

Ельвіра Чухрай

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ РОЗГЛЯД ПРОБЛЕМИ СЕНСУ ЖИТТЯ І СУЧАСНІ АНАЛІТИЧНІ ПІДХОДИ

Праці англомовних філософів аналітичного спрямування, присвячені проблемі сенсу життя (далі – СЖ) практично не відомі вітчизняним фахівцям, окрім хіба праць Віктора Франкла [див., наприклад, Франкл, 1990], який все ж не повною мірою відповідає критерієві «англомовності», оскільки німецькі публікації становлять переважну частину його спадщини, і зовсім не відповідає критерієві «аналітичності». Ми звикли орієнтуватися у цій проблематиці передовсім на праці російських, радянських і пострадянських авторів. Натомість англомовна література аналітичного спрямування з проблеми СЖ (не кажучи про праці психологів) є настільки потужною і методологічно оригінальною, що неознайомленість із нею ставить під серйозний сумнів наукові результати тих, хто досліджує зазначену проблему. Ця традиція може бути не лише евристичним стимулом для вітчизняних вчених, але й каналом включення у світові філософські дискусії.

Метою цієї статті є розгляд цього річної дискусії між Тедесом Метсом і Стівеном Кершнаром з приводу «теорії фундаментальності» СЖ, викладеної першим у нещодавній ґрунтовній монографії [Metz, 2013]. Я прагну довести, що джерелом труднощів концепції Метса є ігнорування історико-філософського розгляду проблем, а також пропоную варіант такого розгляду, що є одним з результатів моїх багаторічних досліджень у цій царині.

Принагідно слід зазначити, що Метс, нині професор Йоганесбурзького університету (ПАР), є одним із найавторитетніших аналітичних дослідників проблеми СЖ. Його остання книга, про яку йдеться у цій статті, багатьма рецензентами визнана найґрунтовнішим англомовним дослідженням СЖ. Втім, публікації Метса, своєрідним увінчанням яких стала зазначена книга, привертають увагу вже понад десятиліття, часто спричиняючи плідні дискусії [див. Metz, 2005; Landau, 2013]. Не дивно, що вона одразу ж стала предметом рецензій [див. Svensson, 2014; Kauppinen, forthcoming]. Але особливо варто уваги є дискусія між Метсом і Кершнаром на сторінках першого цього річного випуску журналу *Science, Religion and Culture* [Kershner, 2014a, 2014b; Metz, 2014]. Рецензія Кершнара і подальший обмін зауваженнями показують вразливі місця аргументації Метса, спрямованої на створення суто «натуралістичної» концепції СЖ, і водночас створюють чудовий привід для застосу-

© Е. Чухрай, 2014

вання історичного підходу до проблеми СЖ. Але перед розгортанням власних аргументів, я маю викласти хоча б найголовніші положення Метсової концепції.

I

Вихідне питання про СЖ формулюється Метсом, так би мовити, у «демократичний» спосіб: через заклик до «більшості». На його думку, переважна більшість «людей, чи щонайменше філософів», порушуючи питання про СЖ, хочуть знати, зрештою, «що саме надало би сенс їхнім власним життям і життям тих, про кого вони піклуються, – якщо щось все ж здатне його надати» [Metz, 2013: p. 3]¹. Така позиція протиставляється «холістським» чи «космічним» формулюванням, на зразок «чи має сенс Всесвіт або людський рід» (там само), яким Метс не збирається приділяти увагу через їхню маргінальність у сучасній англомовній літературі, де домінує «індивідуалістичний» підхід. З іншого боку, запитання «Якою є мета [point] всього цього?» часто виявляється лише глибшою формою запитання про те, як може бути значущим «існування індивідуальної людської істоти». Тому на початку йдеться про напівінтуїтивний ужиток терміна, що позначає явище, сутність якого поки не розкрита.

Ця індивідуалістична орієнтованість призводить Метса до істотного уточнення: «сенс *життя*» для нього постає як «сенс у *житті*» (далі – СВЖ). «Сповненим сенсу», «значущим» тощо для Метса завжди є лише «життя людської особи» (a human person's life). Тому виглядає цілком логічною Метсова відмова співвідносити СЖ з «людським життям як таким», на користь співвіднесення із «даним людським життям» (там само). Він ще раз рішуче відмовляється розглядати питання про СЖ в «холістському» його розумінні, заради поступу «індивідуалістичного» тлумачення.

Це розрізнення Метса не може не породити низки запитань. Скажімо, розрізнення питань про «сенс Всесвіту» і СЖ ще має певну обґрунтованість, хоч і не бездоганну (адже «сенс всесвіту» може тлумачитися як підвалина СЖ особи, тобто «холістська» інтерпретація як така не завжди буде антиподом «індивідуалістичної»). Але розрізнення «життя як такого» та «індивідуального життя», на мій погляд, не спрацьовує навіть у межах Метсової концепції. Підставою цього є хоча би очевидна причетність індивідуального до загального («як такого»): шукаючи сенс *мого* життя, я тим самим все ж шукаю сенс *життя*. Навіть якщо «мій» сенс відрізнятиметься від сенсу «інших», ми усе одно говоримемо про сенси наших життів, тобто про щось, пов'язане на рівні роду. Зрештою, далі стане зрозумілим, що Метсова концепція СВЖ все ж передбачає саме «родове» розв'язання проблеми, яке потім втілюється у безлічі індивідуалізацій. Тому зовсім не очевидно, що «більшість» дослідників, кожен з яких нібито прагне дізнатися про джерело сенсу *свого* життя, не прагнуть дізнатися про «сенс життя як такого». Зрештою, сам Метс має намір відшукати «щось спільне і єдине для концепцій життєвого сенсу, щонайменше для тих, які фігурують в англо-американській філософській літературі останніх приблизно ста років» (р. 18). Він хоче знайти «базовий елемент» або «концепт», що лежить в основі конкурентних концепцій, тобто «робить їх концепціями, які говорять про одне й те ж» (р. 19). Таким чином, привид «холістського» питання з непереборною силою відроджується в дослідженні Метса. Адже пошук «єдиного концепту», що насправді лежить в основі усіх англо-американських сенсожиттєвих концепцій останнього століття, неодмінно призведе до питання про «життя як таке».

¹ Подальші посилання на цей твір Метса подаються у круглих дужках із зазначенням сторінки.

Довести цей висновок можна на прикладі власної Метсової класифікації основних теорій СЖ, яка становить одну з найважливіших концептуальних засад його монографії. Дослідник розділяє всі теорії СЖ на сюрнатуралістичні² і натуралістичні, а останні, у свою чергу, на суб'єктивістські та об'єктивістські. Залучення сюрнатуралістичних теорій до корпусу теорій СЖ є вельми показовим. Адже вони, якщо вдатися до Метсової термінології, є вочевидь «холістичними». За сюрнатуралізмом, вважає Метс, існування індивіда «є значущим саме у тій мірі, в якій той має певний стосунок до деякої духовної сфери» (там само). Відсутність такого стосунку робить життя безсенсовним³. Метс описує різновиди сюрнатуралізму в питанні СЖ: сенс може конституюватися діями, узгодженими з волею Божею як джерелом праведності у цьому світі або ж набуватися до тієї міри, до якої індивід чинить те, що дає йому «причаститися до Бога» (to commune with God) перед лицем смерті (там само). Знаковими постатями сюрнатуралізму Метс називає Сьорена Кіркегора, Лева Толстого, Мартина Бубера, Еміля Факенхайма, а також сучасних авторів, наприклад Роберта Адамса і Джона Котингема.

Але всі ці автори, так чи інакше співвідносячи життя окремої людини з «деякою духовною сферою», неодмінно вписують його у ширший контекст, що перевершує рівень індивіда. Уводячи Бога в систему понять, що визначають СЖ індивіда, вони з необхідністю вводять Божий задум стосовно Всесвіту, частиною якого є окрема людина. Зрештою, співвіднесення індивіда з деякою «spiritual realm» неодмінно передбачатиме його позиціонування у межах цієї «realm», а тому – неодмінний вихід за межі індивідуального існування. Однак тут йдеться про відносно незначний недолік Метсової концепції. Є й більш істотні, на які одразу звернули увагу опоненти. Але для їхнього розуміння слід описати концепцію Метса ще повніше.

Одним з найважливіших для Метса розрізень є розрізнення «життя як цілого» (whole-life) і «життя як часткового» (part-life). Відкидаючи сюрнатуралізм як необов'язкову умову значущості індивідуального життя, дослідник покладає перед собою вельми «натуралістичну» мету: визначити ту «кількість» відповідної СЖ цінності (amount of value relevant to meaning), якої вистачило би, щоб розглядати життя як *пересічно* (on the balance) сповнене сенсу (р. 146). Інакше кажучи, йдеться про умови, за яких можна було би обґрунтовано стверджувати, що якась особа має сповнене сенсу життя (аналогічно тому, як кажуть, що вона має щасливе життя), безвідносно до надприродних ідеалів.

Кількісна міра тут постає, безумовно, як метафора, адже Метс не збирається послуговуватися математичними методами та вибудовувати якісь коефіцієнти чи формули для обчислення сенсонаповненості⁴. Він говорить про інше: *не вірити у Бога* (тобто не мати гартній досенсовості життя як такого) не означає *не мати СВЖ* на

² Відповідником «сюрнатуралізм» я перекладаю Метсів термін «supernaturalism» (вчення, яке базується на реальності надприродного), що досі майже не фігурував у вітчизняних етичних дослідженнях. Вважаю, що запровадження цього неологізму є доречним, оскільки роз'яснювальний вираз «теорія надприродного» був би надто незручним, з огляду на частоту вживання терміна supernaturalism Метсом. Зрештою, цей відповідник уже було застосовано в українському перекладі книги С. Пінкерса «Джерела християнської моралі» [Пінкерс, 2013] (для французького терміна supernaturalism, що є калькою англ. supernaturalism).

³ Відповідником «безсенсовність» я перекладаю англійський термін meaningless.

⁴ Англійський термін meaningfulness я, залежно від контексту, перекладаю як «сенсонаповненість» (щоби підкреслити аспект «повноти», виразно присутній в англійському слові) або як «досенсовість» (за аналогією з «доцільністю»).

індивідуальному рівні. Конкретна Метсова аргументація проти сюрнатуралізму є доволі розлогою і не позбавленою вигадливості, проте навряд чи перевершує рівень атеїстичних трюїзмів⁵. Але не вона є предметом розгляду в цій статті. Мене цікавить тут не якість аргументації Метса, а притаманний їй спосіб. Якщо «духовну сферу» винесено за дужки, то лишається сфера суто природна. У ній не варто розраховувати на абсолюти, однак опускатися до тваринного життя теж не варто, – приблизно такою є основа Метсового «балансу». Навіщо запитувати, чи має сенс життя в цілому, якщо ось-це індивідуальне життя, принаймні на якомусь відтинку, може мати деякий сенс *пересічно*, тобто більш-менш, до певної міри, безвідносно до абсолютів? Раз люди переконані, що деякі різновиди діяльності мають сенс, то ця діяльність таки має сенс, хоч би й відносний, пересічний. Йдеться про таке собі середнє арифметичне СЖ, відносні життєві стани, які пересічно (*on the balance*) будуть достатніми, щоби зробити життя індивіда сенсонаповненим (принаймні протягом якогось періоду).

Так окреслюється вихідне питання Метсової версії натуралізму: «Які в природному світі можна знайти цінності, що були би меншими за [ідеально. – *Е. Ч.*] досконалі та складали б сенс у житті?» (р. 146). З цієї позиції доводиться прямувати на пошук «натуралістичних умов», що додавали би життю *якогось* рівня сенсу, тобто робили б це життя *пересічно* досенсовим (там само).

У цьому пункті слід відзначити гнучкість позиції Метса, оскільки він не заперечує остаточно розгляду життя як цілого, а розглядає частини і ціле в цьому випадку як «незалежні виміри» сенсу (там само). Певна річ, він протиставляє натуралістичну «тезу недосконалості»⁶ реконструйованій ним основі

⁵ Достатньо зазначити, що вся ця аргументація спрямована на доведення того, що існування Бога неочевидне, натомість люди усе одно чинять морально, шляхетно, гуманно тощо. Невже значущість таких вчинків зникне, якщо припустити, що неіснування Бога колись буде доведене? Або якщо ці вчинки здійснені атеїстом, який не керується заповідями, вірою у Провидіння й посмертну відплату?

Хід думки Метса не виглядає у цьому питанні ретельно обґрунтованим: 1) *viruti* в Бога не означає *знати*, що він існує, такого знання нам ніщо не забезпечує; 2) тому віра в Бога не є «єдиним релевантним стандартом» (р. 145), більшість професійних філософів не визнають її епістемічної переконливості, навіть якщо самі вірять; 3) водночас «більшість читачів», згодні, що дії батьків з полегшення болю малолітньої дитини, яка обпеклася, надають їхньому життю певного сенсу незалежно від їхньої пов'язаності чи непов'язаності з «досконалим буттям» (р. 144–145); 4) більшість вважає так не в модусі «якщо б сенс існував, то...», а твердо переконана: полегшування болю дитини, як і «руйнування апартеїду, піклування про прокажених, відкриття кривизни простору-часу, доведення того, що люди є продуктом природного відбору, написання «Братів Карамазових» і малювання «Герніки» є реальними джерелами сенсу, який реально існує (р. 146); 5) отже, СВЖ повинен мати природні джерела, тобто знаходитися шляхом суто «натуралістичного» дослідження.

Останній висновок відверто дивує своєю необґрунтованістю, особливо неочікуваною від представника аналітичної філософії. Адже, по-перше, недоведеність існування Бога не є доведенням неіснування Бога; по-друге, Метс не збирається доводити існування «суто природності» Всесвіту, між тим воно не є раціонально очевиднішим, ніж існування Бога. Тож Метс або не помічає суто світоглядного переконання, яке лежить в основі «натуралізму», будучи надміру вимогливим до «сюрнатуралізму»; або вважає це переконання самоочевидним за умов недоведеності існування Бога. Обидва варіанти виглядають дивно, принаймні з їхньою відповідністю раціональним стандартам погодитися досить важко.

⁶ «Життя є, в кінцевому підсумку, досенсовим, якщо воно не далеке від максимальної благості, конститутивної для того сенсу, що доступний людству у фізичному світі, створеному законами природи» (р. 12).

сюрнатуралізму – «тезі досконалості», яка проголошує: «сєнс у житті вимагає злуки з максимально можливою для розуміння цінністю або найвищим станом» (р. 139). Але, з іншого боку, він не хоче відкидати того, що надприродне заслуговує, аби його уявляли як «інше можливе джерело сенсу» (р. 140).

Однак міра гнучкості/твердості Мєтєсової концепції теж не є головним мотивом мого дослідження. Варто звернути увагу на інше. Цілковито залишаючись у межах натуралістичного підходу, Мєтєс прагне 1) показати теоретичну необґрунтованість сюрнатуралізму, якщо й не цілковито, то принаймні достатню, аби не брати цю концепцію у розрахунок; 2) побудувати переконливу концепцію СЖ індивіда у суто природному світі, в якому немає місця «духовній сфері»; 3) довести, що наповненість індивідуального життя сенсом є неабсолютною (пересічною) і властива граням окремого життя принаймні не меншою мірою, ніж цьому життю в цілому.

Він намагається відшукати ті цінності життя, що були би цінними зі самих себе в умовах суто природного світу, де немає абсолютів. Він прагне проголосити неілюзорність істини, добра і краси, немарність високих моральних вчинків, видатних художніх творінь, геніальних наукових досягнень у світі, де немає «найвищих станів», ототожнюваних з «духовною сферою». Мєтєс вважає, що таке завдання можна цілком успішно виконати, оскільки «людській природі» (у суто «натуральному», тобто фізичному значенні цього слова) справді притаманні самоцінні властивості.

Цей аспект виразно підкреслюється вже на початку книги: «Я спеціально наголошую, що під “сенсом” я тут до певної міри сутнісно розумію щось таке, що є цінним з себе самого [for its own sake], щось, що спонукає особу високо цінувати його – щонайменше з якоїсь (*pro tanto*) фундаментальної підстави» (р. 4). Отже, Мєтєсів задум є вельми масштабним, оскільки полягає у обґрунтуванні самоцінних цінностей у суто природному світі (включно зі світом «людської природи» і суспільства як явищ засадничо фізичних, не пов'язаних з «духовною сферою»). Звісно, якби остання існувала, ґрунтовність сенсожиттєвого начала лише зміцнилася б, але і без неї це начало нібито може бути обґрунтованим. Мєтєс воліє ігнорувати питання про реальність «духовної сфери» через його раціональну «недоказовість», орієнтуючись на «більшість читачів», на ті відчуття й переконання, що «насправді» властиві реальним людям. Саме цим зумовлені його постійні апеляції до «читача», «більшості», «більшості авторів» тощо. Цікава спроба знайти в емпірії повноцінний замітник недосяжного «високого ідеалу».

Це раціонально-самоцінне слід відрізнити, за Мєтєсом, від щастя, бажання, моралі, воно становить особливий реґістр людського існування. Він взагалі відмовляється від «моністичного» підходу, вважаючи, що привід говорити про СВЖ нам надає не якийсь один чинник, а деяка «сукупність [cluster] ідей, що є взаємно пов'язаними і накладаються одна на одну» (р. 18). Помічаючи істотні відмінності підходів, Мєтєс має на увазі не просто «сукупність ідей», а різні питання, поєднані під єдиним формулюванням СВЖ: «Запитувати про сєнс, вважаю я, означає ставити такі питання: які цілі, поза нашим власним задоволенням як таким, є настільки ціннішими за інші, щоб їх можна було прагнути заради них самих; як вийти за межі нашої тваринної природи; і яке життя заслуговує на велику повагу чи захоплення. Якщо теорія спроможна відповісти на яєсь одне з цих питань, то її слід вважати теорією про СВЖ» (р. 34).

Підсумком його зусиль є т.зв. «теорія фундаментальності» (*fundamentality theory*), що спирається на «раціональну природу» людини, яка залишається, звісно,

«природною», проте істотно відрізняється від «тваринної природи»⁷. «Безсумнівно найзасадничішими рисами» раціональної рефлексії та воління Метс вважає такі види дій: «пояснення того, чому речі існують та мають ті властивості, які мають; звертання до ідей, що входять до складу багатьох інших ідей; здійснення тонких розрізень; додання неврозів; заняття іграми і спортом; любов до інших; сприяння справедливості; і залучення до творчої діяльності» (р. 223). Всі ці дії нашої раціональності входять у склад інших, нераціональних дій. Наприклад, «любов є стосунком, що вимагає витонченого рівня інтелекту... і сенс походить від любові до того, що судиться як гідне її, а не від любовних мук» (р. 224). СВЖ сутнісно пов'язаний із раціональними судженнями, втім, застосування лише самої форми судження не досить: «використання інтелекту загалом є сенсонадавальним [meaning-conferring], але особливої значущості воно надає окремому існуванню тоді, коли спрямовує його до певних об'єктів, можливо, таких, що трансцендують партикулярність» (р. 221–222). Перелік таких «надпартикулярних» мисленневих дій щойно було наведено.

Зрештою, після усіх уточнень, головна теза теорії фундаментальності у першому формулюванні звучить так: «Життя людської особи є тим більш досенсовим, що більше вона вживає свій розум [reason], при цьому позитивно орієнтуючи раціональність до фундаментальних умов людського існування» (р. 222).

Після деяких уточнень це формулювання набуває розгорнутої форми: «Життя людської особи є тим більш досенсовим, що більше вона, не порушуючи деяких моральних застережень проти зневажливого жертвування [іншими], вживає свій розум, при цьому позитивно орієнтуючи раціональність до фундаментальних умов людського існування або ж негативно орієнтуючи її до того, що загрожує останнім, так що гірші частини її життя, завдяки процесові, який сприяє [формуванню] захопливої та ідеально оригінальної життєвої історії, спонукають кращі частини досягати свого краю; окрім того, сенс життя людської особи тим помітніше зменшується, що негативно орієнтоване до фундаментальних умов людського існування або виявляє наративне їх знецінення» (р. 235).

При викладенні концепції Метса я свідомо обмежилася лише найпоказовішими елементами його аргументації (формат цієї статті не дозволяє докладно відтворити зміст огрядної монографії) і зосередилася на висновках. Отже, він досягає своєї мети, відкривши у «суто фізичному світі» цілий клас «фундаментальних умов людського існування», закорінених не в «духовній сфері», а у здійсненні нашої природної раціональності. Недосконалі рівні сенсу, що досягаються в деяких гранях нашого життя, є цілком достатнім ґрунтом для його «пересічної» (on the balance) досенсовості. Заради обґрунтування цієї «фундаментальності» Метсові довелося виділяти СВЖ як особливий реєстр здійснення «людської природи», рішуче відрізняючи його від царин моралі, щастя, задоволення тощо. «Фундаментальність» теорії СВЖ вимагає своєї ціни – автономії сенсу.

⁷ Йдеться про «дещо широкє», про «всі інтуїтивні грані інтелекту, до яких людська істота типово здатна, тварини ж, навіть найвищі, як-от шимпанзе – ні. Нераціональна самість дорівнює граням існування особи, спільним з тваринами. Наприклад, збереження життя, забезпечення здоров'я тіла, досвід чуттєвих сприйнятів і відчуття задоволення» (р. 223). З погляду теорії фундаментальності ці цінності можна визнати «кінцевими» (final values), проте не такими, що є «джерелами сенсу, який вимагає раціональності» (там само).

II

Такий підсумок виглядає доволі штучним, що одразу ж було відзначено проникливими критиками. У цьому зв'язку особливо влучними виглядають нещодавні зауваження Стівена Кершнара. Останній закидає Метсовій теорії неспроможність показати, «що така річ, як сенс життя, існує, принаймні у значенні, запропонованому Метсом. Метсові не вдається відрізнити сенс у житті від внутрішньої цінності та об'єктивних благ» [Kershner, 2014a: p. 98]. На думку критика, всі три Метсові питання (і спрямованість до цілі, яка перевищує задоволення, і самотрансцендентність, і повага) цілком можуть тлумачитися в термінах «внутрішньої цінності». На думку Кершнара, реєстр СВЖ, як його зображує Метс, постає або явно надлишковим (якщо не відрізняється від «внутрішньої цінності»), або відверто нечітким і малозрозумілим (якщо відрізняється). До того ж, таке тлумачення СВЖ є надміру плюралістичним⁸, тобто не може переконливо зв'язати в одне ціле багато незалежних одна від одної умов. На такому ґрунті «важко ранжувати [людські] життя за величиною наявного в них сенсу» [ibid., p. 99], адже це вимагає збалансування погано узгоджуваних чинників. З решти заперечень Кершнара видається вельми влучним таке: якщо сенс – частина природного світу, то не надто зрозуміло, «чому людських істот слід відрізнити від інших біологічних істот із подібними чи більшими здібностями» [ibid., p. 100]. Можливо, Метсові справді слід би було відмовитися від прикметника «людський»?

Не вдаючися в докладну дискусію щодо обґрунтованості Кершнарських заперечень і відповідей Метса, приверну увагу до такого факту: попри всю ретельність і «фундаментальність» Метсової теорії, вона не переконує критика не в якихось нюансах, а в головному своєму пункті – в існуванні самого сенсу! Як це можливо? Дозволю собі припустити, що такі сумніви є досить природними, оскільки Метс насправді не обґрунтовує існування СВЖ, а просто постулює його відпочатково, апелюючи до «читачів», «більшості», які вважають, що СВЖ безперечно існує. Залишається тільки обґрунтувати, як він можливий⁹ без «духовної сфери», «в суто природному світі», сама досенсовість життя сумнівів не викликає. Сенсонаповненість людського життя є вихідним пунктом Метса. Він визнає, що вона має різні рівні, різні чинники, по-різному тлумачиться дослідниками, але все ж існує. А тому й «питання» про СЖ/СВЖ постає неунікненим, на нього неодмінно слід відповідати. Байдуже, що в цьому питанні Метс вбачає цілих три питання. Він намагається обґрунтувати їхню подібність, взаємонакладеність, взаємопов'язаність тощо.

Як на мене, справа не виглядає настільки простою. Саме поєднання сюрнатуралістичного і натуралістичного підходів як альтернативних розв'язків єдиного питання викликає істотні сумніви. Можливо (хоч я й тут не маю стовідсоткової упевненості), існує такий клас питань, в межах якого апеляція до «духовної сфери» здатна бути «своїм іншим» апеляції до «суто фізичного світу»

⁸ Метс не згоден з цією характеристикою і вважає свою теорію «складеною», але не явно «плюралістичною», оскільки розрізнення складеного/простого не тотожне розрізненню плюралістичного/моністичного. За формою він уподібнює свою теорію Кантовому моральному вченню, яке було «моністичним, але не простим» (p. 104).

⁹ Вже у Вступі до своєї книги Метс спрямовується на «пошук повноцінного *пізнання* того, що робить життя досенсовим» (p. 2). Він лише знаходить пояснення факту, існування якого беззаперечне.

(наприклад, «чи існує Бог?», «чи існує свобода вибору?» тощо). Але питання про СЖ явно не з цієї категорії. Воно виглядає вкрай штучним, бо сюрнатуралізм і натуралізм протистоять один одному не в тих чи тих питаннях, вони не мають спільної картини світу, в межах якої могли би змагатися як альтернативні розв'язки тих чи тих спільних питань. Зазвичай вони пропонують не лише різні відповіді, але й свої власні питання. Отже, досліджувана мною проблема може бути окреслена так: чи на одне й те саме питання відповідають натуралізм і сюрнатуралізм, відповідаючи на питання про СЖ?

Формулюючи проблему так, я змушена звернутися до матеріалу, який Метс послідовно ігнорує: йдеться про розгляд проблеми в історичній динаміці. СЖ для нього лише спільна арена змагання декількох сучасних підходів, генезою останніх він не цікавиться. Якщо в його книзі й наводяться якісь історичні приклади, то лише у ролі зразків сучасної *типологічної аргументації*, не більше. Метс, щоправда, обмежує своє дослідження англосмовною філософією останніх ста років (р. 18), і це ніби має усунути закиди проти нього. Але ж він покладає існування СВЖ як аксіому, наявну в умах сучасної «більшості»¹⁰. Виникнення самого питання про СЖ/СВЖ за такого підходу залишається непоясненим, і цей пробіл не можна залишати поза увагою. Адже це загрожує самим основам його концепції: де гарантія, що сюрнатуралісти і натуралісти взагалі мають справжнє спільне поле дискусії? Я вважаю, що історико-філософським аналізом проблеми не можна нехтувати, інакше ми можемо втратити історичний вимір проблеми, занурившись у мимовільне ретроспективне осучаснення стану справ.

Не варто вважати, що підхід Метса є таким собі «яблуком від яблуні» аналітичної філософії з її родовим антиісторизмом. У нас, загалом далеких від аналітичної філософії, прийнято стверджувати навіть більше, ніж міг собі дозволити Метс. Адже вітчизняна традиція (від марксистському до релігійного її компонентів) не просто виходить з єдності питання про СЖ, але й почасти проголошує його «вічність», яка постає, залежно від підходу, удаваною чи справжньою. Ані Олександр Введенський [СЖ, с. 93–122], ані Микола Бердяєв [див. Титаренко 2012; Кислая, 2013], ані офіційна марксистська етика [МЭ, с. 173] не сумніваються у тому, що людство на всіх етапах історії розв'язує одне й те саме питання про СЖ, нехай і з деякими модифікаціями. Деякі застереження, на кшталт того, що «традиційна філософська проблема сенсу життя», «закорінена в самій специфіці людського способу буття», набула гостроти не одразу, а лише зі зростанням індивідуалізму і звільненням особи від тиску традиції [Малахов, 2000: с. 150–151], не змінюють суті справи: питання про сенс життя ототожнюють із загальним питаннями про мету чи про цінність життя, вбачаючи тут не сутнісні, а лише акцидентальні розбіжності.

Саме тому в нас мало хто приділяв ретельну увагу студіям з історії власне терміна «сенс життя». Адже за відсутності принципової різниці між питаннями, на які орієнтуються, скажімо, телеологія Аристотеля й сумніви Гамлета, сам термін не має істотного значення. «Змістовної єдності» тут нібито цілком достатньо для подолання термінологічної розбіжності. Наприклад, Жан Гронден [Grondin, 2003: р. 19] і Гартман Тюрель [Тюрель, 1999: с. 29] вважають Ніцше якщо не автором, то принаймні найважливішим пропагандистом цього терміна. Тюрель також вказує на важливу роль

¹⁰ Метс говорить про «визнання більшістю читачів до-теоретичного судження [the pre-theoretic judgement] про те, що деякі життя справді є досенсовими» (р. 13).

Толстого. Однак тексти самого Ніцше, написані ще в 70-х рр. XIX ст., чітко вказують на Шопенгавера [Ніцше, 2004: с. 211, 265, 315], як, до речі, й тексти Толстого [Толстой, 1983: с. 128 і далі]. Радше позитивним винятком у розробці історичного аспекту проблеми слід вважати досить давнє вже дослідження Юрія Давидова, але й він «стартує» з Шопенгавера [Давидов, 1989: с. 37 і далі]. Байдужість дослідників до історико-термінологічного виміру проблеми є, на мій погляд, вельми показовою. Вони надто впевнені у «вічності» питання про СЖ, щоби досліджувати його походження.

На тлі ухилення від історичного розгляду (чи то через обмеження рамками «раціональної реконструкції» [див. Rorty, 1998: р. 247], чи то через проголошення «вічності» проблеми) залишається без розв'язку ціла низка запитань. Зокрема, чому ми зазвичай говоримо про СЖ, хоча часто ототожнюємо у цьому контексті сенс з метою? Якщо це синоніми, чому маємо глибоко розірваний у хронологічному плані їх ужиток? Можна погодитися з тим, що філософи віддавна переймалися питанням про мету життя, призначення або покликання людини в світі, гідні й не гідні життєві вибори тощо, але ніде в Платона, Аристотеля, Августина чи навіть Аквіната не знаходимо виразу «сенс життя». Уточнимо зміст проблеми: формулювання на кшталт «який спосіб життя є найкращим?» або «якої мети в житті варто прагнути?» часто зустрічаємо в текстах і давніх, і сучасних філософів, проте вираз «сенс життя» видається ретроспективно поширеним на більшість минулих філософських епох.

Неувага до того, що сам термін «сенс життя» є історично нещодавнім, видається досить дивною. Терміни, особливо настільки значущі, рідко виникають без потреби, тож ігнорувати їхню специфіку навряд чи виправдано. Наприклад, Толстой ідейно об'єднує Соломона (як визнаного традицією автора книги Проповідника/Еклезіяста) і Шопенгавера [див. Толстой, 1983: с. 133, 137], мислителів, що, на його думку, визнавали «безсенсовність» світу. Але невже справді існує концептуальна єдність між представниками настільки різних епох, типів мислення, світоглядних настанов? Подібність концепцій за тисячолітніх ретроспектив дуже часто виявляється суто поверховою, оманливою, тому створювати останні без ретельного аналізу було б не надто обгрунтованим кроком. Сучасним виявом цієї «зрівнювальної» тенденції можна вважати коментований переклад книги Еклезіяста, здійснений Мойсеєм Ризьким, де традиційне для вітчизняного читача Біблії «марнота марнот» досить оригінально замінене на те, що немає сенсу, немає жодного сенсу [Рижский, 1995: с. 21].

Чим виправдані ці ретроспективні ототожнення за схемою СЖ = мета життя? Чому питання про СЖ накидається всій історії людства від перших літературних пам'яток, хоча щонайменше до XIX століття про жоден СЖ не говорили? Не дослідити це означає ігнорувати цілком явну проблему. Наприклад, перш ніж шукати те, що наповнює сенсом життя людини, не зайве було би довести, чи існує той сенс насправді – хоча б як стереотип масової свідомості? Точніше, що саме шукають люди в пошуках СЖ? Відколи вони почали шукати саме його, як дійшли до саме такої форми запитання і яким змістом її насправді наповнюють? Не відповівши на ці запитання, ми не можемо бути впевнені в самих основах теорії СЖ. Отже, історико-філософське дослідження постає у нашому контексті обов'язковим.

III

Ретельний аналіз текстів минулого, на мій погляд, руйнує удавану єдність питання про СЖ. Для цього достатньо порівняти вчення св. Томи Аквінського про остаточну мету людини (*De ultimo fine hominis*) з викладеними вище положеннями

Метса. Аквинові йдеться про граничну мету, отже вочевидь про мету *поза нашим власним задоволенням як таким*. До того ж, Тома говорить не лише про граничну мету людини як такої, але й про «волю однієї людини» (*voluntas unius hominis*; ST I.ІІ, q.1, a.5, resp.), про «граничну мету ось цієї людини» (*ultimus finis huius hominis*; *ibid.*), про те, що різні люди вбачають граничну мету в різних речах (ST I.ІІ, q.1, a.7, resp.). Отже, теорія Томи цілком відповідає вимогам Метса до теорій щодо СВЖ. Останній з нею, звісно ж, не погодився б, але мав би всі підстави зарахувати її до сюрнатуралістичного табору, зорієнтованого на «тезу досконалості».

Але розгляньмо слова Аквиноата: «Довершення ж людини полягає в досягненні граничної мети, якою є досконале блаженство, тобто щастя, що полягає у баченні Бога [*divina visione*], як показано вище. А наслідком бачення Бога є незмінюваність інтелекту і волі. Інтелекту – бо він припиняє дошукування, тільки-но дістанеться до першої причини, у якій можна пізнати все. А мінливість волі зникає, оскільки з досягненням остаточної мети, що містить усю повноту благості, не залишається вже нічого, чого можна жадати. Але воля змінюється через те, що жадає чогось, чого досі не мала. Отже, ясно, що граничне довершення людини полягає в досконалості заспокоєнні та непорушності й інтелекту, і волі» (*Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 149)¹¹.

Аналіз цього тексту показує, що Тома а) поза контекстом остаточної мети ніколи не визнає би досенсовості (цінності) не лише «частини життя», але й життя «як цілого»; б) більше того, він взагалі не визнає би «сенсу» як природно-автономної складової «життя особи»; в) концепція Томи не може існувати без визнання ієрархічного порядку природ різного ступеня досконалості (див. там само, cap. 148); г) Тома не став би розділяти «сенс» і «щастя»; д) концепція Томи не може обмежуватися «цим життям», істотно апелюючи до життя прийдешнього.

Отже, Тома у розумінні СЖ (якщо воно йому притаманне) не лише спирається на «духовну сферу» і не лише дотримується «тези досконалості». Він навіть не підпадає під Метсів закид щодо «нігілізму» сюрнатуралістичних концепцій¹². Просто тому, що ніколи не говорив про жоден СЖ! Накинути Томі вчення про СЖ означає істотно його спотворити, приписавши непритаманні змісти. Адже Тома *навіть не припускає* жодної автономної цінності самого по собі життя особи. Навпаки, він постулює *обов'язкову* наявність остаточної мети для всякої природи, зокрема для людської природи взагалі та для природи окремої особи. Тома не шукає «сенсу», його вчення має вказати на шлях досягнення «блаженства» у потойбічному житті, а зовсім не про цінність окремих «граней життя» заради них самих. Отже, перед нами *абсолютно* різні теоретичні побудови, як на рівні засновків, так і на рівні висновків!

Якщо питання про СЖ і про граничну мету виявляються настільки різними, чому сучасні томісти, наприклад, Серве Пінкерс [Пінкерс, 2013: с. 34, 36, 77, 343], вдаються до мислення в «сенсожиттєвих» термінах? Але ж для Пінкерса «реальний» СЖ постає тотожним «цінності», «повноті», зрештою – «найліпшому благу, за Євангелією» [там само, с. 34]. Отже, для Пінкерса досягнення СЖ дорівнює реалізації кінцевої (= остаточної) мети життя людини, тобто досконалим блаженством через розгортання у нас божественної природи. Для Метса – локальний життєвий

¹¹ Я цитую цей текст з модифікаціями за білінгвічним виданням [Тома, 2011: с. 218].

¹² Метс ототожнює сюрнатуралізм із «нігілізмом» щодо СВЖ. Бо «якщо Бог необхідний для сенсу, і якщо Бога не існує, то життя виявляється безсенсовим» (р. 241).

ситуації, коли частково і тимчасово реалізується деяка властивість нашої раціональної (і суто «природної») природи. Таке протистояння природ є непримиренним, проте воно дивним чином убралось в шати зовні єдиної дискусії про СЖ/СВЖ.

Дискутуючи про СЖ, сюрнатуралізм насправді *не говорить про жоден «сенси»!* Якщо його цікавлять «фундаментальні умови людського існування», то не як усталені поведінкові моделі, зумовлені притаманною нам від природи раціональністю (що торжествує лише над «нашою тваринною природою»), а як параметри надприродної телеології, покликаної вивести нас за межі «суто фізичного світу». А натуралізм (що марксистський, що аналітичний) говорить лише про СЖ як автономний реєстр життя людини, якій не варто розраховувати на жодне потойбіччя, хіба що на посмертну славу. СЖ – «природний» винахід натуралізму, його єдиний шанс залишити людині людський статус у «суто фізичному світі». Але як могло статися, що такі різні запити і запитання втілилися у форму зовні єдиної дискусії? На таке запитання можна відповісти лише розглянувши історію самого концепту СЖ і дотичної до нього проблематики.

Вище було відзначено, що найглибші вітчизняні реконструкції історії СЖ сягають творів Шопенгавера. Але чи саме Шопенгавер винайшов цей термін? Відсутність цілеспрямованих історико-філософських досліджень СЖ у вітчизняній традиції налаштовує сумніватися, що це так. Зрештою, щодо СЖ зарубіжні дослідники, як було продемонстровано вище, дуже часто поділяють ті самі передсуди, що й вітчизняні, але серед них все ж можна знайти й істотно якісніші історичні дані. Передовсім варто згадати Кристіана Швайцельмана [Schwießelmann, 2007: S. 3], котрий вказує на один із фрагментів Новаліса (1798) як на перший випадок вживання терміна «сенси життя» [Novalis, 1837: S. 272]. Цей термін представлений також у творах Фридриха Шлегеля, наприклад у філософському романі «Люцинда» (1799) [див. Schlegel, 1868: S. 145]. Висновок Швайцельмана про ранній романтизм як середовище, з якого походить термін «сенси життя», підтверджується не лише цими неспростовними фактами, але й висновками з авторитетного «Історичного словника філософії» під редакцією Й. Ритера [HW, 1995: S. 815] щодо нового ужитку в німецькому інтелектуальному обігові XVIII ст. слова Sinn, «сенси»: останній поступово замінює термін Wert, «цінність», чи принаймні постає його синонімом. На особливості вживання Sinn у той період вказує також і Кант у «Антропології» (1798), відзначаючи, що даний термін дуже часто є заміником терміна «думка» (§ 28). Отже, хоча ця тема ще потребує поглиблених досліджень, поки можна констатувати, що СЖ є продуктом ранньромантичної інтелектуальної традиції, а тому має розглядатися передовсім в її контексті.

Романтики (Новаліс, Ф. Шлегель) розвинули оригінальну концепцію «сенси», ведучи мову про «глибокий внутрішній сенси», «сенси грецького духу», «сенси краси», «сенси попередньої історії мистецтва» тощо. Основа цієї концепції полягає в тому, що «сенси», ототожнений з «духом», «сутністю», «реальністю», оголошується специфічною глибинною передумовою справжнього розуміння, доступною лише схопленню естетично розвиненої особистості, митця. Постаючи реакцією на просвітницький раціоналізм, романтизм апелює до прихованих, майже містичних аспектів реальності, доступних лише обраним, митцям-медіумам, що у своїй творчості передають пересічній більшості людства те, що та не здатна відкрити самостійно. Саме в такому контексті Ф. Шлегель говорить, зокрема, і про «сенси і спрямованість внутрішнього життя», протиставляючи «явище життя» його глибокому «сенси» й «духові».

IV

На мій погляд, з позицій сучасних термінологічних студій, романтиків слід вважати творцями самого терміна «сенса життя», проте справжня історія відповідного поняття починається не з них, а з Шопенгавера, який, запозичивши романтичний слововжиток «сенсу», запропонував альтернативну концепцію радикальної безсесовності світу в цілому й життя зокрема. Шопенгавер прямо говорить про «сенса і мету життя» (*der Sinn und Zweck des Lebens*) [Schopenhauer, 1977: S. 272] саме в контексті відсутності і сенсу, і мети, радикальної безсесовності, відсутності глибокого сенсу життя (*den tiefsten Sinn des Lebens*) [Schopenhauer, 1844: S. 629]. Містичну надію романтиків на виражений у творчості «глибинний» сенс-сутність Шопенгавер руйнує суворим присудом про безсесовність і поверхового, і глибинного. Автономний індивід, що сподівався в художній творчості долучитися «глибинних» сенсів-сутностей, зазнає тут поразки, оскільки неможливо формулювати такі сенси в принципово безсесовному світі.

Візьму на себе сміливість стверджувати, що в такому плані, на тлі абсолютного заперечення, питання про мету людського життя ніколи в західній традиції не формулювалося, а тому воно постає як фактично нове питання. Якщо в Проповідника, Аристотеля, св. Томи тощо йдеться про *можливість* блаженного життя на тлі смерті, скінченності земної людини, то в Шопенгавера – про відсутність цінності як життя, так і смерті на тлі невпорядкованої ірраціональної світової волі. Межею «сенсу життя», на відміну від давніх телеологій, є не смерть, а ніщо, порожнеча, яка позбавляє сенсу-цінності як життя, так і смерть. Якщо в давніх телеологіях смерть проблематизувала життя, то тепер вони обидва залежать від того, чи спроможеться окремий індивід наділити їх хоча б якимось «сенсом». Це нове, «нігілістичне» питання не варто плутати з класичними питаннями.

На цьому тлі було б не зайвим завжди ретельно уточнювати: що саме кажуть сучасні теоретики, розмірковуючи про «сенса життя»? На мою думку, в цих розмірковуваннях під єдиною термінологічною формою поєднано радикально відмінні поняттєві утворення, відповідно – різні питання. Шопенгаверів нігілізм урешті породив дві опозиційні до нього світоглядні настанови. Одна намагалася говорити про «сенса» як «мету» життя, вищу за саме життя, чи то надприродну (релігійно орієнтовані мислителі), чи то створену кимось на кшталт «надлюдини». Інша – про сенса як «мету» в межах життя, часткову, неабсолютну, глибоко особистісну, таку, що забезпечує комфортне існування пересічного індивіда. Цей напрям, первинно представлений прагматизмом, нині виявляється в «індивідуалістичних» та «фундаментальних» напрямках сенсожиттєвого натуралізму. До цієї ж категорії належать ужиткові підходи на кшталт «логотерапії», психологічної методики, покликаної позбавити людей «екзистенційного вакууму» шляхом навіювання їм переконань в неодмінному об'єктивному існуванні сенсу без жодної концептуалізації останнього. Нарешті, власне Шопенгаверове заперечення сенсу, змінивши концептуальну форму, знайшло продовження, зокрема у запереченні «сенсу життя» як «безсесовної» проблеми Вітгенштайном (Логіко-філософський трактат, 6.521).

Я стверджую, що в усіх цих випадках йдеться не просто про різні відповіді, а про різні відповіді на *різні питання*. Проблема безсесовності життя справді є проблемою пізнього Нового часу, епохи дедалі глибшої атомізації індивідів, занепаду тисячолітніх духовних традицій, принаймні у формах, що натоді склали-

ся. Тому і Толстой, і Камю, і В. Джеймс, і Ніцше тощо, відчуваючи цей дух часу, вважають природним говорити про «сенса життя».

Як на мене, ми маємо справу із вельми вдалим терміном, що добре відобразив специфіку свого часу. До того ж, із терміном вельми популярним. Поставши для Шопенгавера головним знаряддям знецінення сучасного йому світу, для Шопенгаверових опонентів він став джерелом всіх надій. Вони спробували наповнити цю стерилізовану термінологічну форму глибоким ціннісним змістом, запозиченим або з релігії (Толстой), або з суто «природного» дискурсу (Ніцше). До речі, ми й досі не маємо докладної історії цього терміна, найімовірніше пов'язаної зі сферами літератури і публіцистики. Відносна дослідженість ліній Шопенгавер-Кіркгор, Шопенгавер-Толстой і Шопенгавер-Ніцше не скасовує необхідності дослідити публіцистично-літературну традицію, що йде безпосередньо від романтиків. До того ж, не варто плутати історію СЖ та історію поняття «сенса» у логіці, семіотиці, лінгвістиці, що почала впливати на розуміння СЖ лише від межі XIX-XX ст. Раніше генеза СЖ відбувалася винятково в річищі Шопенгаверового нігілізму та його критики. Лише у XX ст. можна говорити і про вплив логічного атомізму, феноменології, лінгвістичних та семіотичних досліджень тощо.

Отже, склалася ситуація, коли для релігійно орієнтованих мислителів СЖ реактивує онтологію надприродної кінцевої мети, що виходить за межі життя. Для натуралістів і різноманітних психотерапевтів йдеться, як я вже зазначала, про мінімалізацію претензій людини, прагнення обґрунтувати можливості для «пересічного», а не абсолютного СВЖ, задовольнити не «метафізичну потребу», а лише прагнення до більш-менш прийняттого існування. Нігілісти ж намагаються усталити світогляд, в якому немає місця для будь-якого «сенсу життя» через безсенсовість чи то життя й світу як таких, чи то лише самої проблеми «сенсу життя».

Таким чином, існують серйозні підстави вважати, що проблема СЖ не є не лише «вічним питанням», але й навіть не позначена відносною внутрішньою єдністю. Вічне питання, конкретно-історичною формою якого вона могла би бути, могло би виглядати приблизно так: «як обґрунтувати етичне “заради чого”»? Про «сенса життя» дискутують лише близько двох століть. Традиційні питання про граничну мету життя, людської природи чи про призначення людини в світі передбачають онтологію впорядкованого космосу, глибоко відмінну як від сліпого й безглузлого світу безнадійних страждань, змальованого Шопенгавером, так і від позірної «неметафізичного» натуралізму, що прагне впевнити в обґрунтованості пошуків «збалансованого» сенсу для всіх індивідів, незалежно від того, чим є світ: впорядкованим космосом чи хаотичним абсурдом.

Проблема «сенсу життя», таким чином, постає, з одного боку, як суто термінологічна форма непримиренної конкуренції трьох різних телеологічних відповідей на три різних питання, що склалася в XIX ст. З іншого ж – як два з цих трьох питань, одне з яких стосується можливості усунути будь-яку раціональну телеологію життя, а друге – утвердити її, попри усунення будь-яких абсолютних ціннісних ієрархій і концепцій світу як впорядкованої (ієрархізованої) цілісності. Але детальний опис цих розбіжностей багато у чому перевершує межі історико-філософської проблематики.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Кислая (2013): Кислая, Е.; Чекер, Н.; Титаренко, С. «Проблема религиозного смысла в лекциях Николая Бердяева». В: *Sententiae*, Вып. XXVIII, 2013, № 1, С. 138–150.
- Малахов (2000): Малахов, В. Этика. Курс лекций. Київ: Либідь, 2000, 383 с.
- МЭ (1980): Марксистская этика. Москва: ИПЛ, 1980, 352 с.
- Ницше (2004): Ницше, Ф. Повне зібрання творів. Критично-наукове видання у 15 томах: Т. I. Львів: Астролябія, 2004, 770 с.
- Пінкерс (2013): Пінкерс, С. Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія. Київ: Дух і літера, 2013, 608 с.
- Рижский (1995): Рижский, М.И. Книга Экклесиаста. В поисках смысла жизни. Новосибирск: Наука, 1995, 225 с.
- СЖ (1994): Смысл жизни. Антология. Москва: Прогресс, Культура, 1994, 592 с.
- Титаренко (2012): Титаренко, С.; Кислая, Е.; Чекер, Н. «Проблема смысла жизни в философии Николая Бердяева». В: *Sententiae*, Вып. XXVII, 2012, № 2, С. 163–182.
- Толстой (1993): Толстой, Л.Н. Исповедь. В: *Толстой Л.Н. Сочинения в 22 тт.*: Т. 16. Москва-Ленинград: Худ. лит., 1983, С. 106–165.
- Тома (2011): Тома Аквінський, св. Компендіум теології. Київ: Ін-т реліг. наук св. Томи Аквінського, 2011, 423 с.
- Тюрель (1999): Тюрель, Х. Интеллектуальная религиозность, семантика «смысла», этика братства: Макс Вебер и его отношение к Толстому и Достоевскому. В: *Журнал социологии и социальной антропологии*, 1999, Том II, № 4, С. 23–32.
- Франкл (1990): Франкл, В. Человек в поисках смысла. Москва: Прогресс, 1990, 368 с.
- Cottingham (2003): Cottingham, J. On the meaning of life. London, New York: Routledge, 2003, (x) 124 p.
- Grondin (2003): Grondin, J. Du sens de la vie: essai philosophique. Montréal: Bellarmin, 2003, 141 p.
- HW (1995): Historische Wörterbuch der Philosophie: Bd. IX. Hrsg. v. J. Ritter, G. Bien, K. Grunder, G. Gabriel, M. Kranz, H. Huhn. Basel: Schwabe, 1995, 1558 S.
- Кауппинен (forthcom.): Kauppinen, A. «Review of Meaning In Life: An Analytic Study by Thaddeus Metz». In: *Electronic resource. Mode of access to text*: http://www.academia.edu/8006116/Review_of_Meaning_In_Life_An_Analytic_Study_by_Thaddeus_Metz
- Kershner (2014a): Kershner, S. «Thad Metz's Fundamentality Theory of Meaning in Life: A Critical Review». In: *Science, Religion and Culture*, 2014, Vol. 1, Iss. 2, P. 97–100.
- Kershner (2014b): Kershner, S. «Meaning in Life Does Not Exist and Would Not Focus on Rationality if it Did». In: *Science, Religion and Culture*, 2014, Vol. 1, Iss. 2, P. 107–109.
- Landau (2013): Landau, I. «Conceptualizing Great Meaning in Life: Metz on the Good, the True, and the Beautiful». In: *Religious Studies*, 2013, Vol. 49, No. 4, P. 505–514.
- Metz (2005): Metz, Th. «Critical Notice: Baier and Cottingham on the Meaning of Life». In: *Disputatio*, Vol. I, No. 19, P. 215–228.
- Metz (2013): Metz, T. Meaning in life: an analytic study. Oxford: Oxford UP, 2013, 288 p.
- Metz (2014): Metz, Th. «Meaning as a Distinct and Fundamental Value: Reply to Kershner». In: *Science, Religion and Culture*, 2014, Vol. 1, Iss. 2, P. 101–106.
- Novalis (1837): Novalis. Schriften: Erster Teil. Hrsg. v. Ludwig Tieck u. Fr. Schlegel. Berlin: Reimer, 1837, (xlii) 257 S.
- Rorty (1998): Rorty, R. «The Historiography of Philosophy: Four Genres». In: *Rorty, R. Truth and Progress: Philosophical Papers*. Cambridge; New York: Cambridge UP, 1998, P. 247–273.
- Schwießelmann (2007): Schwießelmann, Ch. Ludwig Wittgenstein und der Sinn des Lebens. Eine Untersuchung der Sinnfrage anhand seiner ethischen Schriften. München: GRIN Verlag, 2007, 56 S.
- Svensson (2013): Svensson, F. «Thaddeus Metz Meaning in Life: An Analytic Study. Oxford University Press, 2013. xi + 269 pp. ISBN 978-0-19-959931-8». In: *Theoria*, 2014, Vol. 80, Iss. 4, P. 377–384.

- Schlegel (1868): Schlegel, F. v. Lucinde: ein Roman. Coburg: G. Sendelbach, 1868, 146 S.
- Schopenhauer (1844): Schopenhauer, A. Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band, Welcher die Ergänzungen zu den Büchern des ersten Bandes enthält. Leipzig : Brockhaus, 1844, 640 S.
- Schopenhauer (1977): Schopenhauer, A. Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band. Erster Teilband. Zürich: Diogenes, 1977, 421 S.

Стаття одержана редакцією 12.09.2014

REFERENCES

- Cottingham, J. On the meaning of life. London, New York: Routledge, 2003, (x) 124 p. [= Cottingham, 2003]
- Frankl, V. The Man in search of Meaning. [In Russian]. Moscow: Progress, 1990, 368 p. [= Франкл, 1990]
- Grondin, J. Du sens de la vie: essai philosophique. Montréal: Bellarmin, 2003, 141 p. [= Grondin, 2003]
- Historische Wörterbuch der Philosophie: Bd. IX. Hrsg. v. J. Ritter, G. Bien, K. Grunder, G. Gabriel, M. Kranz, H. Huhn. Basel: Schwabe, 1995, 1558 S. [= HW, 1995]
- Kauppinen, A. «Review of Meaning In Life: An Analytic Study by Thaddeus Metz». In: *Electronic resource. Mode of access to text*: http://www.academia.edu/8006116/Review_of_Meaning_In_Life_An_Analytic_Study_by_Thaddeus_Metz [= Kauppinen, forthcoming.]
- Kershner, S. «Meaning in Life Does Not Exist and Would Not Focus on Rationality if it Did». In: *Science, Religion and Culture*, 2014, Vol. 1, Iss. 2, P. 107–109. [= Kershner, 2014b]
- Kershner, S. «Thad Metz's Fundamental Theory of Meaning in Life: A Critical Review». In: *Science, Religion and Culture*, 2014, Vol. 1, Iss. 2, P. 97–100. [= Kershner, 2014a]
- Kislaya, E.; Cheker, N.; Titarenko, S. «The problem of religious meaning in Nikolai Berdyaev's lectures». In: *Sententiae*, Iss. XXVIII, 2013, № 1, P. 138–150. [= Кислая, 2013]
- Landau, I. «Conceptualizing Great Meaning in Life: Metz on the Good, the True, and the Beautiful». In: *Religious Studies*, 2013, Vol. 49, No. 4, P. 505–514. [= Landau, 2013]
- Malakhov, V. Ethics. A course of lectures. [In Ukrainian]. Kyiv: Lybid, 2000, 383 p. [= Малахов, 2000]
- Marxist ethics. [In Russian]. Moscow: IPL, 1980, 352 p. [= МЭ, 1980]
- Meaning of life. Anthology. [In Russian]. Moscow: Progress, Kultura, 1994, 592 c. [= СЖ, 1994]
- Metz, Th. Meaning in life: an analytic study. Oxford: Oxford UP, 2013, 288 p. [= Metz, 2013]
- Metz, Th. «Critical Notice: Baier and Cottingham on the Meaning of Life». In: *Disputatio*, Vol. I, No. 19, P. 215–228. [= Metz, 2005]
- Metz, Th. «Meaning as a Distinct and Fundamental Value: Reply to Kershner». In: *Science, Religion and Culture*, 2014, Vol. 1, Iss. 2, P. 101–106. [= Metz, 2014]
- Nietzsche, F. Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe in 15 Bänden: Bd. I. [In Ukrainian]. Lviv: Astrolyabiya, 2004, 770 p. [= Ніцше, 2004]
- Novalis. Schriften: Erster Teil. Hrsg. v. Ludwig Tieck u. Fr. Schlegel. Berlin: Reimer, 1837, (xlii) 257 S. [= Novalis, 1837]
- Pinckaers, S. The Sources of Christian Ethics. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera, 2013, 608 p. [= Пінкерс, 2013]
- Rigsky (1995): Rigsky, M.I. The book of Ecclesiastes. Searching for meaning in life. [In Russian]. Novosibirsk: Nauka, 1995, 225 p. [= Рижский, 1995]
- Rorty, R. «The Historiography of Philosophy: Four Genres». In: *Rorty, R. Truth and Progress: Philosophical Papers*. Cambridge; New York: Cambridge UP, 1998, P. 247–273. [= Rorty, 1998]
- Schlegel, F. v. Lucinde: ein Roman. Coburg: G. Sendelbach, 1868, 146 S. [= Schlegel, 1868]

- Schopenhauer, A. Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band, Welcher die Ergänzungen zu den Büchern des ersten Bandes enthält. Leipzig : Brockhaus, 1844, 640 S. [= Schopenhauer, 1844]
- Schopenhauer, A. Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band. Erster Teilband. Zürich: Diogenes, 1977, 421 S. [= Schopenhauer, 1977]
- Schwiebelmann, Ch. Ludwig Wittgenstein und der Sinn des Lebens. Eine Untersuchung der Sinnfrage anhand seiner ethischen Schriften. München: GRIN Verlag, 2007, 56 S. [= Schwiebelmann, 2007]
- Svensson, F. «Thaddeus Metz Meaning in Life: An Analytic Study. Oxford University Press, 2013. xi + 269 pp. ISBN 978-0-19-959931-8». In: *Theoria*, 2014, Vol. 80, Iss. 4, P. 377–384. [= Svensson, 2013]
- Thomas Aquinas, st. Compendium theologiae. [In Ukrainian]. Kyiv: Thomas Aquinas Inst. of religious sciences, 2011, 423 p. [= Тома, 2011]
- Titarenko, S.; Kislaya, E.; Cheker, N. «The Meaning of Life's problem in the philosophy of Nikolai Berdyaev». [In Russian]. In: *Sententiae*, Iss. XXVII, 2012, № 2, P. 163–182. [= Титаренко, 2012]
- Tolstoy, L. Confession. [In Russian]. In: *Leo Tolstoy Works in 22 vols.: V. 16*. Moscow-Leningrad: Hood. lit., 1983, P. 106–165. [= Толстой, 1983]
- Tyrell, H. Intellectual religiosity, semantics of “sense”, ethics of brotherhood: Max Weber and his attitude to Tolstoy and Dostoevsky. [In Russian]. In: *Journal of Sociology and Social Anthropology*, 1999, Vol. II, № 4, P. 23–32. [= Тюрель, 1999]

Recived 12.09.2014

Elvira Chukhray

Examination of Meaning in Life Problem in the Domain of the History of Philosophy and Contemporary Analytical Approaches

The article is devoted to consideration of Thaddeus Metz «fundamentality theory's» vulnerabilities, criticized by Steven Kershner. Submitted argument according to which these difficulties are the result of the lack of meaning of (in) life problem's consideration from the standpoint of the history of philosophy. Mentioned consideration proving that the problem of «meaning in life», in the first place, is not «eternal» problem, but only a product of post-Enlightenment era; second, it is purely terminological form that externally combines at least three distinct teleological questions, rooted in historically different ontologies: (1) of the supernatural ultimate goal; (2) of the «naturally» justified value; (3) of the absence of any value. Metz have difficulties to prove the existence of meaning of (in) life because he sees it as an internally single problem that requires different types of responses.

Elvira Chukhray, Senior lecturer of Philosophy Department at Vinnitsia National Technical University

Ельвіра Чухрай, старший викладач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету

Эльвира Чухрай, старший преподаватель кафедры философии Винницкого национального технического университета

e-mail: chukhray.e@vntu.edu.ua
