

*Ельвіра Чухрай*

## ОСТАТОЧНА МЕТА ЖИТТЯ І СЕНС В ЖИТТІ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ МЕЖІ РАЦІОНАЛЬНОЇ РЕКОНСТРУКЦІЇ

Сучасний сплеск інтересу до проблеми сенсу життя в аналітичній філософії, багато в чому зумовлений плідною активністю Тедеуса Метса протягом останніх років (2000–2014)<sup>1</sup>. Втім, існує чимало інших англомовних авторів, що різнопланово опрацьовують цю тематику<sup>2</sup>. Предметом мого інтересу є сумісність аналітичних підходів з історією, їхня здатність чи нездатність говорити про «сенси життя», не приносячи історичну коректність у жертву проблематиці, сформульованій у термінології сьогодення.

У цьому контексті вельми показовим є висловлювання Метса щодо Томи Аквінського. У відомій книзі «Сенс у житті» [Metz, 2013a]<sup>3</sup> Аквінат згадується п'ять разів – як еталонний представник того розуміння «сенсу в житті», яке Метс називає «сюрнатуралізмом» (supernaturalism). Особливо цікавою є найперша заувага: «Мабуть, більшість прихильників сюрнатуралізму, слідом за Аквінатом, переконані, що й Бог, і душа є разом необхідними й достатніми для наявності сенсу в житті; йдеться про нашу душу, що на певному шляху причащається Богові» (р. 79). Послідовниками Аквіната, за Метсом, у зазначеному контексті постають Лев Толстой, а також сучасні дослідники Томас Морис і Вільям Крейг (ibid.).

Саме по собі питання про можливу спадкоємність між Аквінатом і цими мислителями цілком заслуговує на увагу, але мене цікавить дещо істотніше: наскільки Томі Аквінському взагалі можна приписувати концепт «сенсу в житті»? Адже в його творах ми не знайдемо навіть терміна «сенси життя» (meaning *of* life), який з'явився лише наприкінці XVIII ст. Що тоді казати про абсолютно новітній «сенси в житті» (meaning *in* life). Отже, якщо таке приписування можливе, слід знайти ту термінологію, що відображає в Томі поняттєві аналоги «сенсу в житті». Ця

---

© Е. Чухрай, 2015

<sup>1</sup> Окрім описаних нижче книги та статті варто відзначити, на мій погляд, такі праці Метса: [Metz, 2001; 2002; 2003; 2008; 2011; 2012].

<sup>2</sup> За хронологією Метса, окреслення в англо-американській філософії специфічного дослідницького поля, присвяченого «сенси життя», є здобутком останніх п'ятдесяти років, а справді глибокі дискусії тривають не більше тридцяти років [Metz, 2013b], отже – від середини 80-х.

<sup>3</sup> Я вже мала нагоду викласти основні положення його концепції в [Чухрай, 2014: с. 188–192]. – Надалі посилання на зазначену книгу Метса подаються в круглих дужках із наведенням самого лише номеру сторінки, без прізвища автора й року видання, наприклад: (р. 79).

проблема здається простою лише при поверховому розгляді. Добре відомо, що надто масштабні історичні ретроспективи завжди є доволі умовними, хоча їхня умовність, у свою чергу, має різні ступені. І якщо поняття «Бог» чи «душа» в Томи й сучасних релігійно орієнтованих філософів, здається, ще можна розглядати як до певної міри співвідносні (хоча тут теж можливі дискусії), то щодо «сенсу життя», поняття, постало зовсім не в межах релігійної філософії, й поготів щодо «сенсу в житті», новітнього концепту аналітичної філософії, навряд чи легко підшукати у св. Томи коректний аналог (чи аналоги).

У статті «Сенс життя» зі Стенфордської філософської енциклопедії, оприлюдненій вперше 15.05.2007, а в істотно переробленому вигляді – 3.06.2013, Метс нібито розв'язує проблему, одразу ж стверджуючи: «Чимало великих філософських постатей відповідали на питання про те, що саме робить життя досенсовим [meaningful] (якщо щось взагалі робить його таким), хоча вони зазвичай не давали відповіді саме в таких термінах [курсив мій. – Е.Ч.]. Розгляньмо, наприклад, що говорили Аристотель про людське призначення (human function), Аквінат про блаженне бачення Бога й Кант про найвище благо. Хоча всі ці концепції мають деяке відношення до щастя й моральності, безпосередньо їх вибудовано як розповіді про те, які кінцеві цілі людина повинна здійснювати, щоби мати значуще життя [a life that matters]» [Metz, 2013b]. Сучасні й давні теорії складають єдине проблемне поле, оскільки «об'єднані тим, що вони – відповіді на множину взаємопов'язаних і здебільшого взаємонакладених питань, що не можуть бути зведені до жодного простого. Серед них: “Які цілі внутрішньо заслуговують на те, щоби їх прагнули більше, ніж власного задоволення? Як людська особа повинна вийти за межі своєї тваринної природи? Які ті риси життя, що гарантують йому велику пошану чи захоплення?”» (р. 9)

Гадаю, цей заклик варто зрозуміти буквально та розглянути в якнайретельніший спосіб, чи справді ці автори шукають «кінцевих цілей», що надають людському життю «значущості»? Адже викладені мною щойно сумніви зумовлені, певна річ, зовсім не надмірною термінологічною прискіпливістю. Йдеться про дещо більше: чи варто сприймати на віру ту неявну презумпцію, яку Метс накидає своєю тезою: і Аристотель, і Тома, і Кант, і Толстой, і сучасні мислителі шукали *одного й того ж*, тільки різними шляхами. Йдеться, мовляв, про одну й ту саму дискусію, яку можна впорядкувати, раціоналізувати та в межах якої, зрештою, можна запропонувати найліпше розв'язання спільної «проблеми». Чи є сама ця «проблема» реальною, чи дійсно все відбувається так, як описує Метс? Принаймні, маємо сюжет, вартий перевірки.

Вихідне питання одразу роздвоюється. З одного боку, варто перевірити, чи є коректним Метсове прирівнювання більш-менш сучасних формулювань (XVIII–XXI ст.): «life's meaning» = «significance», «importance» and other synonyms [Metz, 2013b]. По-друге, чи справді протягом щонайменше останніх двох тисяч років, від лікейських лекцій Аристотеля, люди шукають саме «сенсу» життя, того, що «має деяке відношення до щастя й моральності», проте постає як «певна якість [property], що є бажаною заради себе самої» [ibid.]. Метс не обґрунтовує своїх вихідних положень, пропонуючи їх як аксіоми, хоча, на мій погляд, важко говорити про якісь аксіоми щодо двохтисячолітніх історико-філософських відрізків.

В цій статті я маю намір частково відповісти на друге запитання, тобто зіставити Метсову концепцію «сенсу в житті» зі вченням Томи Аквінського на предмет можливих сенсожиттєвих аналогій. Формат статті не дозволить вдатися до такого ж зіставлення з Аристотелем і Кантом, але воно й не потребуватиметься за негативно-

го результату. Якщо ж вчення Томи істотно не відрізнятиметься від концепції «сенсу в житті», це стане важливою підставою для продовження перевірки.

Але чи вартий дослідження цей предмет? Адже Аквінатове вчення неабияк досліджене, принаймні невідомим його назвати не можна. То хіба Аквінат не прагнув визначити, які «цілі» роблять «людське життя» «значущим»? Хіба його вчення про «блаженне бачення» не є аналогом Аристотелевого вчення про «людське призначення» й хіба в ньому, попри термінологічні відмінності, не йдеться, за сутністю, про кінцеві цілі, які роблять наше життя «значущим»? На мою думку, відповіді на ці запитання не є інтуїтивно очевидними, їх можна зробити лише на підставі неспростованих дослідницьких процедур.

Проблема уподібнення віддалених у часі філософських побудов завжди є вельми складною, хоча інколи подібності й здаються нам нібито очевидними. З «сенсом життя» маємо саме таку ситуацію: це поняття настільки глибоко закоренилося в сучасному дискурсі, що здається можливим застосовувати його не лише до текстів Аквіната, але й узагалі до всіх часів і епох. Такий підхід властивий, певна річ, не лише аналітичній філософії, можна знайти чимало його прикладів у значно відоміших нам радянській і пострадянській (в тому числі й українській) філософіях. Офіційний марксизм-ленінізм виходив із соціально-історичної критики «вічного» питання про сенс життя, релятивізуючи цю «вічність» в термінах зміни суспільних формацій і, відповідно, базових потреб особистості, проте не ставив під сумнів саму історичну універсальність питання про сенс життя, щоправда, на відміну від Метса, ототожнюючи останнє з питаннями про «ідеал і щастя» людини [МЭ, 1980: с. 168]. В ідеологічно розкутиших і навіть до певної міри фрондерських марксистських текстах кінця 80-х засадничий історичний статус питання про сенс життя не зазнає жодного критичного переосмислення. Див., наприклад: [Москаленко, 1989: с. 5]: «Питання про сенс життя має тривалу філософську й релігійну традицію та належить до традиційних проблем філософії й культури»; а також [Введение, 1990, с. 248]. Від «нових» марксистів не відставали й ті автори, які, підкреслено відмежувавшись від використовуваної ними раніше марксистської термінології й майже не цитуючи Маркса й Леніна, неймовірно легко трансформували критику «буржуазного» нігілізму в критику нігілізму «західного» чи «західноєвропейського» (певна річ, з позицій ледь не «від природи» високоморальної російської літератури) [Давыдов, 1989: с. 26], або змінили атеїзм «науковий» на загальногуманістичний [Рижский, 1995, с. 69]. Зрештою, в сучасній українській етиці й історії філософії, якщо не брати до уваги деяких нюансів, панує такий самий підхід [див., наприклад, Малахов, 2000: с. 151, а також Павлишин, 2009]. Отже, ретроспективну проєкцію «сенсу життя» на минулі епохи сьогодні можна вважати нормою. Зрештою, хіба не вдаються до нього навіть класики, як Толстой, коли дивляться на Соломона й Шопенгавера як на своїх сучасників [Толстой, 1983: с. 128–138, 140–143, 148] ?

Успішне розв'язання сформульованих вище проблем істотно залежить від чіткості застосованої методології. Я орієнтуватимуся на два сучасні методологічні історико-філософські підходи, запропоновані Жан-Люком Марйоном і Ричардом Рорті. Всі чотири дослідницькі принципи, запропоновані Марйоном (буквальність, вичерпність, контекстуальність, врахування пізніших спекулятивних інтерпретацій) [див. Хома, 2010: с. 57–58] я вважаю необхідними в будь-якому дослідженні, що називає себе історико-філософським. Спроба Рорті описати основні жанри історико-

філософського дослідження добре поєднується з четвертим принципом Марйона, оскільки уточнює межі між раціональною та історичною реконструкцією [Rorty, 1998], зокрема, припустиму міру свободи поводження з історичним матеріалом. Не приймаючи уявлень Рорті про прогрес у філософії й надто прямих аналогій між історією науки й історією філософії, я все ж визнаю повне право сучасних мислителів ставити мислителям давнини сьгоднішні запитання, сформульовані в сьгоднішніх термінах. Проблема лише в усвідомленні методології такого запитання й історичної достовірності того знання, яке постає відповіддю на зазначені запитання. На мій погляд, будь-який історик філософії завжди поєднує у своїх дослідженнях раціональну й історичну реконструкції, але, з огляду на його цілі (тобто чого стосується провідний інтерес: відтворення давніх ідей «як вони є» чи переформулювання їх у сучасних термінах), завжди повинен чітко визначитися з методологією.

Метою цієї статті є розкриття на конкретному прикладі стосунків між історичною реконструкцією та спробами побудови великих історичних ретроспектив, заснованих на тезі про присутність синонімічності поняття «сене життя» з деякими давніми поняттями, проголошуваними його аналогами. Отже, йдеться передовсім про умови застосовності раціональної реконструкції саме як історико-філософської і, вужче, історико-етичної методології, про її застосовність на тлі історичної реконструкції, про сувору необхідність розрізнення цих підходів, що постають як досить відмінні один від одного полюси відтворення історичного розвитку етики.

Поняття «сене життя», безперечно, може проектуватися на минулі епохи, оскільки наші сучасники мають повне право випробовувати свій концептуальний апарат на будь-якому історичному матеріалі. Питання лише в коректності опису результатів такого застосування. Що ми отримуємо, коли вдаємося до раціональної реконструкції? І, головне, наскільки рефлексивно проясненою має бути позиція тих, хто вдається до неї? Тому план подальшого розгляду вимальовується сам собою: 1) описати в істотних положеннях Аквінатову концепцію остаточної мети людини; 2) описати головні положення Метсової концепції «сенсу в житті»; 3) зіставити Аквінатову й Метсову концепції згідно з цими положеннями та визначити коректність реконструкції Метсом вчення св. Томи й, ширше, самих меж приписування поняття «сене життя» світоглядним побудовам минулих епох.

У текстах Томи про остаточну мету людини одразу привертає увагу характерна особливість: у них йдеться не про «мету (людського) життя» й, поготів, не про «мету в житті», а саме про «мету людини». Якщо Метсові важливо розрізнити питання про «сене життя» і про «сене в житті», перше з яких він не вважає придатним для раціонального розгляду й ототожнює його з другим, то Тома, здається, взагалі не співвідносить «життя» й «мету» в тому контексті, в якому ми сьгодні говоримо про «сене життя». Показовим є четвертий артикул першого питання ST II.1<sup>4</sup>, в якому безпосередньо йдеться про «остаточну мету людського життя» (*ultimus finis humanae vitae*). Здавалося б, маємо тут аргумент на користь синонімічності «мети людини» і «мети людського життя», отже – цілком сучасний слововжиток. Чи справді Тома, нехай і не в «таких самих термінах», говорить про «те саме», що й Метс? Ретельний аналіз не дає змоги погодитися з таким висновком.

---

<sup>4</sup> Аквінатові «Сума теології» надалі цитується за лат. текстом видання [Фома, 2006], із зазначенням аббревіатури ST, а також нумерації відповідних питань і артикулів.

Щоби дістати переконливі підстави для суджень з цього питання, слід розглянути концепцію Томи в його власних термінах. Про «остаточну мету людини» він говорить переважно в «Компендіумі теології» (кн. I, розд. 100–174), «Сумі проти поган» (кн. III, розд. 25, 48, 147; IV, 70), «Сумі теології» (III, пит. 1-3, 11, 19, 21, 34, 39, 70) та деяких інших творах.

Вихідним пунктом мого аналізу є класичне формулювання з СТ (I, 149)<sup>5</sup>: «Остаточна мета людини. Довершення ж людини полягає в осягненні остаточної мети, яка є досконалим блаженством, тобто щастям, яке, як показано вище, полягає в [осягненні] божественного бачення [divina visione]. Із божественного бачення виникає незмінюваність й інтелекту, й волі. Інтелекту – бо він припиняє дошукування, тільки-но дістанеться до першої причини, у якій можна пізнати все. А мінливість волі зникає, оскільки з осягненням остаточної мети, що містить усю повноту благоді, не залишається вже нічого, чого можна жадати. Але воля міняється через те, що жадає чогось, чого досі не мала. Отже, ясно, що остаточне довершення людини полягає в досконалості заспокоєнні та непорушності й інтелекту, й волі».

Вже з цього короткого викладу зрозуміло, (1) що Томі йдеться про «довершення людини» (consummatio hominis), тобто про здійснення всіх потенцій, закладених у людській природі. Таким чином, у цитованому тексті насправді йдеться про «природу» в дусі Аристотеля, тобто передовсім – про детальну й багатоаспектну телеологію, фрагмент якої становить телеологія людини. Остаточна мета передбачає довершеність людини як роду, а також – природний шлях індивідів до цієї мети. Водночас Тома наголошує, (2) що цю мету слід тлумачити як «досконале блаженство», тобто «щастя», тобто осягнення «божественного бачення». Отже, «заспокоєння й непорушність» основних здібностей людини, що досягаються в божественному баченні – саме так можна змістовно описати «остаточну мету людини». Варто розглянути обидві виявлені тези дещо докладніше.

Великі тексти Томи описують остаточну мету людини подібно, однак у дещо відмінних контекстах. У «Сумі проти поган» і «Сумі теології» виклад стосується проблематики блага і щастя взагалі, а в «Компендіумі» – спасіння й посмертного блаженства. Останній випадок є вельми показовим: власне «остаточній меті людини» присвячено лише один маленький розділ 149, а прилеглий до нього великий масив тексту (розділи 100–184) присвячено а) ролі остаточної мети як такої в божественному творінні (розд. 100–103); б) Богові як остаточній меті інтелектуальних створінь (розд. 104–108); в) божественній благоді й справжній сутності добра і зла (розд. 109–122); г) Божому промислові та ієрархічній упорядкованості створінь (розд. 123–142); г) особливостям Божого промислу стосовно людини, зокрема остаточні меті людини (розд. 143–149); д) шляхам досягнення людиною вічності й загальним рисам людського існування після воскресіння (розд. 150–171); е) зокрема, посмертним нагороді, спокуті чи покаранню за гріх (розд. 172–184).

Вже самого цього переліку досить, щоб зрозуміти порядок аргументації, застосований Томою. Питання про остаточну мету людини – ніби верхівка айсберга, основу якої становлять поняття творіння й божественного ладу цільових причин усього сущого, провидіння, здійснення цільової причини як шляху до блага. Головні мотиви тут – божественне створення світу й управління ним, передвстановлений лад

<sup>5</sup> Текст «Компендіуму теології» надалі цитується за українським перекладом і паралельним лат. текстом з видання [Тома, 2011], із зазначенням аббревіатури СТ. а також нумерації книг і розділів.

остаточних цілей, тотожність блага й правильного шляху здійснення цих цілей, досягнення спасіння, Цілком зрозуміло, що остаточна мета домінує над процесом її досягнення в тому сенсі, що сам цей шлях – ніщо без досягнутої мети. Остаточна мета – мета саме людини як створіння, як певного роду сущих, створеного за божественним задумом. Людина як носій вільної волі, певна річ, може обирати життєві шляхи, проте щастя досягається лише досягненням остаточної мети, на тлі якої всі інші цілі *нівелюються*. Це ж можна сказати й про виклад «Суми теології», в якому поняття остаточної мети становить основу християнської моралі як шляху до блаженства. Отже, хоча в цьому творі Тома й удається до терміна «остаточна мета людського життя», той означає, певна річ, мету поцейбічного життя в цілому, що виходить за межі останнього (це особливо підкреслює завершальне, 67-ме питання ST II, повністю присвячене описові того, як обмежені характеристики «земного життя» перетворюються в «житті прийдешньому»).

Отже, земне життя – лише засіб, незіставний за «досконалістю» з остаточною метою, яка досягається з його допомогою, проте у вічності. Ця мета стосується людини як роду сущих, отже, її співвіднесено з вічним життям, оскільки Бог створив людину «в якийсь спосіб безсмертною і непадливою пасіям [immortalis et impassibilis]» (ST I, 186). Людська рація, що в усьому корилася Богові, перебувала в досконалій доладності, адже її «не бентежили жодні неупорядковані пасії» [inordinatis passionibus] (ibid.). Отже людина панувала над створіннями, душа – над тілом, вище – над нижчим, а ієрархічний лад цілей дотримувався неухильно. Гріхопадіння зруйнувало цей стан «первинної праведності» [originalis iustitia], що поставав не як наданий людині в сенсі «одиночної особи», а як «перший принцип людської природи» (ST I, 187). В результаті людина стала смертною, набула численних недоліків, а її діяльність розладналася так, що лише Боже воплощення змогло б виправити це становище (ST I, 192–200). Досягнення божественного бачення, таким чином – це відновлення первісного, райського стану людської природи, здійснюване одиночною людиною завдяки шляхові, відкритому Хресною жертвою. Остаточна мета людської природи (тотожна досконалості блаженству людини), за Томою, не тільки не піддається інтерпретації без цих теологічно-телеологічних підвалин, вона взагалі неможлива поза їхнім контекстом. Створеність, вічність і поцейбічне блаженство-прообраз – ось головні елементи шляху людини до її «остаточної мети».

Варто зазначити, що навіть у католицькій теології подальших століть це вчення Аквіната зазнавало досить специфічних тлумачень. Наприклад, Серве Пінкерс, великий знавець католицької моральної теології, зазначав, що в XVII столітті моралісти виявляли своєрідну «алергію» до щастя, а «зовнішню об'єктивність, співвідносну з законом», ставили значно вище за «фінальність», тобто спрямованість до «остаточної мети»<sup>6</sup>. Певна річ, в Томи, як щойно було показано, має місце зовсім інший порядок викладу, і це слід враховувати при формулюванні історико-філософських узагальнень.

---

<sup>6</sup> «...фінальність було зведено до рангу однієї з обставин людської дії, через що зник з поля зору інтенціональний зв'язок, що об'єднував внутрішній вимір наших послідовних дій задля перетворення їх на активні цілісності. Кожна дія відтоді розглядалася як одиночна бутність [entité], незалежна від інших випадків чину за сумлінням. Значення фінальності звужується до ролі міри безпосереднього наміру суб'єкта в одиночній дії» [Пінкерс, 2013: с. 214]. Це дуже важливе зауваження, що, на мій погляд, істотно допоможе співвіднести концепції Аквіната й Мерса.

Зараз можна перейти до аналізу основних положень Метсової теорії «сенсу в житті», яку останній називає «теорією фундаментальності». Спробую максимально стисло описати ключові пункти цієї теорії, які стосуються тематики моєї статті. (1) Предметом дослідження, тобто єдиним «носієм» сенсонаповненості, є «життя людської особи», індивіда. Тому Метс надає перевагу виразові «сенс в житті», а вираз «сенс життя» тлумачить як цілковито синонімічний першому. На користь так вибудованого «індивідуалізму» Метс рішуче відмежується від «холістичних» тлумачень «сенсу життя», тобто «ідей про людське життя як таке, а не про дане людське життя» (р. 3). Аналогічне відмежування стосується питань про «сенс всесвіту» або «людського роду».

(2) «Сенс» для Метса – це щось «неінструментальне», «щось таке, що є цінним з себе самого, щось, що спонукає особу високо цінувати його – щонайменше з якоїсь (*pro tanto*) фундаментальної підстави» (р. 4). Ця фундаментальна самоцінність сенсу, зокрема, передбачає його незвідність до моралі<sup>7</sup> й щастя<sup>8</sup>, несупротивність абсурдові й порожності<sup>9</sup> тощо. Сенсонаповненість є «оцінною категорією, відмінною від інших» (р. 9), передовсім від щастя, задоволення й моральної праведності (р. 17). Сенс не обов'язково робить життя «щасливим», «праведним» чи «досконалим», його специфічна функція – надання «значущості» (р. 12).

(3) Питання про «сенс в житті» не є моністичним, воно постає як «кластер взаємопов'язаних ідей, [предметні поля яких] взаємонакладаються» (р. 18), як сукупність питань, предметні поля яких частково перетинаються. Серед них передовсім слід назвати такі: «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?» (р. 34).

(4) «Життя може бути досенсовим і за відсутності бодай чогось надприродного» (р. 10), «за відсутності зв'язку з будь-чим досконалим і духовним» (р. 11). Йдеться про здатність життя бути досенсовим не в абсолютному сенсі, а пересічно (*on balance*), «життя, в кінцевому підсумку, є досенсовим, якщо воно не надто віддаля-

<sup>7</sup> Зокрема, життя Гітлера, яке є безперечно несумісним з мораллю, все ж цілком можна, за Метсом, вважати сенсонаповненим, навіть враховуючи плани повного знищення євреїв. Справа в тому, що сенс – це щось «бажане», і абсолютно байдуже, яких речей бажає людина – моральних чи неморальних. «Говорити, що Гітлерове існування було “значущим”, стверджую я, означає, що воно є цінним у певному відношенні, що лишає відкритою можливість судження про те, що зроблене ним було глибоко аморальним і що він мав величезну підставу не чинити так» (р. 5).

<sup>8</sup> «Так само, як немає суперечності казати “аморальне, проте сповнене сенсу життя”, так її немає й у фразі “нешчасне, проте сповнене сенсу життя”. Є чимало станів, що можуть бути описані як “сповнене сенсу страждання”; прикладами таких станів є піклування про хворих, літніх батьків, боротьба проти несправедливості ціною власного миру й гармонії та жертвування життям чи його частиною заради виживання інших» (р. 5). Так само можна говорити й про «щасливе життя, позбавлене сенсу». – Метс дещо спрощено тлумачить тут щастя й нещастя, проте оцінка його позиції з цього питання виходить за межі даної статті.

<sup>9</sup> «Навіть якби життя й було би абсурдним у сенсі Камю, тобто позбавленим Бога та душі, з того не випливало би, що за визначенням немає життів, здатних бути досенсовими» (р. 6). «... життя людської істоти без логічної суперечності може бути безсенсовим, проте не порожнім, бо в ньому може бути добра реалізація таких цілей, як мочитися в сніг або жувати гумку. І навпаки, виглядає так, що життя може бути порожнім, але сповненим сенсу, наприклад, коли хтось вірить, що сенс у життя приходить від станів, які від нього не залежать, наприклад, бути одним з богообраного народу» (*ibid.*).

ється від максимальної доброти [maximum goodness], яка є конститутивною для того сенсу, що доступний людству у фізичному світі, створеному законами природи» (р. 12). Метс не заперечує релігійного шляху обґрунтування досенсовості, а вказує лише на *необов'язковість* останнього, оскільки сенс в житті виникає й від неабсолютних і позбавлених максимальної досконалості чинників, пересічно, частково. Він може існувати й тоді, коли світ сприймається як керований винятково природними законами. Так формується перспектива сенсожиттєвого «натуралізму»: «жити в чисто фізичному світі є достатньою обставиною для того, щоби зробити життя досенсовим» (ibid.).

(5) З можливих натуралістичних позицій Метс обирає т.зв. «об'єктивний натуралізм». Піддавши критиці дві версії останнього, в т.ч. утилітаризм, автор формулює свою власну, т.зв «теорію фундаментальності»: «Життя людської особи є тим більш досенсовим, що більше вона (не порушуючи деяких моральних заборон проти нехтувального жертвування іншими) застосовує свій розум і якомога позитивніше орієнтує раціональність на фундаментальні умови людського існування або негативно орієнтує її до того, що загрожує їм; на додаток, сенс в житті людської особи зменшується, що негативноніше воно орієнтується до фундаментальних умов людського існування» (р. 233).

(6) Зрештою, Метс вказує, що найголовніша підвалина його теорії – це «визнання більшістю читачів дотеоретичне судження про те, що деякі життя є справді досенсовими [indeed meaningful]» (р. 13). Зрештою, саме на цій «аксіомі» й побудовано увесь Метсів «натуралізм». Адже читачі Метса, виявляється, «знають, що деякі життя мають у собі сенс, але не знають, чи існує щось духовне» (р. 220).

Отже, настав час зіставити Метсову концепцію «сенсу в житті» зі вченням Томи Аквінського, зокрема, зі вченням про «блаженне бачення Бога». Чи є підстави стверджувати, що Аквінатові, коли він визначає «остаточну мету людини», йдеться про: 1) «сенс в житті», тобто про визначення чинників «досенсового» минушого життя; 2) життя «значуще», дещо відмінне від «щасливого» й «морального»; 3) «кінцеві цілі», що роблять життя «значущим»?

На мій погляд, між концепціями Метса і Томи існують істотні розбіжності, що помітно перевершують межі протистояння між «натуралізмом» і «сюрнатуралізмом», описані в книзі «Сенс в житті». Аналіз концепції Метса показав, що істотними характеристиками «сенсу життя / сенсу в житті», як він його розуміє, постають а) принципова орієнтація на минуцність (на життя в межах «фізичних законів») і частковість (відносна досенсовість окремого вчинку, а не абсолютна досенсовість життя в цілому); б) тлумачення віри в Бога й остаточної мети людини лише як чинників підтримання «значущості» саме минушого життя; в) аксіоматична «досенсовість» деяких життів «за відсутності зв'язку з будь-чим досконалим і духовним»; г) тлумачення «сенсу» як чинника, багато в чому відмінного від «щастя» і «праведності», тобто моральної проблематики в цілому, а також від «задоволення».

Іншими словами, Метс шукає концепцію, здатну зробити «значущим» *будь-яке життя*, вказати орієнтири, дотримуючись яких можна зробити його «досенсовим», тобто «цінним з самого себе» й гідним визнання. Він не так заперечує «сюрнатуралізм», як хоче знайти спільну платформу, на якій поставали б досенсовими будь-які обґрунтовані погляди на «життя» – і «сюрнатуралістичні», і «натуралістичні». Щоб створити таку теорію, Метс змушений створювати, за влучним зауваженням Стівена



Кершнара, «метафізику сенсу в житті» [Kershna, 2014: p. 97]. Аксиому Бога Метс замінює аксіомою непохитної переконаності «більшості читачів» у існуванні «сенсу в житті» навіть за відсутності будь-яких надприродних гарантів. Отже, він відпочатково покладає те, що зазвичай намагаються довести, тобто саме існування в житті якогось сенсу, і прагне лише описати його фактичні способи виявлення та подати критику супротивних позицій. Ці апеляції до фактичної, вихідної досенсовості життів Нельсона Мандела, матері Терези, Чарльза Дарвіна, Пабло Пікасо, Федора Достоєвського та осіб, «подібних до них, у нашому стереотипному їх сприйнятті» (р. 2), у «певному відношенні» – навіть Гітлера (р. 5), до того, що «пошук сенсу сам є джерелом сенсу» (р. 13), ґрунтуються на майже нероз'яснених передумовах, згідно з якими минуше життя має свою власну, цілком достатню цінність і не потребує надприродного виправдання. Як і будь-який матеріалізм, Метсова концепція має свою внутрішньодоктринальну «теологію», що виявляється в тезі про «раціональну людську природу» як джерело сенсу. Природний, раціональний, неабсолютний і плюралістичний «сенс в житті» покликаний виправдати кожен мить буденного існування людини, точніше – надати кожному індивідові інструментарій для такого виправдання, засоби здобуття «значущості» його вчинків у світі, де всі абсолютні стали глибоко сумнівними.

«Сюрнатуралізм», натомість, оголошується джерелом знецінення буденного життя, інакше кажучи – джерелом нігілізму. Адже неіснування Бога чи душі автоматично оберталося би безсенсовістю (meaningless) людського життя. Але, стверджує Метс, є дії, що самі собою, за відсутності досконалого або надприродного стану, «надають якийсь сенс життю, як-от виховання дітей у любові, терпінні й розумінні, піклування про студентів, батьків чи хворих у лікарнях [...] створення витворів мистецтва, здійснення інтелектуальних відкриттів» (р. 144). Отже, формулюючи концепцію сенсу життя, немає необхідності включати в неї твердження про те, що «життя було би гранично безсенсовим за відсутності духовної сфери» (ibid.). Наприклад, з позицій сюрнатуралізму, така дія, як «полегиування болю малої дитини, що, скажімо, зазнала опіку, була б [...] нездатна надати жодного сенсу життю особи, не пов'язаної з досконалим буттям, і поставала б не більше, ніж минушим зусиллям безпідставної турботи про незначущу істоту, бо остання та її стани недосконалі й, зрештою, зазнають розпаду» (ibid.). Жахливість і абсурдність такої перспективи, на думку Метса, переконує, що для сенсонаповненості життя не обов'язкові абсолютні, достатньо й деяких обставин, далеких від абсолютного статусу. «Звісно, вгамування болю однолітньої дитини від опіку надає якийсь сенс життю батьків, як і “величніші” проекти, зокрема руйнування апартеїду, піклування про прокажених, відкриття кривизни простору-часу, доведення того, що люди є продуктом природного відбору, створення *Братів Карамазових* і *Герніки*» (р. 146).

Звісно, Метсові міркування про сюрнатуралізм і сенс в житті істотно суперечать поглядам Томи, що перший цілком свідомо визнає. Але він не бачить глибшої розбіжності: йдеться не про відмінність альтернативних відповідей на спільне питання, а про відмінність питань! Адже увесь виклад Томи спрямовано саме на остаточну мету життя, на тлі якої «значущість» минулих станів справді не може мати самостійної цінності. Тома не переймається наданням відносного (on balance) «сенсу» недосконалим життєвим станам, бо не розуміє життя як «самоцентроване». Тома визнавав, певна річ, такі характеристики життя, як *moreve seipsum*, тобто здатність до саморуху (ST I, 18, 2), чуттєвість й інтелектуальне сприйняття (там

само). Коли ж він говорив про «життя» як про людський спосіб життя, «життя людини», то визначав його як «діяльність, яка є людині приємною, до якої людина схильна, у якій вона є постійною й відповідно до якої вона впорядковує своє життя [...] Тому й кажуть, що дехто веде життя розпусне, а дехто – добродесне. Й у такий саме спосіб споглядальне життя відрізняється від діяльного. Й у той же спосіб пізнання Бога називають життям вічним» (ST I, 18, 2, ad 2).

Проте засадничим для Томи є розрізнення двох значень терміна «життя»: (1) «субстанції, якій за своєю природою належить [convenit] рухати себе або спонукати себе в якийсь спосіб до діянн» і, (2) у менш властивому сенсі, «дій життя (operationibus vitae)» (ST I, 18, 2, resp.). Обидва ці значення Тома виявляє в текстах Аристотеля. Життя для нього – передовсім субстанція живих речей, їхня природа, остання ж визначається, у решті решт, «остаточною причиною». Томі, таким чином, *не потрібен «сєнс життя»*, тобто якийсь особливий аспект існування, що надає «значущості» тим чи тим «діям життя», котрі не мають самостійного значення й постають як щось осібне лише через чуттєву видимість. В концепції Томи для такої інстанції просто бракує місця. Отже, йдеться про «взяті від зовнішніх властивостей» імена, що використовуються для «заміщення у висловлюваннях самих сутностей речей» (там само). Натомість Метс, як мислитель глибоко сучасний, позбавлений уявлень про субстанції та відповідний їм лад «остаточних причин», змушений (як, зрештою, всі модерні мислителі антиесенціалістського гатунку) створювати особливу криптометафізику, що надавала б хоч якоїсь «глибини» й «значущості» тому, що лишилося суто акцидентальним і зовнішнім<sup>10</sup>.

Сєнс життя сам має сєнс тоді, коли плани не сягають понад межу земного існування. Значущість «життя» отримується від минулих ситуацій тоді, коли відсутні якісь засадничіші її джерела. У тому й річ, що Аквінат не намагається спеціально «наділяти життя індивіда» відносною чи абсолютною значущістю! Телеологічний лад творіння як лад остаточної причин самою своєю присутністю звільняє від такої потреби. *Аквінатова мета є «метою людини» як сутності з відповідною природою, схильностями, габітусами тощо, а не метою «життєвих дій людини»*. Останнє поняття можна було б ще ототожнити з «сєнсом в житті», але в тому й справа, що вчення Томи такого концепту не передбачає! Людина, за Аквінатом, прагне спасіння, Царства Божого, що є носієм справжнього блаженства, втілюваного лише в «блаженному баченні» сутності Бога. Більше ніщо не може надати життю людини «значущості», бо не існує жодної значущості поза телеологічним контекстом. Тома зорієнтований на «життя як субстанцію-створіння», Метс – на «життя як дії життя». Це очевидна відмінність предметів, поєднаних лише суто словесною омонімією. Візьмуся висловити гіпотезу, що така сама омонімія виявляється єдиним зв'язком між «сюрнатуралістськими» і «натуралістськими» дослідниками «сєнсу життя»: перші під цим поняттям (свідомо чи несвідомо) розуміють «остаточну мету» телеологічного порядку, другі ж – відносну «значущість» життєвих дій, позбавлених

---

<sup>10</sup> Андрій Баумейстер виділяє в новітній філософії цілу традицію «реабілітації блага», що стала реакцією на тенденцію до деонтологізації, властиву модерній практичній філософії [Баумейстер, 2014: с. 10]. Адаже деонтологізовані, зорієнтовані лише на іманентистську практичну нормативність концепції «залишають непроясненими важливі питання практичної філософії: що означає вести добре життя? Що означає вести наповнене й осмислене існування? Коли практична філософія відмовляється давати відповіді на ці запитання, вона відмовляється надавати терапевтичні засоби від “нездужання іманентності”» [ibid., 369].

субстанційного (есенціалістського) ядра. Переїнявши модерний слововжиток, «сюрнатуралістично» орієнтовані мислителі зберегли стародавній поняттєвий зміст. Шукаючи «сенсу життя», Киркегор, Толстой, Котингем шукають зовсім не того, що Метс та решта «натуралістів». Цю глибоку, але добре завуальовану відмінність неможливо зрозуміти без історико-філософського аналізу, зокрема – без двозначного статусу «життя» в ученні Аквіната.

Це можна добре пояснити на Метсовому прикладі з піклуванням про однорічну дитину, що обпеклася. Невже таке піклування не є «значущим» з самого себе, у «фізичному» світі, без надприродних обґрунтувань? На переконання Метса, «більшість його читачів» вважають, що є. Нехай так. Але ж більшість автоматично передбачає деяку непереконану меншість. Які аргументи можна запропонувати їй? На чому базується згадана значущість: на інстинктах, культурній традиції, примхах? Метс вважає, що на «раціональній людській природі». Але така «природа» є суто спекулятивним філософським конструктом і не так вже й легко вписується в «суто фізичний світ». Тома був би переконаний, що без божественних приписів і провіденційних механізмів будь-яка діяльність була би полишена на власний розсуд людини, позбавлений необхідних спонук. Прагнення піклуватися про дитину вважається природним і Тома цього не заперечував би. Але «для святого Томи вчення про природні схильності є засадовим. Воно конститутивне для природного закону і надає моралі її найпершої основи. Схильності розвинулися у чеснотах, що отримують від них свої зародки та наділяють мораль її головними категоріями» [Пінкерт, 2013: с. 359]. Висловлюючись сучасною мовою, ці природні схильності мають ціннісний вимір лише в контексті остаточної мети, що визначає відповідну природу (схильності, габітуси тощо). У «чисто фізичному світі» існують лише такі параметри, як енергія, маса, сила тощо, аж ніяк не «досенсовість». Концепція Томи не передбачає неіснування Бога, тож атеїзм у ній постає як неймовірно збочення. Але й Метс, щоб створити фундаментальну теорію значущості минулого життя, створює свою «лайт-версію» Бога у вигляді «раціональної людської природи», без якої й піклування про дітей, і написання «Братів Карамазових» втрачають будь-який сенс.

Насправді Метсові нема що відповісти на проблему екзистенційного вакууму, сформульовану свого часу Віктором Франклом [див., наприклад: Frankl, 2009: S. 22, 37–39], але фактично описану ще Левом Толстим у «Сповіді»: відомий письменник виявився неспроможним подолати внутрішню порожнечу, породжену нерозумінням кінцевої мети життєвих зусиль. Питання «навіщо?» виявилось для нього нездоланим. «Життя осоружилося мені [...] І це відбулося зі мною в той час, коли зусібч було в мене те, що вважають повним щастям: [...] добра дружина, що кохала мене і була коханою, добрі діти, великий масток [...] Я був шанований близькими й знайомими [...] і міг вважати, що є відомим [...] мав силу й духовну, й тілесну. І за такого ось стану я дійшов до того, що не міг жити й, боячись смерті, мусів вдаватися до хитрощів супроти себе, щоби не позбавити себе життя. Душевний стан мій для мене мав такий вираз: моє життя – це якийсь дурний і злий жарт, який хтось зіграв зі мною. Попри те, що я не визнавав жодного “когось”, який би мене створив, ця форма уявлення, що хтось, привівши мене на світ, пожартував зі мною зло й подурному, була найприроднішою для мене» [Толстой, 1983: с. 117–118].

Створення «Війни і миру» навряд чи має менше «відносного сенсу», ніж створення «Братів Карамазових». Проте Толстой у своїй літературній творчості на той

час сенсу не вбачав, радше навпаки. Принципово сформульоване питання «навіщо?» може розв'язатися лише в «остаточній» перспективі, проміжні відносні (on balance) відповіді навряд чи тут зарадять. Одна прикметна думка Толстого добре пасує до проблеми піклування про дитину: «починаючи думати про те, як я виховую дітей, я говорив собі: “Навіщо?”» [ibid., с. 116]. Гадаю, ситуація піклування про дитину, що обпеклася, в цьому плані мало відрізняється від ситуації виховання. За життя «нормального», позбавленого рефлексій, аргументи Метса спрацьовують, але варто принципово сформулювати питання граничної перспективи, як аксіома «переконаності більшості читачів» втрачає очевидність, як і всі «природні» джерела сенсу.

На цьому прикладі чітко увиразнюється відмінність предметів, про які розмірковують Метс і Тома. Першому йдеться про опору позбавленого зовнішньої перспективи життя лише «на власні сили», другому – про акцидентальний характер життя як прояву певної сутності, природа якої передбачає остаточну мету й остаточне «довершення». Отже, вони відповідають на різні питання, хибно поєднувані через омонімічну термінологію.

Наостанок варто з'ясувати, чи існує така теоретична побудова, в межах якої все ж можна поєднати «сенси в житті» й «остаточну мету людини»? Я вважаю, що існує й що її можливо створити згідно з методологією «раціональної реконструкції», про яку йшлося вище. Втім, ця методологія має зважати на історичні реалії, якщо не хоче стати чимось глибоко штучним. «Уявні діалоги» з філософами минулого мали б, на мою думку, зважати на існування історичної дистанції та не надто лестити собі ідеєю «прогресу у філософії» [див., наприклад: Rorty, 1998: p. 250]. У випадку Метса слід обрати такий концептуальний ґрунт, що несуперечливо об'єднував би як натуралістські, так і сюрнатуралістські тлумачення «сенсу життя / сенсу в житті» й давні концепти на кшталт «граничної мети людини».

Але очевидно, що Метс не висуває належних застережень і під рубрикою проблеми «сенсу в житті» не виправдано уніфікує насправді гетерогенну проблематику. Звісно, раціональна реконструкція може собі дозволити будь-яку свободу «уявності» при постановці тієї чи тієї «уявної суперечки» [imagined argument] між сучасними й давніми філософами [ibid., p. 252], але слід пам'ятати, що перевищення деякої межі означатиме, що історична достовірність давніх учасників остаточно втрачається й вони перетворюються на відверто вигаданих персонажів. Можливо, такий прийом є корисним для дослідження певного типу. Наприклад, вкрай важливим для якогось дослідника буде, за прикладом Дельоза, уявляти Гегеля «філософськи бородатим», а Маркса «філософськи безбородим». У цьому немає нічого хибного, якщо дослідник свідомий того, який саме тип реконструкції ним застосовується й якою є прийнятна для нього міра «уявності». Чи відповідає цим критеріям аналіз Метса? На мій погляд, в цьому пункті йому бракує рефлексії, він фактично здійснює раціональну реконструкцію як реконструкцію історичну. Звідси й прирівнювання різнопланових і різночасових конструктів у єдиному полі «сенсу в житті».

«Остаточну мету людини» й «сенси в житті» можна представити як об'єкти єдиного дослідницького поля, але не на ґрунті пізнішого з цих концептів. В обох випадках йдеться про наділення людських вчинків деякою цінністю, що перевищує реєстр буденного існування, тож в таких термінах дослідження Метса виглядало б, на мій погляд, коректніше. Але Метс розглядає себе не як історика, а як аналітика передовсім сучасної англомовної літератури щодо «сенсу життя / сенсу в житті», а

історичні сюжети використовує лише як екстраполяції цієї проблематики на ширше коло авторів. В книзі Метса ми не знайдемо ані історико-філософського розгляду проблематики, ані хоч якихось історичних генеалогій тих чи інших проблем. Тому, на мою думку, підкреслено історичний аналіз Метсових сюжетів не лише відіграє критичну функцію, але й є джерелом нових знань, важливих для глибшого розуміння сучасної сенсожиттєвої проблематики як такої.

## СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Баумейстер (2014): Баумейстер, А. Буття і благо. Вінниця: Т.П. Барановська, 418 с.
- Введение (1990): Введение в философию: учебник для высших учебных заведений. В двух частях. Москва: ИПЛ, 1990, Ч. 2, 639 с.
- Давыдов (1989): Давыдов, Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия (проблемы нравственной философии). Москва: Мол. гвардия, 1989, 287 с.
- Малахов (2000): Малахов, В. Этика. Курс лекций. Київ: Либідь, 2000, 383 с.
- Москаленко (1989): Москаленко, А.Т., Сержантов, В.Ф. Смысл жизни и личность. Новосибирск: Наука, 1989, 205 с.
- МЭ (1980): Марксистская этика. Москва: ИПЛ, 1980, 352 с.
- Павлишин (2009): Павлишин, Л.Г. Проблема сенсу життя у філософії Фридріха Вільгельма Ніцше: автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.05; Нац. пед. ун-т ім. М.П.Драгоманова. Київ, 2009, 20 с.
- Пінкерс (2013): Пінкерс, С. Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія. Київ: Дух і літера, 2013, 608 с.
- Рижский (1995): Рижский (1995): Рижский, М.И. Книга Экклесиаста. В поисках смысла жизни. Новосибирск: Наука, 1995, 225 с.
- Толстой (1983): 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.
- Фома (2006): Фома Аквінський. Сумма теології, тт. I–IV. Перев. А.В. Апполонова. Москва: С.А. Савин, Либроком, Signum Veritatis, 2006–2012.
- Хома (2010): Хома, О. «Філософський переклад і філософська спільнота». В: *Філософська думка*, 2010, № 3, С. 49–66.
- Чухрай (2014): Чухрай, Е. «Історико-філософський розгляд проблеми сенсу життя і сучасні аналітичні підходи». В: *Sententiae*, Iss. XXXI, 2014, № 1, С. 187–202.
- Frankl (2009): Frankl, V.E. *Arztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Munchen: Dt. Taschenbuch-Verl., 2009, 351 S.
- Kershner (2014): 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.
- Metz (2001): Metz, T. «The concept of a meaningful life». In: *American Philosophical Quarterly*, 38 (2), P. 137–153 .
- Metz (2002): Metz, T. «The reasonable and the moral». In: *Social Theory and Practice*, 28 (2), P. 277–301 .
- Metz (2003): Metz, T. «Utilitarianism and the meaning of life». In: *Utilitas*, 15 (1), P. 50–70 .
- Metz (2008): Metz, T. «God, morality and the meaning of life». In: *The Moral Life: Essays in Honour of John Cottingham*. Eds. N. Athanassoulis & S. Vice. New York: Palgrave Macmillan, P. 201–227.
- Metz (2011): Metz, T. «The good, the true and the beautiful: toward a unified account of great meaning in life». In: *Religious Studies*, 47 (4), P. 389–409 .
- Metz (2012): Metz, T. «The meaningful and the worthwhile: clarifying the relationships». In: *The Philosophical Forum*, 43 (4), P. 435–448 .
- Metz (2013a): Metz, T. *Meaning in Life: An Analytic Study*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

- Metz (2013b): Metz, T. «The Meaning of Life». In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (03.06.2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/life-meaning/>](http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/life-meaning/).
- 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.

Стаття одержана редакцією 18.09.2014

## REFERENCES

- Baumeister, A. Being and good. [In Ukrainian]. Vinnitsa: TP Baranovska, 418 p. [= Баумейстер, 2014]
- Chukhrai, E. «Examination of Meaning in Life Problem in the Domain of the History of Philosophy and Contemporary Analytical Approaches». [In Ukrainian]. In: *Sententiae*, Iss. XXXI, 2014, № 1, P. 187–202. [= Чухрай, 2014]
- Davydov, Iu.N. Ethics of Love and Metaphysics of Self-Will: the Problem of Moral Philosophy. [In Russian]. Moscow: Molodaia guardiia, 1982, 287 p. [= Давыдов, 1989]
- Frankl, V.E. *Arztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Munchen: Dt. Taschenbuch-Verl., 2009, 351 S. [= Frankl, 2009]
- Introduction to Philosophy: Textbook for higher educational institutions. In two parts. [In Russian]. Moscow: IPL, 1990, Part 2, 639 p. [= Введение, 1990]
- 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, 2014]
- Khoma, O. «Philosophical translation and philosophical community». [In Ukrainian]. In: *Filosofska dumka* [Philosophical Thought], 2010, № 3, P. 49–66. [= Хома, 2010]
- Malakhov, V. Ethics: lectures. [In Ukrainian]. Kyiv: Lybid, 2000, 383 p. [= Малахов, 2000]
- Marxist ethics. [In Russian]. Moscow: IPL, 1980, 352 p. [= МЭ, 1980]
- Metz, T. «God, morality and the meaning of life». In: *The Moral Life: Essays in Honour of John Cottingham*. Eds. N. Athanassoulis & S. Vice. New York: Palgrave Macmillan, P. 201–227. [= Metz, 2008]
- Metz, T. *Meaning in Life: An Analytic Study*, Oxford: Oxford University Press, 2013. [= Metz, 2013a]
- Metz, T. «The concept of a meaningful life». In: *American Philosophical Quarterly*, 38 (2), P. 137–153. [= Metz, 2001]
- Metz, T. «The good, the true and the beautiful: toward a unified account of great meaning in life». In: *Religious Studies*, 47 (4), P. 389–409. [= Metz, 2011]
- Metz, T. «The Meaning of Life». In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (03.06.2013 Edition), E.N. Zalta (ed.), URL = [<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/life-meaning/>](http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/life-meaning/). [= Metz, 2013b]
- Metz, T. «The meaningful and the worthwhile: clarifying the relationships». In: *The Philosophical Forum*, 43 (4), P. 435–448. [= Metz, 2012]
- Metz, T. «The reasonable and the moral». In: *Social Theory and Practice*, 28 (2), P. 277–301. [= Metz, 2002]
- Metz, T. «Utilitarianism and the meaning of life». In: *Utilitas*, 15 (1), P. 50–70. [= Metz, 2003]
- Moskalenko SA, Serzhantov, VF The meaning of life and personality. [In Russian]. Novosibirsk: Nauka, 1989, 205 p. [= Москаленко, 1989]
- Pavlyshyn L. G. The problem of the meaning of life in Nietzsche's philosophy: Author's abstract of PhD Thesis. [In Ukrainian]. Kyiv: NP Dragomanov University, 2009, 20 p. [= Павлишин, 2009]
- 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 of 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]
- Thomas Aquinas, st. *Compendium theologiae*. [In Latin & Ukrainian]. Kyiv: Thomas Aquinas Inst. Of religious sciences, 2011, 423 p. [= Тома, 2011]
- Thomas Aquinas, st. *Summa theologiae*. [In Latin & Russian]. Moscow: S.A. Savin, Librokom, Signum Veritatis, 2006–2012. [= Фома, 2006]
- Tolstoy, L. Confession. [In Russian]. In: *Leo Tolstoy Works in 22 vols.: V. 16*. Moscow-Leningrad: Hood. lit., 1983, P. 106–165. [= Толстой, 1983]

Received 18.09.2014

---

### ***Elvira Chukhray***

#### **The Ultimate Purpose of Life and the Meaning in Life: History of Philosophy and Limits of Rational Reconstruction**

The article analyses whether it is correct to extrapolate the concept of “meaning in life” developed by Thaddeus Metz to the doctrines of ancient philosophers, including Thomas Aquinas. Is Metz’ concept of “purposes” that make “human life” meaningful analogous to Aquinas’ concept of “ultimate purpose of man”? Significant points of Metz’ conception of “meaning in life” in our article are described and compared with Aquinas’ conception of “ultimate purpose of man.” As it turns out, these conceptions are only superficially similar. In fact, they are profoundly different: (1) Aquinas is talking about the “purpose of man”, which implies objective teleology incompatible with Metz’ “naturalism”, and is not talking about “meaning in life” (and even “purpose of life”); (2) “ultimate purpose of man”, for Aquinas, is intended to provide salvation and eternal life for man, not to make life “significant” in this world.

Thus, Metz and Aquinas not only use different terminology, but also address different problems. They deal with different questions, not just give different answers to the same question (about the “meaning in life”). Metz’s extrapolation may be correct, when viewed as a kind of rational reconstruction. However, Metz does not make appropriate reservations and groundlessly unifies heterogeneous problems. The article shows that more historically oriented methodology avoids impropriety in the exercise of rational reconstruction of “meaning in life” in the field of ancient and medieval philosophies.

---

*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](mailto:chukhray.e@vntu.edu.ua)

---