emerson / ed. by Atkinson B. - Random House, 1950. - P. 222-236.

особливо в сучасну інформаційну епоху. Тому як ідеальна, початкова точка, до якої Р. Емерсон пропонує завжди повертатися — це усамітнення, передовсім душевне, та пошук єдності із Природою як досконалим самовираженням абсолютного. В такому усамітненні людина може знову повернутися до себе. Друга рекомендація Р. Емерсона, що відповідає також ідеї сродної праці Г. Сковороди — робити свою справу, бо саме через дію та працю людина здатна продемонструвати справжню себе для інших. Зокрема, Р. Емерсон пише: «Якщо ви підтримуєте мертву церкву, долучаєтеся до мертвої біблійної спільноти, голосуєте з великою партією чи за уряд чи проти нього, розпорошуєте себе в усьому цьому, то мені тяжко визначити якою саме людиною ви є. І, звісно, так багато сил тоді забирається із вашого справжнього життя. Але робіть свою справу і я тоді зрозумію вас. Робіть свою справу, і ви відновите себе та свої сили (reinforce yourself)»⁹⁴.

Емерсонові настанови повернення до себе через усамітнення подібні і з настановами Ніцшеанського Заратустри, який, зокрема, каже своїм учням не слухати його, а спершу прислухатися до самих себе: «Ви ще не шукали себе, а вже знайшли мене. Так чинять усі вірні, тому так мало важить будь-яка віра. Тепер я наказую вам згубити мене і знайти себе, і аж тоді, як усі ви мене зречетесь, я знову прийду до вас».

В цих словах Ніцше добре відображене також вже згадане розрізнення на формальну згоду індивідів у інституції та духовну згоду особистостей у спільнолюдському мисленні. Якщо прямувати за принципом довіри до себе як духовного самовіднайдення, то тоді і спільнота вибудується сама по собі для таких людей, при чому це буде спільнота прийнята кожною людиною згідно найвищої свободи власної волі, а не згідно сліпого примусу чи заклику суспільства. Саме до побудови таких спільнот закликав Ральф Емерсон і на основі таких принципів пропонував трансформувати як науку так і релігію.

94 Emerson R. W Self-reliance / Ralph Waldo Emerson // Essays / Ed. by Turpil E. - New York, 1907. - P. 87.

Висновки. У центрі дослідницької уваги розділу - принцип довіри до себе Ральфа Емерсона, а саме, різні аспекти застосування цього принципу як для окремої особистості так і в суспільному середовищі, а також його трансформативний вплив на релігію.

У першому підрозділі ми визначили місце Р. Емерсона у філософському напрямі прагматизму як передпрагматиста, що надав прагматичного спрямування своїй філософії трансценденталізму. Ключовий принцип довіри до себе Р. Емерсон виводить саме із трактування ролі особистості як частки більшої єдності, що перебуває в нерозривному зв'язку з Природою і вже в самій собі має закладені духовні принципи і «правила душі». Саме тому довіра до себе набуває більшого значення для Р. Емерсона, ніж просто прислухання до власного розуму. Це передовсім шлях єдності людини зі світом через самовіднайдення. Шлях довіри до себе пов'язаний і з релігійним осмисленням світу, особливо зважаючи на етимологію самого слова релігія як «відновлення зв'язку». Виходячи з таких філософських основ, Р. Емерсон пропонує оновлення як науки так і релігії на основі принципу довіри до себе, стверджуючи, що таке знання буде, по-перше, ближчим та щирим для самої людини, а, по-друге, сприятиме розвитку нових, актуальних поглядів на світ, забезпечуватиме постійну реконтекстуалізацію старих поглядів, а зрештою і загальний інтелектуальний прогрес.

У другому підрозділі ми визначили, яким чином принцип довіри до себе може поєднуватися із суспільним залученням людини. Наголошується, що для спільної дії як соціального явища важливим є принцип *спільнолюдського* (але не *загальнолюдського*) мислення, який Р. Емерсон виводить із своєї ідеї Наддуші як імпліцитної пов'язаності всіх людей. Відтак, кожна людська дія та кожне людське пізнання є водночас частиною *спільнолюдського* процесу, який постійно еволюціонує.

РОЗДІЛ II. МЕТОД ПРАГМАТИЗМУ І ЗНАЧЕННЯ РЕЛІГІЇ У ФІЛОСОФІЇ ВІЛЬЯМА ДЖЕЙМСА.

У працях В. Джеймса, одного з фундаторів філософії прагматизму (поряд з Ч. Пірсом) немає численних посилань на твори Р. Емерсона, але обидва філософи визнавали вплив їхнього романтичного попередника на власну творчість. На цей факт, зокрема, вказує відомий дослідник «генеалогії прагматизму» Корнел Вест⁹⁵.

Визнання цього впливу не применшує самобутності внеску В. Джеймса у формування й подальший розвиток філософії прагматизму у ХХ ст. На нашу думку, формуванню цієї самобутності сприяли визначні здобутки філософа у галузі психології, зокрема з проблематики самосвідомості людини, людської волі, інтенційності пізнання. Введене ним поняття «потoku думки» (the stream of thought)⁹⁶ згодом знайшло своє філософське відображення у феноменології Е. Гуссерля⁹⁷. До нього зверталися також Б. Рассел, Л. Вітгенштайн та ін. Філософія В. Джеймса обертається здебільшого довкола спроби узгодити з одного боку емпіричну науку та визначені нею закони природи (включаючи людську психіку), а з іншого боку людську свободу волі, а також релігійне осмислення світу. Аналізуючи релігійний досвід з погляду психології та філософії прагматизму, В. Джеймс при цьому не говорить конкретно про те, якою має бути релігія і як вона повинна формуватися, на відміну від Р. Емерсона. Водночас його мінімалістичний підхід не менш цікавий і цінний, адже дозволяє сформулювати філософську основу щодо того чим взагалі є релігія, яку роль вона відіграє в людському житті.

У першому підрозділі поставлено завдання проаналізувати прагматичну теорію істини та прагматичний метод пізнання в інтерпретації Джеймса. Це

95 West C. The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism / Cornell West - The University of Wisconsin Press, 1989. - p.43.

96 Див. James W. The stream of thought / William James // The Principles of Psychology, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981. Originally published in 1890. - P. 224-284

97 Goodman R. William James / R. Goodman // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. - 2017.

важливо для уникнення догматизму та «розбещеного інтелектуалізму» (*vicious intellectualism*) як у науці, так і в релігії. Прагматична теорія істини важлива і для осмислення проблеми співвідношення науки та релігії.

Завданням другого підрозділу є більш конкретний аналіз підходів В. Джеймса до співвідношення понять віри й релігії у філософії та реальній поведінці людини. Особливу увагу звернемо на можливості пошуку синтезу між релігійним пошуком окремої особистості, а також створенням таких суспільних форм релігії, які б уникали догматизму та формалізованої інституційності. Завершуючи розділ, коротко порівняємо погляди Р. Емерсона, В. Джеймса, а також сучасних філософів для окреслення можливого консенсусу та перспективи подальших філософських досліджень.

2.1. Прагматизм як метод та теорія пошуку істини

Свій знаменитий цикл лекцій під назвою «Прагматизм: нове ім'я для деяких старих способів мислення» В. Джеймс починає з розподілу філософів та філософій на два темпераменти: м'який і жорсткий. М'який тип орієнтується на принципи та раціоналізм (філософ оптиміст, ідеаліст, прихильник свободи волі і догматик). Жорсткий тип орієнтується на факти та емпірицизм (філософ песиміст та фаталіст, плюраліст і скептик)⁹⁸.

Кожна людина та філософія, пише Джеймс, по-різному поєднує у собі обидва темпераменти, але одностороннє переважавання одного із двох веде до руйнівних наслідків — чи то радикального скептицизму, зневіри і цинізму, чи то абстрактних теорій та ідеалів, які насправді можуть не вирішувати конкретних проблем людського життя, або навіть виступати ширмою для негідних і руйнівних вчинків. При цьому проблемою, як її визначає В. Джеймс, є те, що сьогодні людям «зустрічається емпірична філософія, яка недостатньо релігійна і релігійна філософія, яка недостатньо емпірична»⁹⁹. З одного боку, як

98 Джеймс В. Прагматизм / Вільям Джеймс/ пер. з англ. Павла Насади. - К.: Альтернативи, 2000. - С. 11.

99 Там само — С. 13.

пише В. Джеймс, минулася епоха романтичних ідеалів, спонтанності та мужності. «Ідеали видаються інертними і побічними похідними фізіології», а все у світі сприймається як вже визначене природними причинно-наслідковими зв'язками. Людині залишається лише сприйняти цю істину та погодитися з нею. З іншого боку, раціоналістична філософія та теологія стоять на таких висотах абстракцій, що мають мало стосунку і значення для реального життя. «Щоб одержати хоча б якийсь натяк на його [Бога] справжню сутність ви повинні звернутися до створеного ним світу», пише В. Джеймс, окреслюючи таким чином прагматичний напрям думки, який він і презентує детально у своїй філософії¹⁰⁰.

Поділ на м'який і жорсткий спосіб світосприйняття, а також пошук шляхів їх узгодження мав для В. Джеймса і глибоко персоналістичне значення про що свідчить також його життєвий шлях. Сам В. Джеймс знаходився на межі між м'якими і жорсткими, не в змозі віддати перевагу якомусь із двох способів мислення — і, зрештою, схилиючись до прагматизму як до можливої альтернативи.

В. Джеймс походив із сім'ї теолога і послідовника Сведенборгівського містицизму Генрі Джеймса старшого. Про вплив виховання в сім'ї, особливо з боку батька, свідчать враження і роздуми В. Джеймса у книзі «Останні з творів Генрі Джеймса» (*The Literary Remains of Henry James*). У передмові (майже на 100 сторінок) В. Джеймс пише, що метою батькових міркувань був пошук зв'язку людини з Богом. Генрі Джеймс писав постійно про те саме, але щоразу був незадоволений із власних висловів, вважав, що вони не передають достатньою мірою того, що він хоче сказати, і тому переписував ті самі істини знову, вже в новій формі. Вільям зазначає, що останні з батькових творів напевно найкращі і найточніші, як з філософської, так і з літературної точки зору. У передмові зазначено, що твори батька можуть сприйматися емпіриками як наївні, недоведені роздуми, але водночас висловлюється вдячність батькові

100 Там само — С. 15.

за те, що той намагається зберегти релігію живою у таких особистих пошуках¹⁰¹.

Як стверджують дослідники творчості Генрі Джеймса, останній був прихильником ідеї «божественної людини», присутності Бога в самій людині, подібно до Ральфа Емерсона. Наприклад, Генрі Джеймс писав: «той, що має владу творити свої власні дії є справді собою, а бути справді собою — це буди вічним і досконалим»¹⁰². Г. Джеймс і справді був близько знайомий з Ральфом Емерсоном, хоча і не зі всіма його ідеями погоджувався, зокрема з такою важливістю Природи як її бачив Ральф Емерсон. Натомість Генрі Джеймс був натхненний передовсім шведським теологом Еммануїлом Сведенборгом, книги якого завжди носив при собі¹⁰³. Фундаментальною проблемою, яка цікавила Генрі Джеймса була проблема зла, а справді реальним світом для нього був світ духовний. Генрі Джеймс закінчив Прінстонську теологічну семінарію, але священиком так і не став, пишучи власні теологічні і філософські праці.

Але окрім релігійного впливу батька, Вільям Джеймс був також успішним експериментальним психологом і фізіологом. Він досягнув тут значних кар'єрних успіхів. Оскільки батько був багатою людиною і при цьому часто відчував невдоволення від наявного стану справу у світі та багато переїздив, до 18 років Вільям Джеймс вже встиг повчитися в 5 країнах. В юному віці спілкувався з тогочасною інтелектуальною елітою, в тому числі і з Ральфом Емерсоном і Генрі Девідом Торо, яких об'єднує належність до трансценденталізму¹⁰⁴. У 1861 році В. Джеймс почав своє навчання в Гарварді і потому кар'єру натураліста, фізіолога і біолога. У 1865 брав участь в науковій експедиції до Бразилії з одним з найкращих натуралістів того часу Луї Агассізом. Після тривалого навчання у 1869 закінчив Гарвард. Проте, весь цей

101 James H. The Literary Remains of Henry James / ed. by William James. - Ardent Media, 1970. - P. 10-14.

102 Цит. за Habegger A. The Father: A Life of Henry James / Alfred Habegger - Sr. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1994. - P. 273.

103 Henry James, American Swedenborgian theologian // Peoplepill. Режим доступу: <https://peoplepill.com/people/henry-james-sr/>

104 Dillon B. Psyography: William James / B. Dillon // Psyography. - Режим доступу: <https://web.archive.org/web/20141124184737/http://faculty.frostburg.edu/mbradley/psyography/williamjames.html>

час, попри перші наукові здобутки, Вільям Джеймс страждав від періодичної депресії і, як він писав, «інтелектуального голоду»¹⁰⁵. У 1972 році В. Джеймс почав викладати свій перший курс психології у Гарварді, а вже в 1975 заснував окрему лабораторію експериментальної психології. Як зауважує один з біографів Вільяма Джеймса Говард Фейнштайн, до Джеймса в США психологія не викладалася на належному рівні як сучасна експериментальна наукова дисципліна. Як жартував сам В. Джеймс, «Першою лекцією з психології, яку я почув, була та, яку я сам прочитав». Проте, вже з 1879 року В. Джеймс починає викладати філософію і в кінці століття Джеймс-філософ все більше витісняє Джеймса-психолога¹⁰⁶. Джеймс належав і до Американської Філософської Асоціації і до Американської Психологічної Асоціації.

Біографія В. Джеймса відображає поступову втрату значення теології та релігії і зростання значення експериментальних природничих наук. Водночас, варто зауважити, що хоч релігія часто зводилася до догматизму, (про це зауважував і Р. Емерсон, як відзначалося у розділі І), але і наука не меншою мірою ґрунтувалася на безумовній вірі у свій поступовий прогрес та вичерпну логічну істинність знань, добутих з експериментів. Лише у 1962 році фізик, філософ та історик науки Томас Кун у своїй концепції наукових революцій детально описує, що кожна наукова парадигма як і конкретна теорія мають обмежені межі застосування і неодмінно стикаються з аномаліями, які не вписуються в загальноприйняту теорію. Відповідно з накопиченням таких аномалій відбувається перехід до альтернативної наукової парадигми, де змінюються і теоретичні підходи до пізнання¹⁰⁷, і така відносність, контекстуальність, частковість, але неабсолютність науки є її незмінною історичною характеристикою.

105 Pajares F. Biography, chronology, and photographs of William James / F. Pajares. - Emory University, 2002.

106 Feinstein H. M. Becoming William James / Howard Feinstein - Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984. - 384 р.

107 Кун Т. Структура наукових революцій / Томас Кун. — К. : Port-Royal, 2001. — 228 с.

Задовго до Т. Куна тему догматизму та еволюції знання на ґрунті власної версії прагматизму порушував також В. Джеймс, зокрема, розвиваючи ідею двоїстості істини, яка характерна як для найбільш конкретних, заснованих на емпіризмі, так і для загальніших, родових істин. Двоїстість полягає в тому, що кожна теорія та істина з одного боку дійсно правильно і логічно описує реальність, але це тільки до того моменту, поки ми не змінюємо горизонт сприйняття, або не визначаємо якесь інше практичне завдання щодо об'єкту пізнання (згадаємо тут "кола" з однойменного есею Емерсона, який ми розглядали в першому розділі). Тоді виникають прогалини, а відповідно і нова теорія, яка їх пояснює. В. Джеймс навіть описує детально те, що дуже нагадує зміну парадигм: «Спочатку, як ви знаєте, нова теорія проголошується абсурдною. Потім її сприймають як істину, однак очевидну і незначущу. Нарешті, вона визнається настільки важливою, що її колишні супротивники стверджують, ніби вони самі її відкрили»¹⁰⁸. Такий підхід до істини є м'якою основою, на якій В. Джеймс далі поступово зводить можливі мости між двома темпераментами філософів, а зрештою і між наукою та релігією. Для роз'яснення цього питання важливе значення мають міркування В. Джеймса про поняття істини та методи її пізнання.

В. Джеймс пише про дві звичні відповідні на питання про те, що таке істина, які наводять філософи жорсткого, або м'якого темпераменту. Матеріалісти скажуть, що істина — це максимально точна відповідність наших ідей дійсності навколо, максимально точна копія світу та його взаємозв'язків. Ідеалісти натомість казатимуть, що істина — це максимально точна відповідність наших ідей тій концепції світу, яка правильна з погляду Абсолюту, а не нашого людського сприйняття. Проте обидва підходи В. Джеймс критикує фактично з тієї самої позиції: істина, чи то як копія світу, чи то як усвідомлення його ідейної сутності сприймається тут як щось статичне і завмерле. (Науковцю, відповідно, треба лише досягти цього незмінного

108 Джеймс В. Прагматизм / Вільям Джеймс / пер. з англ. Павла Насади. - К.: Альтернативи, 2000. - С. 92.

одкровення і на цьому зупинитися). Однак, такі завершені істини, навіть якщо й існують десь, не мають нічого спільного з тими істинами, які людина реально пізнає і використовує. Останні невідривно залежні від інтенційності, волі та уваги, про що В. Джеймс пише ще у другому томі «Принципів психології» в 1890 році: реальність «означає просто зв'язок з нашими емоційним і активним життям... все, що вражає і стимулює наше зацікавлення є дійсним»¹⁰⁹. У розділах з промовистими назвами «Багато світів» і «Світ практичних відносин» В. Джеймс обґрунтовує: якщо сприйняття напряду залежить від людської волі, уваги та інтенційності то і теорія, відповідно, також залежатиме від того, що саме людину цікавить, для чого це її цікавить, з якою практичною метою розробляється теорія і т.п.

У розділі «Багато світів» В. Джеймс називає принаймні сім світів, кожен з яких існує для людського сприйняття реально: світ відчуттів, світ теоретичних зв'язків, світ ідеальних зв'язків і т.д.. Одним з найцікавіших тут є світ «ідолів племені» (idols of the tribe). До цього світу, як пише В. Джеймс, належать всі ті ілюзії, які з нашого людського погляду здаються цілком звичними і безумовними, хоча з погляду фізики як науки цілковитим безглуздя. Найпростіший приклад — це ідол руху неба чи руху сонця навколо землі. Цей ідол, який абсурдний для фізики, водночас цілком логічний, істинний і, що найважливіше, практично застосовуваний для конкретного спостерігача, який визначає приблизний час доби. Але що найцікавіше, В. Джеймс зауважує, що деякі філософи відносять до таких ідолів племені і саму матерію загалом. Це може мати сенс з огляду на те, що матерії, як ми її сприймаємо, насправді не існує, а 99,9% всієї матерії це фізична порожнеча. Для фізики існують лише окремі хвилі, які в сукупності стимулюють наше сприйняття. Загадкою залишається те, чим стануть ці хвилі, якщо фізика з часом зможе дістатися ще дрібніших частинок світобудови.

109 James W. The principles of Psychology in two volumes, Vol 2 / William James — New York, Henry Holt and Company, 1918. - P. 295.

Звісно, В. Джеймс тоді ставить питання: що ж таке реальність, від якої ми можемо відштовхнутися в нашому пізнанні і яку можемо вважати своєрідним еталоном, при порівнянні з яким ті чи інші ідеї ставатимуть істинними, якщо ні феноменологічна реальність ні світ ідей не можуть бути таким еталоном самі по собі. Джеймс пропонує таку відповідь: «Будь-який об'єкт, який залишається незаперечений, є *ipso facto* таким, в який ми віримо і сприймаємо як абсолютну реальність». Найпростіший приклад для пояснення цієї гіпотези — це світ сну і явний світ. Доки ми спимо, ми можемо цілком вірити в те, що сон реальний і це навіть матиме практичну цінність, адже ми зможемо діяти в цьому сні і проживати його. Проте, прокидаючись, ми згадуємо всі попередні спогади, які заперечують світ сну, і тому схильні вірити і обирати явний світ як реальний. Проте, такий вибір не змінює того, що ми *радіше віримо в реальність нашого світу, аніж знаємо, що він реальний*. І ця віра обґрунтована рівно доти, доки нічого не починає її заперечувати.

Очевидно, емпіричних заперечень реальності світу принаймні в межах людського життя нема, але якщо опускатися на рівень конкретних теорій і конкретних знань, то можна знайти безліч прикладів, включно із вже наведеним прикладом руху сонця, коли люди вірять у певну реальність, але потім з'являються факти, які змушують зробити вибір на користь іншої гіпотези, яка при цьому з часом може так само поступитися третій. Всі ці приклади вносять загальний сумнів у будь-яке знання і роблять непевність, неточність, неабсолютність, а зрештою і сам сумнів імпліцитно притаманний всякій істині. Фактично всяка істина це не знання в строгому значенні слова, як завершена ідеальна і точно правильна реальність, а радше *віра і довіра* до певної істини, сподівання на її істинність. Це сподівання може бути різних ступенів певності, але це не заперечує того, що це лише сподівання. «Отож, віра (belief) є душевним станом чи функцією пізнання реальності, - пише В. Джеймс. - В цьому есеї слово віра (belief) означатиме кожен ступінь певності, включаючи

найвищу можливу впевненість і переконання»¹¹⁰. Це твердження розкриває постійну неостаточність, сумнівність, як один із двох аспектів двоякості людської істини, а також відображає прагнення В. Джеймса говорити радше про довіру до певних теорій, про їхнє прийняття для застосування, а не про їхню істинність в строгому значенні, як завершеність.

Проте є й другий, позитивний аспект істини, про який пише В. Джеймс. Цей позитивний аспект полягає в тому, що навіть попри вигаданість сну, ми все ж реально пережили цей сон включно з усіма відчуттями в ньому. Зрештою, цей сон залишив певний відбиток і на нашому сприйнятті вже явного світу, тому в певних межах навіть сон є реальним. Ще реальнішим є рух сонця навколо землі: навіть якщо астрономія це заперечує, для конкретного спостерігача такий рух може бути очевидним і практично цінним, аби вирахувати куди переміститься сонце і де буде падати тінь, щоб під нею сховатися. Теорія атомів, попри очевидне спрощення, також допомогла людству вирішити безліч практичних завдань і створити безліч технологій. Відповідно, як пише Вільям Джеймс, «“істинне” — це лише зручне з погляду мислення, так само як “правильне” — це лише зручне з погляду поведінки»¹¹¹. В такий спосіб Вільям Джеймс відкидає абсолютну і завершену істину, яку на практиці ніколи не можливо досягти, але яка при цьому часто стає джерелом догматизму; але разом з тим він заперечує релятивізм і можливість існування різних істин як однаково цінних. В. Джеймс, натомість, пропонує два чіткі критерії для визначення істинної теорії: по-перше, така «теорія має працювати», себто вона має вести до деяких фактичних результатів, що підлягають точній перевірці; по-друге, така теорія «повинна вносити якнайменше змін у концепції здорового глузду і у наші попередні теорії»¹¹² задля загальної економії енергії і часу. Посилаючись на Карла Максвела, В. Джеймс тут зауважує, що поганий

110 James W. The principles of Psychology in two volumes, Vol 2 / William James — New York, Henry Holt and Company, 1918. - P. 283.

111 Джеймс В. Прагматизм / Вільям Джеймс / пер. з англ. Павла Насади. - К.: Альтернативи, 2000. - С. 104.

112 Там само — С. 101.

науковий смак — це коли з двох однаково обґрунтованих теорій обирають складнішу. Це означає, що при виборі наукових теорій чи поглядів на світ первинною цінністю є не максимально точне відображення всього світу теорією, що є для В. Джеймса неможливим, але здатність теорії приносити корисні результати при мінімальній кількості змінних, слів, концепцій і т. п.

Саме між людською, обмеженою і неточною, але водночас стверджувальною і корисною для дії істиною формується прагматична концепція В. Джеймса. З одного боку, жодна істина, як інтуїтивна так і експериментальна, не може бути ні всеохопною ні вичерпною, адже такий підхід означав би завершення всякого пізнання. А головне, такий підхід суперечить самій сутності і особливостям людського пізнання з його інтенційністю та обмеженим фокусом уваги і охопністю. З іншого боку, істини не можуть трактуватися як довільний набір теорій чи вигадок. Є чіткий критерій істинності — здатність вирішувати конкретну практичну проблему.

«Теорії стають інструментом, а не становлять відповідей на загадки, відповідей, на яких ми можемо заспокоїтися»¹¹³, пише В. Джеймс і саме тому він визначає корисність, або здатність теорії працювати як головний критерій її істинності. Зрозуміло, що в таких умовах різні теорії можуть бути істинними щодо того самого об'єкта залежно від того, яку практичну мету ставить перед собою дослідник. Але водночас різноманіття теорій чи поглядів не може стосуватися того самого об'єкта в тому ж контексті і при однаковій меті. За таких умов тільки одна теорія буде найбільш істинною, бо працюватиме найкраще порівняно з іншими. В такий спосіб В. Джеймс уникає можливого звинувачення в надмірному суб'єктивізмі. Саме об'єктивний світ довкола нас визначає які теорії і в яких умовах працюють, хоча сам цей світ недоступний людині для абсолютного пізнання, а тільки для пізнання контекстуального та інструментального.

113 Джеймс В. Прагматизм / Вільям Джеймс / пер. з англ. Павла Насади. - К.: Альтернативи, 2000. - С. 30.

Отож, філософія В. Джеймса відводить науці та її істинам доволі скромну роль. «Науці варто постійно нагадувати, пише В. Джеймс, що її цілі не є єдиними цілями, що порядок причинно-наслідкових зв'язків, які вона прагне виокремити і обґрунтовано постулює є водночас включений у порядок вищого рівня, про який наука вже нічого не може сказати»¹¹⁴. Порядок такого вищого рівня це передовсім сама людина, її духовне начало. І тут вже можна би було продовжувати в дусі філософії особистості Р. Емерсона, хоча сам В. Джеймс про це не пише. Він лише наголошує на тому, що всяке пізнання і всяка істина містить у собі акт людської волі, вибір на що і як звертати увагу із того величезного різноманіття, яке нам пропонує світ. Це «активний елемент всякої свідомості, - пише В. Джеймс. - Це духовне щось у людині, що намагається *вийти за межі*, щоб зустріти ті властивості і змісти, які в свою чергу намагаються *увійти* і бути сприйнятими духовним»¹¹⁵. В такий спосіб В. Джеймс намагається інтегрувати у своїй концепції пізнання раціоналістичну та емпіричну складову.

Водночас сам досвід може включати не лише спостереження зовнішнього світу, але й самоспостереження та самовідчуття людини, про яке Джеймс багато пише у своїх психологічних дослідженнях. Такий досвід самоспостереження ґрунтується на тому, що В. Джеймс розрізняє кілька людських Я, а передовсім Я (I) як суб'єкт і мене (Me), як об'єкт, який ми намагаємося проаналізувати зі сторони і сприймаємо вже як досвід. Власні емоції, відчуття, відповідно, також можна зараховувати до досвіду і вони також можуть бути джерелом знань. Тут В. Джеймс розширює межі класичного емпіризму і впритул наближається до того, що Р. Емерсон називав «законами душі» і з яких виводив, наприклад, апріорне, природне прагнення людини до краси і справедливості.

114 James W. The principles of Psychology in two volumes, Vol 2 / William James — New York, Henry Holt and Company, 1918. - P. 576.

115 James W. The principles of Psychology in two volumes, Vol 1 / William James — New York, Henry Holt and Company, 1918. - P. 297.

Рациональні ж поняття і категорії для В. Джеймса є звичайними інструментами, які допомагають людині узагальнювати досвід і, відтак спрощують для людини орієнтування у світі. Проте, такий підхід до категорій не означає, що ті сукупності, які позначаються загальними категоріями чи ідеями, не є чимось реальним. Про це В. Джеймс пише у «Плюралістичному Універсумі»¹¹⁶, стверджуючи слідом за Фехнером, що надсистеми можуть утворювати свою власну унікальну цілісність. Важливо, що певні поєднання елементів утворюють таку цілісність, тоді як інші поєднання тих самих елементів її не створюють. В. Джеймс наводить тут приклад абетки і складених з неї слів, а також приклад молекули води, яка складається з трьох окремих атомів, але тільки у визначеному порядку. В цьому проявляється яскрава відмінність теорії істини В. Джеймса від чисто конструктивістських теорій істини¹¹⁷, які зводять істину передовсім до домовленості щодо використання певних понять і до узгодженого способу прийняття і пояснення явищ емпіричного світу.

Очевидно, теорії соціального конструювання реальності складно заперечити в їх соціальному значенні, але при цьому вони випускають з уваги той аспект, що сама істина, а отже й категорії, які ми використовуємо, повинні *працювати*. Це означає, що вони повинні опиратися на реальність і відображати її, хоч і не об'єктивно і не абсолютно, але правильно для конкретної людини та її цілей. Тому теорія В. Джеймса встановлює двосторонній зв'язок між поняттями і системами явищ, які вони позначають: якщо теорія працює, то і означуване ідеєю існує як реальна цілісність, а не як лише довільне формування чи довільне визначення понять. Водночас, хоч позначуване словом явище є дійсною цілісністю, але в процесі раціонального розмірковування неминучим є спрощення, звуження фокусу, зважаючи на наші

116 James W. A Pluralistic Universe / William James. - Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977. - 335 p.

117 Див. напр. Бергер П., Лукман Т., Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. - М.: Медиум, 1995. — 323 с.

Bagnoli C. Constructivism in Metaethics /Carla Bagnoli // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. - Режим доступу <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/constructivism-metaethics/>>

практичні цілі та специфіку людського мислення. «Копіювання дійсності — це один з найважливіших видів узгодження з нею, але він далеко не найсуттєвіший. Істотним є процес спрямування». Так В. Джеймс підсумовує цю двосторонність ролі понять та ідей, що водночас реальні, але й наперед спрямовувальні.

Таким чином В. Джеймс, розглядаючи істину насамперед з погляду людини і рішуче відкидаючи будь-які позалюдські істини, не намагається десакралізувати істину, позбавити її справжності чи значення. Він навпаки згадує у циклі своїх лекцій, що через відкидання абсолюту прагматизм має на меті наблизити істину до людини та зміцнити її. У «Плюралістичному Універсумі» Джеймс застосовує ще наочніше порівняння, мовлячи про «товсті» і «тонкі» істини. Товсті істини часто обтяжені деталями і стосуються конкретніших явищ, тоді як тонкі легко висловлюються, але стосуються абстракцій. Саме товстим істинам В. Джеймс віддає перевагу, тому що вони значно ближчі до реальності і мають значно багатший практичний зміст для людини.

Із прагматичної теорії істини В. Джеймс виводить і прагматичний метод пізнання, який прямо може стосуватися і релігійних суперечок та релігійного осмислення світу. Більше того, філософ стверджує, що «метод прагматизму — це насамперед метод згладжування метафізичних суперечок, що без нього могли б тягтися без кінця»¹¹⁸, і також наголошує на тому, що від такого прагматичного підходу релігія і теологія можуть виграти навіть більше ніж самі науки. «Прагматизм розширює поле пошуків Бога», стверджуючи, що готовий шукати Бога хоч у найвищих абстрактних висотах хоч в «бруді конкретного факту», якщо такі пошуки можуть допомогти людині в її практичному житті.

Суть прагматичного методу пізнання можна найлегше проілюструвати почавши із ключового запитання та прикладу, які наводить і сам В. Джеймс. Питання, до якого зводиться метод прагматизму, В. Джеймс задає, цитуючи

118 Джеймс В. Прагматизм / Вільям Джеймс / пер. з англ. Павла Насади. - К.: Альтернативи, 2000. - С. 26.

свого друга і Ляйпцізького хіміка Оствальда: «На своїх лекціях я зазвичай ставлю питання в такий спосіб: що зміниться в світі, якщо з двох альтернативних поглядів буде вірним той або інший? Якщо я не знаходжу нічого, що могло б змінитися, то ця альтернатива не має жодного змісту»¹¹⁹. Таке ставлення спонукає дослідника відвертати увагу від суперечки про перші речі, принципи, категорії і натомість поглянути на остаточні речі, а саме плоди, результати, наслідки, факти¹²⁰.

Таке питання про наслідки корисне щонайменше з трьох перспектив. По-перше, воно одразу припиняє дискусії щодо безглузвих метафізичних чи абстрактних суперечок, які ні на що не впливають. По-друге, коли ж суперечка справді має сенс, такий метод допомагає зрозуміти в чому полягає значення суперечки і суть відмінності двох поглядів і вже від цього відштовхнутися в подальшому дискурсі. По-третє, якщо суперечка має сенс, при застосуванні прагматичного методу правильною має бути не обов'язково лише одна із теорій. За такий методологічний догматизм В. Джеймс всіляко критикує різноманітні теорії абсолюту, а передовсім Гегеля. Так, він пише: «Тільки моністичний догматизм може сказати про кожную зі своїх гіпотез: “Або це так, або ніяк; прийміть це, або залишіть все взагалі без відповіді”». Натомість В. Джеймс розробляє свою концепцію плюралістичної єдності Всесвіту і, відповідно, плюралістичної єдності істин.

Сутність такого плюралізму В. Джеймса варто відрізняти від вульгарного сприйняття плюралізму що передбачає рівність всіх думок і пусте право на висловлювання без відповідальності, що фактично елімінує істинність. Проти такого, зокрема, виступає сучасний соціолог, професор Гарварду і водночас Воєнного Коледжу ВМС США Том Ніколс, критикуючи сучасну культуру плюралізму що радить «“погодитися на незгоду” – фраза, яку зараз

119 Там само, С. 27.

120 Там само, С. 30.

використовують де завгодно, щоб загасити будь-яку суперечку»¹²¹. Також Ніколс критикує втрату довіри до фактів, їхнє розмивання і дезінформацію, яка фактично вибиває з-під ніг будь-який спільний ґрунт для подальшого дискурсу. Але ці соціологічні явища пов'язані і з філософськими теоріями. Зокрема, таку зміну зауважив і описав Ролан Барт, кажучи про смерть автора і народження читача в добу постмодерну¹²². Вагомим стає вже не сам зміст написаного, але його інтерпретація, яка неодмінно є лише однією з інтерпретацій. В цьому феномені вже втрачається зв'язок з дією та верифікацією через практику, на якій наголошує В. Джеймс. Тому можна сказати, що такий плюралізм — це відхід задалеко в протилежний бік від того, що мав на увазі В. Джеймс, коли критикував догматизм. В. Джеймс писав передовсім про компроміс і медіацію як «невід'ємні від плюралістичної філософії». А компроміс і медіація не передбачають нескінченного набору довільних думок, а саме пошук їх можливого узгодження. В контексті описаної теорії істини та прагматичного методу В. Джеймса таке узгодження можливе, якщо, застосовуючи прагматичний метод, кожна людина намагається виокремити межі застосування власної теорії, а також визначити межі інших теорій. Це означає лише те, що за висловом Джеймса, в нас збільшується загальний арсенал продуктивних теорій і кожна з них ми можемо вийняти і застосувати в потрібний момент в потрібній ситуації, не поширюючи при цьому на весь всесвіт одну теорію як єдиноправильну.

«Отже, прагматичний метод аж ніяк не означає якихось визначених результатів, він охоплює тільки ставлення до речей», — пише В. Джеймс, наголошуючи на тому, що метод прагматизму можна застосовувати до найрізноманітніших філософських, наукових чи релігійних суперечок. Зокрема, перефразовуючи італійського прагматиста Папіні, В. Джеймс застосовує таке

121 Nichols. T. The death of expertise, the campaign against established knowledge and why it matters / Tom Nichols - New York: Oxford University Press, 2017. - P. 12.

122 Барт Р. Смерть Автора / Ролан Барт // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. - М., 1994. - С. 384-391.

порівня: «[метод прагматизму] розташовується посеред усіх наших теорій наче коридор у готелі. Незліченна кількість кімнат виходить у цей коридор. В одній кімнаті ви знайдете когось, хто пише атеїстичний трактат; у наступній хтось інший навколішки прохає віри та сили; у третій хімік досліджує властивості речовин; у четвертій обмірковується якась система ідеалістичної метафізики; у п'ятій хтось доводить неможливість метафізики. Але коридор належить усім; усі повинні користуватися ним, якщо бажають виходити й заходити у відповідні кімнати зручним шляхом»¹²³.

Таким чином, прагматичну концепцію істини можна окреслити як двоїсту: з одного боку істина дійсно є відображенням реального світу, але з іншого боку вона відображає цей світ для конкретної людини з огляду на її практичні цілі, актуальний контекст і сферу зацікавлення. Тут В. Джеймс зауважує, що в нашому сприйнятті неможливо відділити природне від доданого людиною. Оскільки, як видно з аналізу, саме поняття реальності, з якою ми б могли порівнювати теорії, доволі розмите, то єдиним надійним критерієм істинності залишається їхня здатність вирішувати конкретні практичні проблеми, з якими ми стикаємося. Саме на цьому ґрунтується метод прагматизму, і тепер варто детальніше перейти до наслідків та можливостей застосування такої концепції істини та такого методу — передовсім щодо вирішення релігійних суперечок.

2.2. Ідея «волі вірити» та релігійний досвід.

В. Джеймс пропонує гнучкий і водночас практично змістовний дискурс щодо релігійних істин. Цього він досягає завдяки проаналізованій концепції істини, коли віра (belief) є душевним станом і функцією пізнання реальності, а сама істина є радше інструментом для дії людини у світі, ніж якимось об'єктом сакрального значення. Метод прагматизму, відтак, дозволяє легко визначити практичний зміст метафізичної чи релігійної суперечки і спробувати досягти

123 Джеймс В. Прагматизм / Вільям Джеймс / пер. з англ. Павла Насади. - К.: Альтернативи, 2000. - С. 30.

консенсусу. Щоб проілюструвати підхід В. Джеймса варто почати з найзагальнішого прикладу про вирішення суперечки про те чи причиною світу є Бог як Творець, чи сама матерія і її рух та закони.

Ця суперечка не має практичного сенсу, якщо дивитися з погляду минулого чи теперішнього. Дійсний світ не стане ні кращим ні гіршим від того, яку з двох причин ми оберемо, пише В. Джеймс і так пояснює це: «Якщо ми назвемо його [світу] причиною матерію то це зовсім не збіднить його, але так само він анітрішки не стане багатшим, якщо причиною його назвати Бога. І в першому і в другому випадку ми маємо Бога, або атоми саме цього... світу. Бог... зробив..., прийнявши образ атомів рівно стільки, скільки зробили й атоми, й ми зобов'язані йому такою ж самою вдячністю, що й атомам... Коли вистава закінчується, коли падає завіса, то п'єса вже не стане кращою від того, що ви назвете її автора генієм, і не стане вона гіршою, якщо ви назвете його бездарним»¹²⁴. Водночас, справжнє значення суперечки полягає у значенні світу, у його меті та майбутній долі, а відтак і в ролі та сутності самої людини. Це, в свою чергу, впливає і на сприйняття світу людиною та на її поведінку. В своєму крайньому вираженні практичний наслідок матеріалізму означає, що неодмінним завершенням не лише окремого людського життя, але і всякого людського спадку є смерть та руйнування. Тоді як теїзм, навпаки, обіцяє принаймні часткове збереження як самої людини, так і її творінь. Саме в цьому і полягає ключове практичне значення цієї суперечки.

Водночас, такі загальні гіпотези все ще мовлять про доволі віддалену перспективу, хоч і вже практично значущу. Формулюючи питання ще конкретніше ми можемо проілюструвати й конкретнішу його практичну значущість. Як один з прикладів В. Джеймс наводить питання свободи волі та детермінізму — перевага одного або іншого вже прямо впливає на спосіб нашого світосприйняття та на визначення значущості власних дій: їх можна сприймати або як дії творчого суб'єкта, або ж як просте вираження

124 Джеймс В. Прагматизм / Вільям Джеймс / пер. з англ. Павла Насади. - К.: Альтернативи, 2000. - С. 49.

матеріальних законів, функцією яких ми є. Залежно від того, якому погляду надаємо перевагу, змінюється і саме сприйняття наших дій та їхнє значення, а відтак і сам вибір того, що робитимемо, а що ні. Ще конкретніші релігійні гіпотези — про існування душі як окремої субстанції та її властивостей, про божественність Ісуса Христа та його роль, про те, ким є Бог і т. п. — всі ці гіпотези зрештою означають якісь конкретні речі, на які ми сподіваємося в майбутньому і відповідно до яких коригуємо своє теперішнє життя. З цього випливають принаймні дві ключові практичні потреби, які релігія задовольняє для людини і на яких наголошує В. Джеймс. Першою є психологічне заспокоєння та обнадіювання. «Духовна віра в усіх своїх проявах має справу зі світом обіцяним, тим часом як сонце матеріалізму сідає в море розчарування»¹²⁵, пише В. Джеймс. Друга потреба — необхідність завершити нашу картину світу, додати ті елементи, яких бракує з безпосереднього досвіду, але знання про які визначає наш спосіб дій і тому необхідне для дій.

Перша потреба в обнадіюванні насправді також означає, що без релігійної віри людина не могла би діяти як істота вільна і творча. Але тут маємо на увазі релігію не як інституцію, а релігійну віру в її психологічному значенні, як сподівання на щось більше понад простою зміною і зрештою руйнуванням нашого матеріального світу. Саме психологічне значення релігії В. Джеймс аналізує у своєму фундаментальному дослідженні «Багатоманіття релігійного досвіду». Щодо другої потреби в завершенні картини світу, сучасні релігійні концепції можуть достатньо сильно відрізнятися від безпосереднього досвіду зустрічі з душею чи Богом, якщо така емпірична ситуація стає доступна. Вони можуть відрізнятися навіть настільки сильно, наскільки теорія сонця, що обертається довкола землі відрізняється від реальності. Водночас релігійні концепції, попри таке розрізнення, можуть зберігати свою практичну значущість так само як ми це показували вище на прикладі із сонцем.

125 Джеймс В. Прагматизм / Вільям Джеймс / пер. з англ. Павла Насади. - К.: Альтернативи, 2000. - С. 53.

Отож, позитивне значення релігійного віри полягає у наданні сенсу людському прагненню до прогресу, творчості. Релігійний досвід в усіх найрізноманітніших проявах (як єдність із чимось більшим, що визначає місце людини у світі та «правила душі») можна вважати джерелом натхнення і духовної енергії для людини. Зрештою, всякий рух вперед вимагає вже наперед віри в те, що ця дія має зміст і що сама людина (яка вірить) має значення. Тут В. Джеймс наводить простий приклад із стежкою, на яку ми натрапили в лісі, заблукавши. І якщо ми повіримо, що в кінці цієї стежки хатина, то матимемо шанс врятуватися, але якщо не повіримо і залишимося в лісі то помremo з очевидною необхідністю.

Проте, така релігійна віра може виливатися і у фанатизм чи догматизм, що вже розходитиметься із настановами прагматичного методу. В. Джеймс пише про це у «Багатоманітті релігійного досвіду», стверджуючи, що «плоди релігії... як і всі людські твори піддаються псуванню через надмірність»¹²⁶. Цю тезу В. Джеймс наводить на прикладі численних релігійних чеснот, стверджуючи, що кожна з них залишається чеснотою тільки в міру та в межах певного контексту і дуже легко може перетворюватися на руйнівний постулат. Фактично, пишучи про надмірність, В. Джеймс має на меті підпорядкувати релігійні істини вже описаному прагматичному методу пізнання, коли кожна істина не є частиною абсолютної істинної системи, не становить вічно правильний постулат, але натомість є лише вдалим людським інструментом, який обмежений певним *контекстом*.

Про таку природу людських істин, в тому числі й релігійних писав ще Ральф Емерсон у своєму есеї «Кола», де він поєднує кожну істину із колом. Коло може бути більшого чи меншого розміру, але все ж воно залишатиметься доволі обмеженим у порівнянні з безмежністю всесвіту. Така обмеженість істин водночас є кроком до їхнього поєднання і взаємоузгодження з погляду

126 James W. The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature / William James - Longmans, Green, And Co, 1917. - P. 340.

прагматизму. «Розмова — це гра кіл»¹²⁷, писав Р. Емерсон, фактично стверджуючи цим, що метою всякої розмови є пошук згоди між межами різних кіл, яка, втім, ніколи не досягається з усією точністю, а натомість веде до постійної зміни зосередження то на одній, то на другій, то на третій концепції залежно від наявної практичної ситуації. В. Джеймс формулює цю ж думку стосовно релігій ще конкретніше: «Коли вони [релігії] порушили інші потреби занадто сильно, або ж коли інша віра прийшла, яка краще задовольняє потреби, то попередня релігія витісняється»¹²⁸. В цьому і проявляється загальний підхід В. Джеймса. Попри те, що релігія зазвичай говорить про щось вічне чи понадлюдське, її істини все ж повинні підпорядковуватися загальному прагматичному правилу про контекстуальність і частковість людських істин.

Саме тому, визнаючи віру в Бога і, більше того, визнаючи будь-яке знання як ґрунтоване саме на вірі, В. Джеймс водночас намагається спустити релігію з небесних висот абсолюту і помістити її в емпіричний контекст. Без узгодження з усіма істинами навколишнього світу жодна релігійна концепція, якої б ідеальною побудови вона не була, не матиме для людини жодного сенсу. В цьому й полягає вся драматичність ситуації, в яку нас ставить В. Джеймс, визнаючи «волю вірити» не лише правомірною, але й цілком здатною створювати істину, хоча й вимагаючи водночас, щоби ця істина враховувала всі фізичні, природничі, соціальні, біологічні та інші матеріальні закони, а зрештою і безпосередній досвід.

Такий підхід В. Джеймса насправді ставить надзвичайно високі вимоги до людської релігійності принаймні з двох причин: релігія має бути не релігією догм, а передовсім релігією дії; а також, релігія має бути максимально емпіричною справою, що здатна допомагати людині у вирішенні простих, навіть щоденних завдань. В. Джеймс прагне окреслити настанови для

127 Emerson R. W. *Circles* / Ralph Waldo Emerson // *The complete essays and other writings of Ralph Waldo Emerson* / ed. by Atkinson B. - Random House, 1950. - P. 279-291.

128 James W. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* / William James - Longmans, Green, And Co, 1917. - P. 331.

створення такої концепції. І найпершою настановою тут є виокремлення двох хибних шляхів, яких В. Джеймс намагається всіляко уникати: абсолютизму чи догматизму з одного боку і натуралізму й детермінізму з іншого. Обидва ці варіанти для В. Джеймса — це лише маскування проблеми. При першому способі ми просто вигадуємо для себе прийнятну релігійну теорію, чи приймаємо вже готову концепцію і на цьому заспокоюємося. Бог є, десь там, і коли прийде час він мене порятує, а поки ж можна робити що завгодно — таке практичне гасло випливає з цієї теорії. Друга теорія, натомість, радить взагалі відмовитися від прагнень людини до вічного життя чи то в буквальному, чи в метафоричному сенсі. Вже тут навколо цікавий світ, можна жити ним зараз і забути про майбутнє — таке гасло матеріалістичного підходу. Але на практиці обидва підходи приводять до браку великих справ і не надихають людину до дії, не виконують тієї психологічної функції, яку В. Джеймс відводить для релігії. Як абсолютизм, так і натуралізм зводяться до того, що все вже дано наперед — чи то законами божими, чи то законами природи, і людині нема сенсу активно діяти у світі.

Така суперечка між цими двома шляхами насправді зводиться до суперечки про монізм і плюралізм, як пише В. Джеймс. «На основі практичних наслідків... теорій... [прагматизм] повинен відкинути як абсолютний монізм, так і абсолютний плюралізм. Світ є єдиним цілим настільки, наскільки його частини сполучені між собою якою-небудь визначеною формою зв'язку. Він є множинним настільки, наскільки ми не знаходимо певної форми зв'язку. І, нарешті, він стає дедалі більше об'єднаним, принаймні, завдяки тим типам зв'язків, які виявляються з плином часу внаслідок наполегливості людей»¹²⁹. Монізм виступає вищою гарантією, але прибирає будь-яке значення самої людини. Плюралізм, натомість, звільняє людину, але прибирає будь-які гарантії та сподівання. В. Джеймс радить замість таких абстракцій послуговуватися живим досвідом, в якому світ і об'єднаний і роз'єднаний водночас. «Я

129 Джеймс В. Прагматизм / Вільям Джеймс / пер. з англ. Павла Насади. - К.: Альтернативи, 2000. - С. 75.

розглядаю альтернативу монізму та плюралізму як найбільш глибоку і багату наслідками, яку тільки може сформувати наш розум»¹³⁰, - стверджував В. Джеймс.

Тут доречно звернутися до Анрі Бергсона, якого В. Джеймс підтримує щодо критики «розбещеного інтелектуалізму» (*visious intellectualism*). Посилаючись на Анрі Бергсона у «Плюралістичному Універсумі», В. Джеймс критикує інтелектуалізм за те, що той надає надмірної ваги співвідношенню дискретних понять, випускаючи з уваги значно багатший плин самого життя, реальний досвід людини в усій його повноті, а зрештою і людську волю, яка, як вже зазначалося, визначальна не тільки для дії, а й для самого пізнання. «Інтелектуалізм у своєму розбещеному значенні почався відтоді як Сократ і Платон сказали, що те, чим річ є насправді відображено у її *визначенні*, - пише В. Джеймс. - Весь час після Сократа нас вчили, що реальність складається із сутностей, а не із явищ, і що сутності відомі тоді, коли ми знаємо визначення... Помилкове використання понять починається... як звичка припускати, що термін виключає з реальності все те, що не включене у визначення поняття»¹³¹. Замість такої математичної чи то науки чи то теології, функція якої доволі обмежена та формалістична, В. Джеймс пропонує релігію досвіду.

Таке звернення до досвіду можливе при відмові від сприйняття релігії лише в моністичному дусі, або за висловом Джеймса у заміні «тонкої» релігії та філософії на «товсту». Це розрізнення виникає із Джеймсової критики абсолюту загалом. Згідно В. Джеймса, абсолют пропонує нам завершеність пізнання, ніби об'єктивний погляд на весь всесвіт десь згори з нейтральної точки. Такий абсолют ґрунтується на ідеї «блок-всесвіту (*block-universe*), вічного і без історії»¹³². Таку концепцію В. Джеймс протиставляє власній концепції множинного всесвіту (*Pluralistic universe*), яка полягає найперше у

130 Там само, С. 136.

131 James W. A Pluralistic Universe / William James. - Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977. - P 104, 210.

132 James W. A Pluralistic Universe / William James. - Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977. - P. 309.

відкритій системі, що розвивається, як і в Бергсона, від первинного імпульсу, згідно заданих правил, але водночас до свободи волі, прагнучи її розширення у людині.

Але множинний всесвіт не означає атеїзму, як це прийнято сприймати і що критикує В. Джеймс. Бог не обов'язково має бути абсолют і завершеністю. Для людини з прагматичного погляду достатньо будь-якого Бога як надсистеми, де вона може «відчути єдність з *чимось* більшим ніж вона сама і в такій єдності знайти найвище умиротворення»¹³³. Зрештою, з погляду людської логіки, абсолют неодмінно вступає в суперечність із плинністю світу та свободою волі в ньому, тому В. Джеймс прагне відмовитися від абсолюту і наголошує на необхідності не ототожнювати Бога з завершеністю й абсолютністю. Достатньо буде просто Бога як більшої свідомості ніж людина. Саме в такому плюралістичному всесвіті і при такому уявленні про Бога можлива «товста» релігія — та, що найближче стоїть до реального світу. Включаючи в себе багатство досвіду, вона не може зводитися до лише однієї простої формули, але зате може вирішувати багато практичних завдань.

Такий «товстий», або ж насичений і прагматичний релігійний досвід В. Джеймс обґрунтовує через концепцією Густава Фехнера, зокрема через ідею Фехнера про нічне і денне бачення. Так, В. Джеймс пише: «Первородний гріх як популярного так і наукового мислення, згідно з Фехнером, це наша злісна звичка сприймати духовне не як правило, а як виняток посеред природи. Замість віри в те, що наше життя походить від більшого життя, а наша індивідуальність створена більшою індивідуальністю, яка в свою чергу повинна бути більш свідомою і незалежною... ми звично сприймаємо все, що знаходиться поза нашим власним життям як всього лиш тінь і пил; чи, якщо віримо в Божественний Дух, то уявляємо його на одній стороні, як безтілесний, а природу, натомість, сприймаємо як бездушевну... [Тоді] книжка природи

133 James W. The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature / William James - Longmans, Green, And Co, 1917. - P. 525.

перетворюється на розділ механіки, в якому все живе сприймається як аномалія»¹³⁴. Такий синтез матеріального і духовного у єдиному світовому бутті В. Джеймс обґрунтовував і у власних есеях, стверджуючи, що матеріальне і духовне може бути категоріями інструментальними, але не онтологічними. Зокрема, однією з його ключових ідей було те, що і дух і матерія є двома аспектами більш фундаментальної основи — чистого досвіду, який не є ні матерією, ні ідеєю, писав В. Джеймс¹³⁵. Зрештою, таку ж паралель знаходимо і у Р. Емерсона, в його концепції Природи, яка поєднує в собі і духовне і матеріальне та визначається Емерсоном як все зовнішнє відносно людини.

Отож, релігію з погляду прагматизму можна описати як міркування про людину та її життя у зв'язку з надсистемами *більшої свідомості*, до яких залучена людина, у дусі Г. Фехнера, але не поклоніння лише абстрактному абсолюту з одночасним запереченням важливості самого світу та дій у світі. Така релігія з погляду В. Джеймса може бути достатнім джерелом для єдності людини з більшим, щоб задовольнити окреслені на початку психологічні та знаннєві потреби, але при цьому вона не суперечитиме всім іншим знанням і не відриватиме людину від самого досвіду. «Лінія найменшого спротиву як для теології так і для філософії — це прийняти разом із надлюдською свідомістю те, що вона не є всеохопною, іншими словами, що є Бог, але він не безмежний, як у своїй силі так і у знаннях», пише В. Джеймс. Такий підхід впливає з ідей Г. Фехнера про те, що загальніші форми свідомості принаймні частково складаються з менших форм. Загальніші при цьому не є просто сумою дрібніших систем, так само як людська свідомість не є лише сумою думок людини.

При такому погляді на світ, людська свідомість та різні форми надсвідомості не вступають в конфлікт зі світом досвіду і тому є доступною та можливою релігійною альтернативою з погляду прагматизму. Водночас, як

134 James W. A Pluralistic Universe / William James. - Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977. - P. 148.
 135 Goodman R. William James / R. Goodman // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. - 2017.

пише В. Джеймс, такий релігійний досвід може бути справді корисним при постійному експериментуванні і постійному пошуку людьми таких уявлень про світ, які найкращим чином можуть допомагати їм в житті. Очевидно, релігійне осмислення світу тому і складне, що означене обмеженою емпіричною базою. Але прагматичний метод дозволяє принаймні привідкрити цю завісу через постійне експериментування та вибір тих гіпотез, які працюють найкраще: «Ми ще не знаємо, який тип релігії виявиться більш дійовим у перспективі. З'ясуванню цього питання можуть допомогти лише різноманітні вірування людей, їхні різноманітні релігійні експерименти»¹³⁶. Так В. Джеймс наближає релігійне осмислення світу до будь-яких інших форм пізнання, сутність яких полягає також у тестуванні кількох гіпотез та виборі тієї, яка працює найкраще. Можна провести відмінність хіба що у ступені: найбільш конкретні гіпотези водночас найлегше протестувати, але вони також і найменш значущі; загальніші гіпотези, навпаки, тяжче протестувати, але і їхнє значення та важливість для наших дій більша.

Окресливши погляди В. Джеймса на роль релігії з погляду прагматизму, а також на допустимі межі та способи релігійного осмислення світу згідно методу прагматизму, залишається відповісти на ще одне ключове питання — як взагалі можливе знання про те, до чого ми не маємо прямого емпіричного доступу, як, отже, можлива релігійна віра та чи не будуть спроби тестувати різні релігійні гіпотези у власному житті самообманом. В. Джеймс стверджує, що ні, у есеї «Воля Вірити». Джеймс починає з думки про те, що в багатьох життєвих ситуаціях ми стикаємося з потребою прийняти вибір, не маючи при цьому достатньо кількості даних чи знань. Проте, щоб діяти, ми все-таки повинні прийняти найбільш життєво важливу гіпотезу (*living option*) та повірити в неї. Ми вже частково торкалися цього питання, розкриваючи сутність істини прагматизму. Так, людина ніколи не може сподіватися на ситуацію повного знання в будь-якому питанні. Релігійні питання тут нічим

136 Джеймс В. Прагматизм / Вільям Джеймс / пер. з англ. Павла Насади. - К.: Альтернативи, 2000. - С. 139.

принципово не відрізняється від будь-яких інших, навіть найпростіших питань людини до світу. Ми віримо в атоми і молекули, а також в окремі абстрактні поняття як засоби пізнання. Їхня практична дієвість (*work of the truth*) для нас є достатньою підставою вірити в них. З іншого боку, віримо в демократію, прогрес чи інші ідеали практичного розуму як бажані цінності, яких потенційно можемо досягти і які вважаємо правильними та ефективними з погляду людської сутності та наявної ситуації. Знову ж таки, не маємо ніколи стовідсоткового підтвердження, що кожен з цих ідеалів виявиться абсолютно успішним чи принаймні найуспішнішим з можливих.

Варто навести повну цитату В. Джеймса, де він пояснює, що релігійні гіпотези тестуються в процесі самого людського життя. Фактично, саме життя людини, її задоволеність, успішність, щастя в житті можуть бути критеріями доброї чи поганої релігійної гіпотези такої людини, так само як і знання з інших наук можуть встановлювати межі чи коригувати наявні гіпотези: «Якщо релігійні гіпотези щодо всесвіту мають місце, то тоді активна віра людей в ці гіпотези, вільно висловлена в їх власному житті, є експериментальним тестом в якому гіпотеза верифікується, єдиний засіб, яким може бути підтверджена її істинність чи хибність. Найправдивіша наукова гіпотеза та, яка “працює” найкраще; і з релігійними гіпотезами не може бути інакше. Релігійна історія доводить, що знову й знову численні гіпотези працювали погано, були спростовані іншим знанням про світ і зрештою витіснилися з людської свідомості. Інші ж твердження віри, натомість, залишаються актуальними впродовж всякої мінливості і отримують навіть більше підтверджень сьогодні... Вільна конкуренція різних вірувань, їхнє відкрите застосування до життя може бути найкращою умовою для вибору найкращої з гіпотез. Тому вони повинні жити не схованими одна від одної, і не висловлюватися лише тихо між друзями. Вони повинні жити публічно, змагаючись між собою»¹³⁷. В такому погляді на

137 James W. *The will to believe and other essays in popular philosophy* / William James — Longmans, Green and Co, 1912. - P. xii

практичну верифікацію релігійних вірувань і на їхнє вільне публічне змагання проявляється відмінність між В. Джеймсом і Р. Рорті. Хоч Р. Рорті багато в чому опирається на В. Джеймса, але водночас релігію відносить, головним чином, до сфери приватного¹³⁸.

Стверджуючи таку можливість порівняння та змагальності різних релігійних гіпотез, В. Джеймс також вводить ще одне поняття, яке може допомогти концептуалізувати релігійне осмислення світу. Мова про вимушені гіпотези (forced), до яких відносяться і релігійні гіпотези. Деякі гіпотези, за В. Джеймсом можуть бути уникненні (avoidable): якщо ми не будемо вчиняти дію пов'язану з гіпотезою, то ми зможемо не обирати між жодною з теорій і від цього нічого не втратити. Наприклад, якщо нам пропонують вибір йти з парасолею чи без, ми можемо вибрати не йти взагалі і таким чином уникнути необхідності вибирати між гіпотезами про те чи буде падати дощ, чи ні. Водночас, інші гіпотези є вимушеними — якщо ми вже опинилися в певній ситуації, то в будь-якому випадку повинні обрати певний набір гіпотез та вибрати певне ставлення до них, щоб зрештою почати діяти таким, а не інакшим чином в цій ситуації. Прикладом такої гіпотези є вже згадана нами стежка в лісі. Коли ми заблукали, то будь-який вибір, чи то на користь хатини в кінці стежки чи проти такої гіпотези матиме практичні наслідки для нас. Релігійні гіпотези В. Джеймс відносить до вимушених. Оскільки релігійне знання стосується всього людського життя, то вибір на користь тієї або іншої релігії як і відсутність вибору взагалі неодмінно матимуть практичні наслідки для людини.

Будь-яка людина стикається зі щоденним вимушеним вибором між численними гіпотезами в своїх життєвих ситуаціях. Тому релігійний вибір в цьому випадку не є чимось аж надто особливим, хоч по своїй важливості цей вибір цілком може переважати інші дрібні вибори. Усвідомлюючи таку

138 Gregory L. Religious Faith and Intellectual Responsibility: Richard Rorty and the Public/Private Distinction / L. Gregory // American Journal of Theology & Philosophy Vol. 22, No. 3 (September 2001). - P. 206-220.

ситуацію, В. Джеймс також окреслює загальну настанову щодо того як варто підходити до таких вимушених виборів між гіпотезами. Ця настанова В. Джеймса відображає меліористичне, оптимістичне і стверджувальне спрямування філософії прагматизму щодо істини. «Вір в істину! Остерігайся помилки! - це, як бачимо, дві кардинально різні настанови; і обираючи між ними ми по-різному розфарбовуємо все наше інтелектуальне життя», пише В. Джеймс, розрізняючи між ствердними і критичним підходом до істини. Очевидно, важливість критики годі заперечити, але в цьому випадку мова саме про те на яку частину в дуалістичному, недосконалому світі ми звертаємо більшу емоційну увагу: сумнівність і неточність кожної з наших істин чи часткову правильність кожної з наших істин у своїх межах. Саме другий варіант може спонукати до дій та активного випробування гіпотез. Зрештою, саме такий варіант дозволяє обґрунтовано сподіватися на можливість прогресу. Так, В. Джеймс критикує Кліффорда, який закликає: «Нічому не вір, тримай свій розум стриманим завжди, бо, заплющуючи очі на недостатність доказу, ти накликаєш на себе ризик повірити брехні». Джеймс заперечує доцільність такого скептицизму: «Це як генерал, який каже своїм солдатам, що краще уникати битви вічно, аніж наразитися на ризик отримати хоч одну рану»¹³⁹. Тому загальний заклик прагматизму — вірити істинам, але максимально перевіряти їх на практиці і постійно коригувати відповідно до морально-практичних результатів поведінки.

Такий оптимізм В. Джеймса щодо істини стає особливо актуальним сьогодні в добу постмодернізму, про що пише сучасний філософ Бруно Лятур у своїй статті «Чому критика вичерпала себе». «Чи справді завдання гуманітарних наук полягає в тому, щоб додати деконструкції до вже наявної деструкції?» запитує Лятур. Він наголошує на тому, що більшість сучасної критики зводиться до двох трендів: «анти-фетишизму» (anti-fetishism), який

139 James W. The will to believe and other essays in popular philosophy / William James — Longmans, Green and Co, 1912. - P. 18.

стверджує, що об'єкти віри, такі як релігія чи мистецтво є просто вигадками наших бажань; і також «позиціонування факту» (fact position), коли критик стверджує, що індивід є підкорений зовнішніми силами, як от економічними чи гендерними, часто не усвідомлюючи цього. Такі дискусії не можуть стати джерелом кращої суспільної трансформації, стверджує Лятур, тому що не продукують жодних стверджувальних ідей, в які люди можуть повірити і, зрештою, конструктивно діяти на їх основі. Щоб зберегти здоровий глузд, критики повинні «культивувати вперто реалістичний підхід, кажучи мовою Вільяма Джеймса», пише Лятур¹⁴⁰.

Ральф Емерсон також дотримувався такої позитивної, стверджувальної концепції у своїй філософії. Зокрема, він писав про це у контексті моралі та проблеми добра і зла. «Добро є наявним (positive). Зло є просто зменшенням (privative), не абсолютним: це як холод, який є зменшенням тепла. Все зло, таким чином, є смертю і небуттям»¹⁴¹. З такого підходу випливає розрізнення на конструктивний і деструктивний підхід до критики та до дії. Конструктивний полягає у визначенні меж теорії та можливостей її покращення. Деструктивний полягає у намаганні визнати саму теорію чи дію неправильною per se, фальшивою в принципі, без вказування на подальші творчі перспективи.

Саме такий позитивний, оптимістичний або ж стверджувальний підхід до пізнання, як релігійного так і наукового, є для Вільяма Джеймса джерелом і можливістю для покращення як людського життя так і світу загалом. У одній зі своїх лекцій, присвячених гуманізму, В. Джеймс наголошує, що прагматизм, на відміну від раціоналізму, не мислить світ як завершену систему, а натомість як систему у її становленні, до створення якої долучаються і самі люди «Як у пізнанні, так і в практичному житті ми є творцями.., - пише В. Джеймс. - Світ

140 Latour B. Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern / Bruno Latour // The winter anthology, vol. 5. Режим доступу: <http://winteranthology.com/?vol=5&author=latour&title=critique>

141 Emerson R. W. An Address Delivered before the Senior Class in Divinity College / Ralph Waldo Emerson // Essays and Poems by Ralph Waldo Emerson. - Barnes and Noble Classics. - P. 97-111.

постає перед нами пластичним, очікуючи останнього доторку наших рук... Така роль підвищує і нашу гідність, і відповідальність як мислителів»¹⁴².

Висновки. Здійснений у розділі аналіз можливостей застосування методу прагматизму до релігійного осмислення світу та питань трансформації й практичного застосування релігійних істин дає підстави для наступних висновків про актуальність філософсько-прагматичного дискурсу В. Джеймса.

Визначальною рисою філософії Джеймса є пошук ефективного балансу між різними філософськими опозиціями: наукою і релігією, плюралізмом і монізмом, емпіризмом і раціоналізмом, окремішністю фактів та абсолютотом. Зокрема, метод прагматизму включає усунення метафізичних суперечок саме через їхню неефективність. У своїй концепції істини В. Джеймс наголошує, що в нашому сприйнятті неможливо відрізнити об'єктивне від доданого людиною. Тому істини важливо сприймати як інструменти для нашого орієнтування в реальності та її меліористичного покращення. Відповідно, істинність ідей вимірюється передовсім їх здатністю «працювати», вирішуючи конкретні проблеми. Це стосується і релігійного осмислення світу. З одного боку В. Джеймс пояснює, чому релігійний досвід є невід'ємною рисою людського пізнання світу і потрібний для людини. Проте, як і всі істини, релігійні істини повинні проявляти свою корисність для щоденного життя людини, та підлягати коригуванню відповідно до результатів практичного «релігійного експериментування» у конкретних життєвих ситуаціях. Саме корисність релігії для людини може бути найкращим для неї аргументом, а не раціоналістичні розмірковування в стилі «розбещеного інтелектуалізму», який В. Джеймс критикував за відвертання від щоденного досвіду.

142 Джеймс В. Прагматизм / Вільям Джеймс / пер. з англ. Павла Насади. - К.: Альтернативи, 2000. - С. 119.

ВИСНОВКИ

В процесі дослідження було проаналізовано ключові настанови і методологію Р. Емерсона та В. Джеймса щодо пізнавального процесу, зокрема щодо релігійного осмислення світу. Обидва філософи значну частину своїх філософських праць присвятили осмисленню ролі релігії в бутті людини, а також окреслили можливості трансформації релігії під впливом філософії прагматизму. Така їхня роль зумовлена до певної міри життєвим шляхом самих мислителів та їх долею, що поставила їх в межеве становище: Р. Емерсона між інституціями та особистістю, а В. Джеймса між тогочасною наукою та релігією.

У першому розділі ми зосередилися на дослідженні постаті Р. Емерсона, а також його філософських настановах *довіри до себе*, осмисленні ролі людини в світі та, відповідно, трансформації релігії і науки під впливом цих концепцій. Дослідницьки виокремлені Емерсонова настанова довіри до себе та пов'язаний з нею принцип *спільнолюдського* мислення. Філософське й практичне значення цієї настанови полягає в його описі особистості не як атомізованого індивіда, а як водночас і автономного суб'єкта і соціально-практичного дієвця, який надає вагомого значення взаємопов'язаним між собою Наддуші та Природі (Богові). Поняття Бога Ральф Емерсон мислить як внутрішню настанову кожної людини, а не зовнішній чинник. Тому довіра до себе розглядається передовсім як віднайдення в собі внутрішнього зв'язку з Наддушею та спробу зрозуміти і практично втілити цей синтез у власній поведінці і діяльності.

Концепція Р. Емерсона є водночас і релігійною і гуманістичною, а також належить водночас і до трансценденталізму і до прагматизму. Як передпрагматист Р. Емерсон висловлює тези про контекстуальність всякого знання, зв'язок знання з дією та невіддільність пізнання від самої людини та її цілей і індивідуальних особливостей. Р. Емерсон критикує книжництво та інституційно формалізоване та обернуте *лише* в минуле знання, стверджуючи, що як наука так і релігія повинні постійно оновлюватися активними

особистостями, відповідно до актуального контексту та сучасних викликів. Попередніх мислителів в такому оновленні зовсім не варто відкидати, але варто на перше місце ставити прямий зв'язок особистості зі світом, в якому ці мислителі є важливою, але лише однією із частин.

Як трансценденталіст, Р. Емерсон пропонує свій погляд на зв'язок людини із *більшою* свідомістю. Особистість варто мислити в її зв'язку із зовнішнім світом, зокрема із всім тим, що людина любить та до чого прагне. Згідно з Р. Емерсоном, спільнолюдське мислення уможлиблює людську спільність не лише як формальну сукупність атомізованих індивідів, а як діяльнісно й інтелектуально взаємопов'язаних особистостей. Спільнолюдське мислення є основою для меліоративної й соціально оптимістичної дії.

У центрі другого розділу - постать В. Джеймса, його концепції істини та прагматичного методу пізнання, а також дискурс про трансформацію релігії під впливом цих концепцій.

Для філософії В. Джеймса характерний постійний пошук балансу між різними філософськими опозиціями: наукою і релігією, плюралізмом і монізмом, емпіризмом і раціоналізмом, окремішністю фактів та абсолютотом. Метафізичне вирішення таких суперечок В. Джеймс вважав неефективним, але натомість задавав питання про те, яке реальне значення має та або інша суперечка для людини в її житті. Саме на такому переспрямуванні уваги значною мірою ґрунтується розроблений В. Джеймсом пізнавально-прагматичний метод.

У філософії В. Джеймса метод прагматизму нерозривно пов'язаний із концепцією множинності та змінюваності істин. Ця теза важлива для подолання догматизму як підпорядкованості ідеалістичному абсолютоту, а також фатальності матеріалістичного детермінізму. Ще задовго до ідей Т. Куна обґрунтовуючи положення про змінюваність людського знання, його трансформаційне значення для соціально гуманних цілей, В. Джеймс вказував на те, що будь-які істини, в тому числі й релігійні, стають загрозливими для

людської спільноти, якщо сприймаються як позачасові і позапросторові абсолюти.

В сучасному світі конструктивною є думка В. Джеймса про те, наскільки вдало теорія «працює» для вирішення конкретних завдань, які перед собою ставить людина. Метод прагматизму, відповідно, пропонує два критерії для пошуку істинної теорії: по-перше, істинною є та теорія, яка працює найефективніше практично, по-друге, істинна теорія не відкидає попередні інтелектуальні надбання, а найкраще із ними узгоджується та водночас відкриває нові пізнавальні обрії.

Такий підхід позначився на тлумаченні В. Джеймсом проблематики релігійного досвіду. Філософ визначає дві ключові практичні ролі релігійного досвіду. Перша роль полягає в психологічному заспокоєнні та наданні вищих гарантій на вічне збереження принаймні частини наших творінь. Така релігійна віра, як щодо дрібних так і щодо глобальних питань є основою для людської творчої і вольової дії в напрямку меліористичного покращення, вона надає сенсу такій дії, а зрештою спонукає діяти заради довгострокових ідеалів. Друга роль релігії полягає у постійному збагаченні нашої картини світу та додаванні тих зв'язків, яких бракує з емпіричного досвіду. З погляду В. Джеймса, релігійні гіпотези повинні допомагати людині в її щоденному житті так само як це роблять інші гіпотези, які ми називаємо істинними. Також вони повинні узгоджуватися з усіма іншими гіпотезами. Аналізуючи поняття гіпотези, В. Джеймс відповідає на питання про те, чи не може бути релігія своєрідним самообманом, навіть якщо релігійні концепції допомагатимуть нам, але ми не матимемо для них емпіричних підтверджень. Тут він вводить поняття вимушеної (forced) гіпотези. З такими гіпотезами людина стикається щоденно, коли змушена робити практичний вибір на користь тієї або іншої теорії в умовах обмежених знань. В. Джеймс пропонує свою ідею «релігійного експериментування» та змагальності різних релігійних ідей і практик в

суспільстві. Ті концепції, які найкраще допомагатимуть людям вирішувати два окреслені Джеймсом завдання релігії, можуть вважатися істинними.

Таким чином, загальною рисою проаналізованих філософських концепцій є контекстуальність знання, неможливість відділити людські цілі та індивідуальні особливості від самого пізнання. З іншого боку практична здатність теорії працювати є головним критерієм її істинності і становить позитивний, стверджувальний аспект філософії прагматизму. Однією з важливих трансформацій релігійного осмислення світу під впливом прагматизму є уникнення догматизму, можливість зміни та адаптування теорії, гіпотези чи концепції відповідно до контексту і згідно отриманих результатів, але при цьому збереження вагомості і трансформаційної сили самої істини для людини та людської спільноти.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Арістотель. Політика / Пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. — К.: Основи, 2000. — 239 с.
2. Атаманюк З. М. Мотив свободи у філософії Григорія Сковороди / З. М. Атаманюк // Перспективи 3(65), 2015. - С. 22-28.
3. Барт Р. Смерть Автора / Ролан Барт // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. - М., 1994. - С. 384-391.
4. Бергер П., Лукман Т., Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. - М.: Медиум, 1995. — 323 с.
5. Бергсон А. Творча еволюція / Анрі Бергсон / Пер. з французької Романа Осадчука. - Київ: Видавництво Жупанського, 2010.
6. Бердяєв Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – Москва: Республика, 1993. – 383 с.
7. Джеймс В. Прагматизм / Вільям Джеймс / пер. з англ. Павла Насади. - К.: Альтернативи, 2000. - 143 с.
8. Козловський В. Прагматична модель Кантової антропології: базові ідеї // Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство, Серія “Філософія”. Випуск 14. - С. 104-110.
9. Кун Т. Структура наукових революцій / Томас Кун. — К. : Port-Royal, 2001. — 228 с.
10. Менжулін В. Історико-філософська біографістика: провідні тенденції та віхи становлення / Вадим Менжулін // Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство, 115. - С. 18-25.
11. Можейко М. А. Смерть бога // Історія філософії. Енциклопедія. Мн., 2002. — С.987-988.
12. Ніцше Ф. Так казав Заратустра, Жадання влади / Фрідріх Ніцше - К.: 1993. Вид. Основи.

13. Поліщук Н. П. Прагматична спрямованість романтичного трансценденталізму Ральфа Волдо Емерсона / Н. П. Поліщук // Наукові записки НаУКМА. – 2012. – Т. 108. Філософія та релігієзнавство. – С. 38–45.
14. Поліщук Н. П. Філософія прагматизму / Н. П. Поліщук. – К. : Український Центр духовної культури, 2012. – 399 с.
15. Розпутна М. В. Джон Дьюї як науковець, філософ та освітянин / М. В. Розпутна // Актуальні проблеми філософії та соціології. – № 92. – С. 133–136.
16. Русов Ю. Український філософ Григорій Савич Сковорода / Ю. Русов // Збруч. - Режим доступу:
<https://zbruc.eu/node/93673?fbclid=IwAR3DIhQU7t7m3e9PAHga0yhSLxIOWUY8Ut2VhXNgveTDV0gyZDCMLA5YgYc>
17. Самчук В. А. Філософія прагматизму Джорджа Герберта Міда (історико-філософський аналіз). – Рукопис. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії. Національний університет «Києво-Могилянська академія», Міністерство освіти і науки України. Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство освіти і науки України. – Київ, 2017.
18. Самчук В. Філософія творчої еволюції Анрі Бергсона в історико-філософських студіях Вільяма Джеймса / В. Самчук // Історико-філософські студії. – 2016. – Вип. 65. – С. 30-35.
19. Сігал К.Б. Антитетика Г.Сковороди і Р.Емерсона / К. Б. Сігал // Слово і час, 1999, №1.
20. Сігов К.Б. Гра та «веселие сердечное» у філософській антропології Г. С. Сковороди / К. Б. Сігов // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали: зб. наук. праць. – Київ, 1992. – С. 18–33.
21. Сковорода Г. С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. — К. : Обереги, 1994. — Т.1. — С. 150-195.

22. Соболевський Я. Поняття «природи» у філософії американського трансценденталіста Ральфа Волдо Емерсона / Ярослав Соболевський // Вісник Львівського університету. Сер. Філософсько-політологічні студії. – 2018. – вип. 18. С. 203–206.
23. Ткачук М. Л. Роль джерелознавства в історико-філософському пізнанні / Марина Ткачук // Могилянський історико-філософський семінар: матеріали засідань. - 2006. - Вип. 1 : 2003-2005. - С. 69-73.
24. Adorno T. *Minima Moralia* / Theodor Adorno. - Verso, 2005. - 247 p.
25. Bagnoli C. Constructivism in Metaethics /Carla Bagnoli // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. - Режим доступу
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/constructivism-metaethics/>>
26. David E. L. William James on the Self and Personality: Clearingthe Ground for Subsequent Theorists, Researchers,and Practitioners / E. L. David // *Reflections on The Principles of Psychology: William James after a Century*. - Hillsdale, NJ: L. Erlbaum Associates, 1990. P. 101-137.
27. Dillon B. Psyography: William James / B. Dillon // *Pryography*. - Режим доступу:
<https://web.archive.org/web/20141124184737/http://faculty.frostburg.edu/mbradley/psyography/williamjames.html>
28. Emerson R. W. An Address Delivered before the Senior Class in Divinity College / Ralph Waldo Emerson // *Essays and Poems by Ralph Waldo Emerson*. - Barnes and Noble Classics. - P. 97-111.
29. Emerson R. W. The American Scholar / Ralph Waldo Emerson // *Digital Emerson*. - Режим доступу:
<http://digitalemerson.wsulibs.wsu.edu/exhibits/show/text/the-american-scholar>
30. Emerson R. W. *Circles* / Ralph Waldo Emerson // *The complete essays and other writings of Ralph Waldo Emerson* / ed. by Atkinson B. - Random House, 1950. - P. 279-291.

31. Emerson R. W. History / Ralph Waldo Emerson // The complete essays and other writings of Ralph Waldo Emerson / ed. by Atkinson B. - Random House, 1950. - P. 123-144.
32. Emerson R. W. Nature / Ralph Waldo Emerson — Режим доступа:
<http://www.gutenberg.org/files/29433/29433-h/29433-h.htm>
33. Emerson R. W. Self-reliance / Ralph Waldo Emerson // Essays / Ed. by Turpil E. - New York, 1907. - P. 79-117.
34. Emerson R. W. The Transcendentalist / Ralph Waldo Emerson // The complete essays and other writings of Ralph Waldo Emerson / ed. by Atkinson B. - Random House, 1950. - P. 87-106.
35. Emerson R. W. Fate / Ralph Waldo Emerson // The conduct of life. - Boston: Ticknor and Fields.
36. Emerson R. W. Friendship / Ralph Waldo Emerson // The complete essays and other writings of Ralph Waldo Emerson / ed. by Atkinson B. - Random House, 1950. - P. 222-236.
37. Emerson R. W. Wealth / Ralph Waldo Emerson // The conduct of life. - Boston: Ticknor and Fields.
38. Feinstein H. M. Becoming William James / Howard Feinstein - Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984. - 384 p.
39. Field P. S. Ralph Waldo Emerson: The making of a Democratic Intellectual / P. S. Field - Rowman & Littlefield, 2003. - 225 p.
40. Goodman R. Transcendentalism / R. Goodman // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. - Режим доступа:
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/transcendentalism/>>.
41. Goodman R. William James / R. Goodman // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. - 2017.
42. Gregory L. Religious Faith and Intellectual Responsibility: Richard Rorty and the Public/Private Distinction / L. Gregory // American Journal of Theology & Philosophy Vol. 22, No. 3 (September 2001). - P. 206-220.

43. Habegger A. *The Father: A Life of Henry James* / Alfred Habegger - Sr. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1994. - 558 p.
44. Habich R. D. Emerson's Reluctant Foe: Andrews Norton and the Transcendental Controversy / R. D. Habich // *The New England Quarterly*, Vol. 65, No. 2 (Jun., 1992). - P. 208-223.
45. Holmes O. W. *Ralph Waldo Emerson* / O. W. Holmes - Boston: Houghton, Mifflin and Company, The Riverside Press, 1885. - 458 p.
46. James H. *The Literary Remains of Henry James* / ed. by William James. - Ardent Media, 1970. - 471 p.
47. James W. Person and personality / William James // *Essays in psychology*. - Cambridge, MA: Harvard University Press. - P. 315-321.
48. James W. *A Pluralistic Universe* / William James. - Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977. - 335 p.
49. James W. *The principles of Psychology in two volumes* / William James — New York, Henry Holt and Company, 1918.
50. James W. *The stream of thought* / William James // *The Principles of Psychology*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981. Originally published in 1890. - P. 224-284
51. James W. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* / William James - Longmans, Green, And Co, 1917. - 534 p.
52. James W. *The will to believe and other essays in popular philosophy* / William James — Longmans, Green and Co, 1912. - 329 p.
53. Latour B. Why has critique run out of stream? From matters of fact to matters of concern / Bruno Latour // *The winter anthology*, vol. 5. Режим доступа: <http://winteranthology.com/?vol=5&author=latour&title=critique>
54. Lash S. *Critique of Information* / Scott Lash - Sage Publications, 2002.
55. Legg, Catherine and Hookway. Pragmatism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*/ Edward N. Zalta (ed.). - Режим доступа: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/pragmatism/>

56. Leopold D. Max Stirner / David Leopold // Stanford Encyclopedia of Philosophy.
57. Lynch R. A. Foucault's theory of power / R. A. Lynch // Michel Foucault: Key Concepts. - Acumen Publishing Ltd., 2009. - P. 13-26.
58. Myers G. William James: His Life and Thought / G. Myers - Yale University Press, 2001. - 672 p.
59. Nichols. T. The death of expertise, the campaign against established knowledge and why it matters / Tom Nichols - New York: Oxford University Press, 2017.
60. Nietzsche F. *The Gay Science* / Friedrich Nietzsche/ Tr. by Walter Kaufmann. - Vintage Books, 1974.
61. Pajares F. Biography, chronology, and photographs of William James / F. Pajares. - Emory University, 2002.
62. Peirce Ch. How to Make Our Ideas Clear / Charles Peirce // Popular Science Monthly, 12 (January 1878). - P. 286-302.
63. Richardson R. D. Emerson: The Mind on Fire // R. D. Richardson - University of California Press, 2015.
64. Rorty R. Inquiry as recontextualization: an anti-dualist account of interpretation / Richard Rorty // Philosophical Papers, Vol. I. - Cambridge University Press, 1991. - p. 93 – 113.
65. Rorty R. Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance / Richard Rorty / American Journal of Theology and Philosophy 17 (May 1996). - P. 121-140.
66. Rorty R. Philosophy and Social Hope / Richard Rorty - Penguin Books, 1999. - 320 p.
67. Rorty R., Philosophy as Cultural Politics // Philosophical Papers, Vol. IV. - Cambridge University Press, 2007.
68. Stirner M. The Ego and His Own / Max Stirner / trans. Steven T. Byington, revised, selected and annotated by John Carroll. - New York: Harper & Row, 1971. - 266 p.

69. West C. The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism / Cornell West - The University of Wisconsin Press, 1989.
70. Wellek R. Emerson and German Philosophy / R. Wellek // The New England Quarterly Vol. 16, No. 1 (Mar., 1943), pp. 41-62.
71. Wilson R. Emerson as Lecturer / R. Wilson // The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson. - Cambridge University Press.