

## КАНТІВСЬКІ МОТИВИ В ЕСХАТОЛОГІЧНІЙ МЕТАФІЗИЦІ М. БЕРДЯЄВА

Тема статті задана як «Кантівські мотиви у есхатологічній метафізиці М. Бердяєва», тобто підкреслено не стільки шкільно-академічний вимір, чому, мабуть, більше відповідає формулювання «кантіанські мотиви», скільки аспект особистісного задуму – цілей і завдань, що стоять перед особистістю, яка робить спробу акту філософської думки. Термін «кантіанство», як на мене, відноситься до того, як був почутий і зрозумілий Кант, що й призвело до оформлення певного філософського напрямку. Формулювання «кантівський» досить хистке, оскільки в ньому явна інтенція на перевищення того, що зумів сказати Кант у своїх текстах і вбачається вихід на його задуми, говорити про що однозначно майже неможливо, оскільки спиратися при цьому будемо знову ж таки на висловлене самим Кантом – тобто на те, що ми вчитали у Канта. Яким чином можна вийти на задуми? Дане коло, що постає як глухий кут думки, безглузде повернення до одного й того ж, переривається просто – ще однією спробою уважного читання як Канта, так і Бердяєва, коли напруга думки центрована питанням «Що ж вони хочуть сказати?».

Це питання завжди стоїть перед істориком філософії, і воно легко переводить історію філософії в історію філософів – безперечні досягнення такого особистісно орієнтованого дослідження (можливість уникнути надмірної загальності, неправомірного приписування пізніших понять) супроводжуються небезпечними редукаціями, розгляд чого привів би нас у бік. Але питання розуміння стоїть завжди. А.В. Ахутін формулює його більш академічно – «Що ж означає зрозуміти філософа?», але це те саме питання. Його варіант відповіді спрямований на «розкриття радикальної стурбованості», яка є справою філософії. Спроба розуміння філософа пов'язана зі зверненістю на «початок філософії, той філософський 'патос', ту налаштованість розуму, поза якими все сказане філософом перестає бути філософією» [1, р. 67]. І значить неминуча увага не тільки до відповідей, що становлять струнку ціле, а й до тих питань, які передують систематичній побудові, якої, до речі, може і не бути. Безсумнівно, що первинна постановка питання виводить мислителя за межі вихідного розуміння і в мислячого серйозно висловлюється більше, ніж передбачалося сказати. Однак те перше питання, що часто перетворюється на постановку завдання у передмовах, не може бути залишено поза увагою.

Так тема кантівських мотивів у філософії М. Бердяєва отримує

цілком доступну для огляду підставу і завдання стає досяжним – саме *питання* складають мотиви думки, визначають її тональність, ритм, логічні акценти. У цьому сенсі мотив схожий на задум, який живить рух думки. Які питання запускають думку Канта та утримують її у напрузі дієвості? Його дисципліноване мислення формулює ці питання ясно та ґрунтовно. У Передмові до першого видання «Критики чистого розуму» від початку зазначена центральна проблема – виявлення засад, якими користується розум і які виходять за межі будь-якого досвіду, що і є простором метафізики (у Канта ареною) [5, с. 15]. Проблема у своїй граничності набуває форми питання про можливість чи неможливість метафізики взагалі [5, с. 17] і тут починаються різночитання: до якого результату приходять Кант – метафізика можлива чи домагання розуму щодо виявлення таких основ необґрунтовані, безпідставні і метафізика неможлива? У Передмові до другого видання Кант формулює відповідь, яку можна було б навіть вважати однозначною: якась метафізика завжди була і буде у світі, оскільки залишається в полі уваги культура розуму [5, с. 32]. Але метафізика, відмінна від колишньої догматичної метафізики, можлива за умови революції у способі мислення. Кант говорить про дві теоретичні області пізнання розумом, які здобули свою основу внаслідок революційних змін у способі мислення – так виникли математика та фізика. І тут можна сформулювати зухвалу тезу: метафізика неможлива для думки, що не пройшла через революційну зміну, метафізика заперечується тими мислителями, які залишаються на некультивованому ґрунті первинної очевидності здорового глузду (на ґрунті натуралізму).

І тут головне питання – у чому суть революційних змін, які має зазнати (здійснити) розум? Кант наводить свою відповідь, яку він сам порівнює з відкриттям Коперника – досі вважали, що наші знання мають відповідати предметам, але чи не вирішимо ми завдання метафізики успішніше, якщо будемо виходити з припущення, що предмети повинні відповідати нашим пізнанням [5, с. 26]. Неоднозначність такої відповіді у запитувальній передбачуваності – дана відповідь за своїм змістом не закінчується крапкою, у цій відповіді виразно чується знак запитання. І завжди можна іронізувати над відповіддю, що закінчується знаком питання. Але справа в специфічності «справи самої філософії» – радикальної запитувальності філософії, спадкоємність радикальної запитувальності може бути намічена добре відомою традицією (сократичне пізнання незнання, платонівська діалектика, християнська апофатика, вчене незнання Кузанського тощо). Така справа філософії, втім, не сприймається як безперечна очевидність, але багаторазово спростовується.

У згадуваній статті А.В. Ахутіна найбільш суттєвими у справі

філософії вважаються «тривога і занепокоєння, настирливе запитання, що порушує спокійну ясність свідомості, недовіру якраз до самого недоторканного (саме тому, що воно недоторканне), сумнів у всьому на світі, скепсис, критицизм» [1, р. 69]. Саме у світлі такого філософствування метафізика одержує обґрунтування – «Не метафізику прагне усунути Кант, а метафізичний ідол розуму. Усуваючи ідол (ілюзію) розуму, він відкриває власний простір ‘мета’» [1, р. 71]. Це відповідає у Канта висуванню критичного методу замысль догматичного: попередньою умовою має стати критика самого органу мислення, самого чистого розуму [5, с. 34]. Е. Кассіерер відзначає специфіку такої критики: догматизм, який нас нічому не вчить, і скепсис, який нам нічого не обіцяє, однаково неприйнятні як вирішення проблеми метафізики [4, р. 143]. Тобто, це не догматизм, але й не скептицизм. І далі він звертається до слів самого Канта: «У цій темряві критика чистого розуму запалює смолоскип, але висвітлює не невідомі нам місцевості по той бік чуттєво сприйманого світу, а темний простір нашого власного розуму» [4, р. 144]. Основний мотив кантівської думки – висвітлення основ розуму. Кант постає основоположником нової метафізики – і в Е. Кассієра, і в М. Гайдегера, ставлення якого до Канта вимагає окремого розгляду.

Досить показово, що А.В. Ахутін у своїй статті не згадує М. Бердяєва. Можливо, тому що не сприймає його всерйоз, а можливо тому, що він явно не вкладається в логіку платонічної софіології, у світлі якої Ахутін розглядає російську філософію. Для мене переконливий другий варіант.

Якщо для виявлення мотиву-задуму кантівської філософії достатньо звернутися до центральної ідеї критики розуму (чистого, практичного, естетичного), то серед робіт М. Бердяєва немає безперечно центральної роботи, в якій би дисциплінарно іменувалася первинна і таємна пристрасть думки, її патос. Хоча тематично-мотиваційна наступність простежується досить легко – не викликає сумнівів, що центральними для філософії М. Бердяєва стали проблеми свободи та творчості людини, точніше у його формулюваннях – чим рятується людина від рабства цього світу? Вже тут виразна кантівська тема – свобода і продуктивне самозростаюче знання, тобто творчість, але одне це не дає підстав говорити про кантівські мотиви.

Подальший розгляд можливий у двох варіантах. По-перше, простежити відношення М. Бердяєва до філософії Канта – це шлях прямий, для якого сам Бердяєв надає багато матеріалу. Другий шлях – більш хитромудрий і передбачає набагато ширшу основу, втягуючи в себе не тільки ті роботи, в яких йдеться про Канта, але і на перший погляд зовсім не пов’язані з ним, виявляючи спорідненість з Кантом не

на рівні висловлювання, а в самій структурі думки. Найчастіше ці два шляхи об'єднані, але спочатку підемо першим шляхом, хоча саме другий задає стратегічні орієнтири.

За словами самого Миколи Олександровича, філософія Канта увійшла в його життя дуже рано – він каже, що прочитав «Критику чистого розуму» у чотирнадцять років; дієвість філософії Канта, яка бере участь у становленні «органу» філософствування Бердяєва, простежуються і в проблематиці, і понятійній мові, і в структурно-функціональній пластиці думки. Результати такого філософського імпринтингу є в перших роботах М.О. Бердяєва. І в статтях-рецензіях, і в ранніх книгах мовні звороти, манера формулювати проблеми і розкривати їх свідчать про визнання саме критичного методу найбільш виправданим способом філософствування: він сумлінно і ретельно слідує кантівському методу критики і проводить розрізнення психологічної (суб'єктивної) свідомості та трансцендентної (логічної), посиляючись при цьому на вчення Канта про трансцендентальну апперцепцію, чим усувається наївно-натуралістичне розуміння об'єктивізму та суб'єктивізму. У ранніх роботах очевидна увага Бердяєва до очищення думки від емпіричних наївностей і бажання виявити досвідні і розумові аргію.

Але якщо ранній Бердяєв свідомо і цілеспрямовано (можливо навіть слухняно) слідує за Кантом, то на наступному етапі ставлення Бердяєва до філософії Канта різко полемічно. Книги «Філософія свободи» (1911) та «Смисл творчості» (1916) свідчать про відхід від критичної філософії, зміст їдкої полеміки Бердяєва з Кантом на цьому етапі досить відомий. Вихідною засадою такої зміни стало «релігійне навернення» Бердяєва: філософія Канта постає тепер втіленням секуляризму та автономії, що стали причиною кризи у філософії, яка у свою чергу свідчить про кризові явища самого життя. Різкість висловлювань про Канта і критичну філософію як безплідний гносеологічний раціоналізм затемнює ту стрижневу інтенцію, яка зсередини тримає всю полеміку з Кантом. Бердяєв залишається вірний кантовському зачину філософії – пошукам засад розуму, якими користується розум і які виходять за межі будь-якого досвіду й у цьому містяться основи його переходу з позицій критицизму на позиції екзистенційного філософствування. Можна сказати, що він викриває критичну філософію в недостатній критичності – у дослідженні пізнання та пізнавальних можливостей вона зупиняється на власній критичності як нерозкладної первинності, але не поширює критичність на саму себе. Бердяєв робить критичну аналітику критицизму і цей поворот його думки має стати предметом окремого дослідження, зараз же відзначимо лише тезу, що має підсумковий характер: відмінність між

критицизмом і догматизмом у філософії умовна і відносна, критична філософія не менш догматична, ніж будь-яка інша і завдання лише в тому, щоб наш догматизм був якомога свідомішим і критичним, щоб онтологічні передумови були якомога осмисленішими. Догматична будь-яка філософія, оскільки завжди присутні ті вихідні підстави, з яких виходять – у ХХ столітті про це говорять дещо інакше: будь-яка мовна гра передбачає правила гри, які в ній не обґрунтовуються, а надаються. Догматичність – це іменування онтологічного виміру думки, і в цьому сенсі гносеологія онтологічна.

Якщо у «Філософії вільного духу» (1927) мова про філософію Канта йде у зв'язку з онтологічною проблематикою і вона розглядається у світлі відриву людини від глибин буття, то в роботах «Я і світ об'єктів» (1934) та «Про рабство і свободу людини» (1939) проблематика кантової філософії знаходить характерну саме для філософії Бердяєва основу і ставиться як проблема об'єктивації. Це ті самі проблеми пошуку неурізаних і чистих основ розуму, коли у повній відповідності до ідей «коперніканського повороту» центр ваги перенесений з об'єкта на суб'єкт і розгадку буття шукають саме там [2, р. 8]. Світ об'єктивних предметних реальностей не первинний – це наслідок, результат первинної дієвості-дійсності, але як опізнати це первинне і яке ім'я найближче йому? У просторі кантівського критицизму центр конституювання перенесений у суб'єкт, якому дано ім'я трансцендентальної суб'єктивності – цим усунуто посягання емпіричного психологізму, але в цьому Бердяєв бачить редукцію первинної дієвості-дійсності до суб'єкта, що пізнає, і як наслідок – знеособлення його. Для нього очевидно, що філософія має протистояти психологізму як емпіризму, але боротьба з антропологізмом є скасування філософії. Цілком можливо бачити в такому повороті до людини обертання критичної філософії антропологічною філософією, що часто бачать у філософії пізнього Канта. Бердяєв – не луна Канта і не коментатор його, але підстави говорити про те, що філософія Канта увійшла у серцевину, у саму пластику його думки, є. Він постійно намагається повернутися до самого Канта, відрізати його прочитання-продовження і в монізмі лінії Фіхте-Шеллінг-Гегель; і в неокантіанстві, що узурпує ім'я Канта і є чи то спадкоємцем Канта, чи то спотворюючим оновленням його думки, відкидаючи початкове філософське завдання основ для метафізики, що важливо для Канта. Повернення від книжково-академічного Канта до Канта живого Бердяєв бачить у екзистенційному прочитанні його, чим можливо подолати ситуацію ілюзорного визнання за реальність продуктів думки, продуктів об'єктивації.

Кантівські мотиви філософствування найбільш виразно

представлені у роботі «Спроба есхатологічної метафізики. Творчість і об'єктивація», про це говорить і сама назва – спроба експлікації підстав метафізики, відмінної від метафізики новоєвропейського типу, що є варіантом відповіді на кантівське питання – «чи можлива метафізика?», яка виявляється можливою при усуненні наївно-реалістичного спотворення світу, заснованого на змішуванні, прийнятті конструкцій розуму за єдину реальність (відкриття Канта, що для нашого пізнання характерне конституювання предметів, узгоджене з нашими поняттями).

Показова назва книги Бердяєва у перекладі англійською – «The Beginning and the End»: тобто переключення уваги з серединної наочної данності на граничні засади, що є власне філософським завданням – спробою побачити те, що невидиме у тут і тепер баченні. Задум книги викладено у Передмові, що зроблено коротко і з ясним усвідомленням специфіки власного філософствування. Для аналізованої проблематики значущі свідчення про специфічний характер метафізики – не академічна, але екзистенційна, яку автор називає есхатологічною (відразу зафіксована проблема, розглядом якої завершується книга). Відзначена особлива цілісність – не логіко-системна, але така, якій притаманна внутрішня цілісність і централізованість – у основі її лежить духовний досвід пристрасного руху до свободи, внаслідок чого думка уривчасто-афористична, інтуїтивно-життєва. Присутність кантівських установок фіксує сам Бердяєв: «З філософів наукоподібних за формою я найбільше зобов'язаний Канту і в цій книзі починаю з Канта. Але Канту я даю не зовсім звичне метафізичне тлумачення» [3, р. VI]. Якщо на першому етапі полеміки з Кантом акцентована позиція онтологізму (хоча це далеко не наївний некритичний онтологізм), то в пізній роботі вказані всі труднощі, пов'язані з онтологією і онтологізм не подається у якості вищої філософської істини – представлена позиція, що не протиставляє гносеологізм і онтологізм, але стверджує онтологічно спрямоване пізнання, яке назване пізнанням глибинним і саме «предмет глибинного пізнання починаючи з грецької філософії, називали буттям (усія, есенція)» [3, р. 3]. Значимість кантової філософії пов'язана з чітким усвідомленням і строгою розробкою двох шляхів пізнання – або буття пізнається і розгадується з об'єкта, зі світу, або воно пізнається і розгадується з «я», з людини: «По-справжньому філософія 'я', на відміну від філософії світу, починається з перевероту, здійсненого Кантом, хоча він мав попередників, наприклад, Бл. Августина і Декарта, а в дуже суттєвому Сократа і Платона» [3, р. 4]. Власна думка Бердяєва усвідомлює себе в опорі на Канта як основоположника нової метафізики, яка долає наївний реалізм буденності, коли пізнання перебуває у владі чуттєво даного світу, і

розкриває те, що наївно-реалістичне бачення світу поєднує власні конструкції зі світовою даністю. Наївний реалізм названий «поганим суб'єктивізмом» (але він так само може бути названий і «поганим об'єктивізмом»: для них характерна сліпота нерозрізнення – або проводиться думка «так воно і є насправді», або стверджується, що «кожен бачить по- своєму»), основна ущербність такого «реалізму» за М. Бердяєвим у замкненості та обмеженості: «Єдино реальний світ явищ є твій людський світ і він залежить від твоєї обмеженості, від самовідчуження в тобі духу. Власне поневолення людина екстеріоризує, проектує назовні, воно представляється їй примусом зовнішньої реальності» [3, р. 5].

Платон і Кант розсувають суцільний монізм феноменальності, їм відкрилося, що чуттєвий, феноменальний світ не є світ справжній і не є єдиним: «Філософія на певному ступені самосвідомості людини виходить з дуалістичної свідомості, з розрізнення світу чуттєвого і світу ідей, феномена і ноумена, явища та речі у собі» [3, р. 5]. Але далі фіксуються два прямо протилежних рухи думки: за Платоном пізнання (епістема) можливе по відношенню до світу ідей (ноуменального), для Канта наукове пізнання можливе лише щодо світу феноменів, що за Бердяєвим постає трагедією пізнання – адже виходить, що знаю лише те, що сам і припустив.

Іронію по відношенню до позиції такого нарцисизму засвоїла з дитинства – у ситуаціях нашого дитячого центризму мама іронізувала: «сам написав, сам напам'ять вивчив». Людина виявляється ніби закупореною у світі феноменів – чи можливо вирватися із замкнутості у відкритість, чи те, що у собі (*esse per se*), остаточно закрите? У Бердяєва вбачається розрізнення гносеологічного тлумачення «речі-в-собі» – вона непізнавана і це найпоширеніше розуміння. Рухаючись далі, можна вийти на онтологічне розуміння «речі-в-собі» – це те, що не співвіднесено з іншим, не визначається причинно, а постає самовизначуванним, самоданим.

Інше іменування цієї проблеми – ствердження можливості метафізики свободи, що і названо Бердяєвим «метафізичним тлумаченням Канта», який «був метафізиком і має бути метафізично витлумаченим, він був метафізиком свободи, можливо, навіть єдиним метафізиком свободи. І в цьому моя спроба висловити свою метафізику свободи виходить з Канта» [3, р. 7]. Отже, бердяєвська думка підхопила енергетику кантівської думки: «Розрізнення Кантом порядку природи та порядку свободи містить у собі вічну істину. Саме Кант уможливило екзистенційну метафізику, порядок свободи і є *Existenz*. Кант не тільки хоче обґрунтувати науку і мораль, як зазвичай думають, він має метафізичний інтерес, хоче відстояти свободу, хоче побачити у ній

сутність світу» [3, р. 8]. Свобода як сутність світу – наскрізний мотив філософії Бердяєва, по-кантівськи він рухає і мелодику своєї думки.

Обидва виходять з критики хибного об'єктивізму, що змішує логічні предикати з реальністю, ідеї буття з буттям – поки все суто логічно, розум має справу з самим собою і в цьому він гранично переконливий і достовірний, але неминуче виникає руйнування логіки і розрив, коли розум наштовхується на нетотожне думці буття. Чи можлива його даність людині? Чи можлива інтуїція самоданого? «Кант заперечував інтуїцію у метафізичному пізнанні. Споглядання передбачає наявність предмета. Але трансцендентного предмету, речі у собі, немає у спогляданні. При цьому Кант має інтуїцію ноуменального світу – як світу свободи» [3, р. 12-13]. Ця інтуїція світу свободи (даність) має не інтелектуальний характер – тому Бердяєв підтримує кантівську критику суто інтелектуального споглядання – інтуїція свободи може бути лише цілісно-конкретною, тобто інтелектуальною, емоційною і вольовою. Коли в Передмові М. А. Бердяєв говорить про *революцію свідомості*, було б недомислом дорікати його в абстрактному ідеалізмі – мовляв, достатньо досягти свободи у свідомості, а світ залишається у владі необхідності і рабства, що може бачитися гностичною гординою по відношенню до дольнього світу. Серед дослідників творчості М. Бердяєва можна зустріти твердження, що його думка орієнтована гностично-маніхейськи. Це знову ж таки питання окремого розгляду і деякі роздуми дозволяють тлумачити їх у гностичному дусі, але антиномізм його мислення не дозволяє говорити про гностично-маніхейську орієнтацію його думки однозначно. Бердяєв вказує на це – можна сказати, що це свідомо та послідовна непослідовність, що блокує можливості логізації буття. Революція у свідомості – це і є упередження такої логізації, звільнення динамічно-рухливого буття від влади запропонованої йому ідейної (інтелектуальної) конструкції, що тяжіє над ним як його насильник – концептуальної об'єктивації. Революція у свідомості звільняє бачення від налиплих установок звичного світу – лише радикальна зміна настанови свідомості може призвести до життєвих змін. М. Бердяєв як прибічник радикальної революційності не визнає можливою зміну світу як заміну одних життєвих принципів (законів) іншими і спирається в цьому на І. Канта, він не вважає за можливе встановлення «об'єктивної 'світової гармонії' та об'єктивного соціального порядку» без зміни людини. А.В. Ахутін розкриває суть метафізики Канта: «Що змістовного, “позитивного” криється за метафізичним проблематизмом Канта? Куди виводить, на що вказує загадкове ‘мета’ метафізики? Чи може взагалі проблема бути підставою та ще онтологічною?! Кант з повною визначеністю відповідає на ці запитання: метафізичного немає в

порядку натуральної (або наднатуральної) необхідності. Бог, світ, душа існують і розуміються тільки в горизонті свободи. Свобода є ноуменальний корінь, онтологічна форма людини, те саме 'мета', завдяки якому людина живе у фізичному світі. Як вільна, вона має безсмертну душу, мешкає в осмисленому світі перед лицем живого Бога. Як вільна, людина здатна і розуміти. Вільне відкривається вільному, особистість – особистості, абсолютне – абсолютному (деяким чином)» [1, р. 87]. Але йдеться саме про метафізику свободи, до чого спрямована думка М. Бердяєва. І за Кантом, і за Бердяєвим людина не може не давати звіту про те, *що* вона припустила бути підставою свого буття [1, р. 88].

Хоча відмінності безперечно є: Кант визнає людину «кривою тесиною», яка не підлягає зміні, з неї важко зробити щось пряме – він набагато м'якший і поблажливіший до людини. Релігійне навернення М. Бердяєва виводить його на Боголюдину, коли «кривизна» (гріховність, рабство) людини емпірично-споживаючої «випрямляється» у свободі та творчості – творчістю людина рятується від рабства світу цього. Підстави своєї відмінності від позиції Канта Бердяєв бачить у різному розумінні природи основ розуму. Він виходить із того, що трансцендентальна свідомість не може бути визнана нерухомою, вона рухлива і залежить від соціальних відносин людей. Але соціальні відносини людей не належать лише світові феноменів, вони належать і світові ноуменів, першожиттю, Existenz. Трансцендентальна свідомість Канта дуже відрізняється від трансцендентальної свідомості Аттіли, і їх чекали зовсім різні світи. Але рухливість трансцендентальної свідомості не значить заперечення того, що у ній просвічує Логос. Ступінь проникнення Логосу у свідомість залежить від духовного стану людей. Відмінність між явищем і річчю у собі лежить не у відношенні між суб'єктом і об'єктом, а у самих речах у собі, у якісному стані того, що називають буттям [3, р. 16]. І це радикально проблематизує не лише емпірично-психологічну свідомість (світ думок) – виймаючи емпіричного індивіда з його звичного світу у вимір трансцендентальної свідомості, випереджаючи людину від впаданя у світ-міф [1, р. 87], але позбавляє і трансцендентальну свідомість у її конститууючій значущості самоданої первинності. Грунт вислизає з-під ніг, виникає ситуація незатишної неприкаяності – на це вказує кваліфікація М. Бердяєвим метафізики як есхатологічної, що те саме – радикально-революційної.

У якості дуже короткого висновку слід ще раз відзначити, що гостре усвідомлення себе і свого шляху у філософії відбувається у М.О. Бердяєва через визнання себе продовжувачем Канта: він не повторює Канта і не коментує його, але очевидно, що філософія Канта увійшла в серцевину і саму пластику його думки. Він постійно намагається

повернутися до самого Канта, повернутися від книжково-академічного Канта до Канта живого, виявляючи та утримуючи його розумову пристрасть.

## Література

1. Akhutin A. V. Sophia and the Devil: Kant in the Face of Russian Religious Metaphysics. *Russian Studies in Philosophy*. 1991. № 29 (4). P. 59-89.
2. Berdyaev N. A. Slavery and Freedom. URL: [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://ia804706.us.archive.org/16/items/in.ernet.dli.2015.116083/2015.116083.Slavery-And-Freedom\\_text.pdf](chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://ia804706.us.archive.org/16/items/in.ernet.dli.2015.116083/2015.116083.Slavery-And-Freedom_text.pdf)
3. Berdyaev N. A. The Beginning and the End. Translated from the Russian by R. M. French. New York: Harper Torchbooks, 1957. 256 p.
4. Cassirer Ernst. Kant's Life and Thought. Yale University Press, 1981. 429 p.
5. Кант І. Критика чистого розуму. Київ: Юніверс, 2000. 504 с.

Людмила Облова (Київ)

### ІММАНУЇЛ КАНТ І ДЖОН СТЮАРТ МІЛЛЬ ПРО АБСОЛЮТНУ ВАЖЛИВІСТЬ ЛЮДИНИ

У пошуку вищого принципу моральності, І. Кант, коли розрізняв популярну моральну філософію та метафізику моральності, писав про дійсність, яка має моральну цінність. Тобто, про дію з почуття чистого обов'язку, відповідну до внутрішніх, невидимих принципів [2]. А це, з точки зору філософа, велика рідкість. Досвід показує, що маючи силу прийняти ідею моральності, людина слабка в тому, щоб їй слідувати. Часто все ґрунтується на намірах і зводиться до задоволення інтересів приватних схильностей.

Не сперечаючись і не переконуючи тих, хто не вірить у дійсність істинної чесноти, Кант, сам розуміючи, що вона емпірично не підтверджується в історії роз людства, стверджує, що така може бути, коли буде відповідати «ідеї волі кожної розумної істоти як волі, що встановлює всезагальні закони» [2, розділ 2]. Відкриваючи категоричний імператив, філософ говорив про те, що вчинити досконалу дію вдасться людині, котра чинить (добро) і бачить (має) у своєму волевиявленні те, що створене нею не зумовлює її дії, а