

**Міністерство освіти та науки України
Національний університет «Острозька академія»
Навчально-науковий інститут соціально-гуманітарного менеджменту
Кафедра філософії та культурного менеджменту**

**Кваліфікаційна робота
на здобуття освітнього ступеня бакалавра
на тему «Людина у пошуках сенсу: між теїзмом, деїзмом та атеїзмом»**

**Виконав студент 4 курсу, групи Пфл-41
напрямку підготовки 033 Філософія
ОПП Практична філософія: консалтинг та коучинг
Примича Марка Роменовича**

Керівник:

ППП

Рецензент:

ППП

Острог, 2025

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1. СЕНС ЖИТТЯ В АТЕЇСТИЧНОМУ СВІТОГЛЯДІ.....	8
1 Абсурдність буття без трансцендентного виміру.....	8
1.2. Втрата моральних і екзистенційних основ.....	12
1.3. Реакція сучасної думки: нігілізм, втеча в ілюзії, пошук віри.....	16
Висновок до Розділу 1.....	17
РОЗДІЛ 2. ПРОБЛЕМА ОБ'ЄКТИВНОСТІ ЦІННОСТЕЙ У СВІТЛІ РЕЛЯТИВІЗМУ.....	18
2.1. Ідеологія як прихований замітник світогляду.....	18
2.2. Межі суб'єктивності: приклад смакових вподобань і морального досвіду.....	19
2.3. Раціональність, ідеологія та моральна критика.....	21
Висновок до Розділу 2.....	32
РОЗДІЛ 3. ПРАГМАТИЧНИЙ ПІДХІД ДО СЕНСУ ЖИТТЯ В АТЕЇЗМІ.....	33
3.1. Песимістичний атеїзм: відчай і марність.....	33
3.2. Оптимістичний атеїзм: краса скороминущості.....	34
3.3. Аргумент «насиченого моменту» і критика.....	36
3.4. Аргумент від бажання як відповідь на прагматичний атеїзм.....	38
Висновки до розділу 3.....	41
РОЗДІЛ 4. НЕМОЖЛИВІСТЬ ЖИТТЯ БЕЗ ОБ'ЄКТИВНОГО СЕНСУ, ЦІЛІ ТА ЦІННОСТІ.....	42
4.1. Людина як сенсотворча істота.....	42
4.2. Категорія сенсу без Бога.....	42
4.3. Проблема об'єктивних цінностей.....	43
4.4. Ціль життя у світогляді без Бога.....	45
Висновок до розділу 4.....	47
Висновок.....	48
«Списку використаних джерел та літератури».....	52
літератури».....	52

ВСТУП

Сучасна філософська думка стикається з глибокою кризою сенсу, що охоплює всі виміри людського життя — від метафізики до повсякденної етики.

Секуляризація, яка стала наріжним каменем модерності, не лише трансформувала суспільну свідомість, а й поставила під сумнів фундаментальні орієнтири, що визначали людину впродовж століть. Втрата Бога — як особистого, трансцендентного джерела істини, добра і цілі — призвела до глибокої світоглядної дезорієнтації. Саме тому проблема сенсу життя постає не як суто філософське чи релігійне питання, а як екзистенційна дилема, яка визначає долю цивілізації.

Актуальність теми полягає в необхідності дати оновлену відповідь на питання: чи може життя мати сенс, цінність і ціль у світі без Бога? Ця проблема стоїть у центрі численних філософських, культурологічних, богословських дискусій, оскільки вона зачіпає саме буття людини в його глибинному вимірі. Після досвіду XX століття — з його тоталітаризмами, війнами, Голокостом і ГУЛАГом — людство не може залишатися байдужим до питань, які ще донедавна здавалися виключно теоретичними. Втрата віри у Бога як носія абсолютного сенсу, трансцендентного джерела істини й цінностей, спричинила кризу, яку неможливо вирішити за допомогою лише гуманістичних чи матеріалістичних засобів.

Додатково, сучасні інтелектуальні контексти — від наукового натуралізму до постструктуралізму — лише ускладнюють ситуацію. З одного боку, емпіризм Девіда Юма та логічний позитивізм Альфреда Аєра намагалися звести цінності до суб'єктивних емоцій або психологічних станів, відмежовуючи їх від об'єктивної реальності. З іншого боку, релятивізм і деконструктивізм, що постали на тлі ідей Мішеля Фуко й Альтюссера, підривають саму можливість універсальної істини або морального знання. У цій ситуації особливе значення має розрізнення двох волі у св. Августина — "*liberum arbitrium*" (свобода

вибору) та "servum arbitrium" (рабство волі), що проливає світло на внутрішню драму людини, її екзистенційну боротьбу між автономією та благодаттю.

У цьому контексті доречно згадати також діалектику моралі та досвіду. Чи можемо ми розглядати певні цінності як об'єктивні, якщо вони мають безпосередній вплив на наше існування, або ж усі судження про добро і зло залишаються питанням індивідуального смаку? Приклад із вибором між ванільним та шоколадним морозивом, який використовується в сучасній моральній філософії, показує глибоку різницю між особистими преференціями та моральними переконаннями, які претендують на універсальність. Це знову ж таки повертає нас до Юма, який наголошував на неможливості вивести «повинно» з «є», і до Аєра, який стверджував, що моральні твердження є лише виразом емоцій.

На цьому тлі Августинова концепція двох волі дає глибоке розуміння природи людського вибору. Людина, яка зазнає внутрішнього роздвоєння між тим, що знає як добро, і тим, що обирає через зіпсовану волю, — це ключ до розуміння багатьох сучасних духовних криз. Його досвід показує, що питання сенсу життя — це насамперед питання боротьби серця, а не лише розуму. Додатково, позиція Паскаля про "парі" також підкреслює важливість практичного аспекту віри, яка не лише є відповіддю на абсурд, але й надією на те, що сенс таки існує. Саме тому розуміння сенсу як потреби, а не як розкоші, виводить це дослідження за межі теоретичної цікавості у площину життєвої необхідності.

Аналіз наукової розробленості теми демонструє, що ключові філософи XX століття — Альбер Камю, Жан-Поль Сартр, Мішель Фуко, Річард Докінз — кожен по-своєму торкалися проблеми сенсу в безбожному світі. Їхній підхід — від «стійкості перед абсурдом» (Камю) до постструктуралістської деконструкції (Фуко) — не задовольняє фундаментального запиту людської душі на цілісність, істину й надію. З іншого боку, християнська філософська традиція — у творах Блеза Паскаля, св. Августина — зберігає цілісну відповідь, яка не відмовляється від розуму, але його перевершує. Особливо глибокий внесок робить св.

Августин, який через концепцію двох волі показує драму людини між рабством гріха і свободою в благодаті.

Метою цього дослідження є аналіз антропологічної та екзистенційної кризи модерної доби через призму втрати Бога та сенсу, і пошук відповіді у християнському світогляді.

Для досягнення мети необхідно вирішити такі завдання:

- проаналізувати історичні передумови втрати сенсу в секулярному світі;
- розглянути філософські наслідки атеїстичного світогляду (Юм, Аєр, Сартр, Камю);
- вивчити християнську відповідь на втрату сенсу в Бозі, в Ісусі Христі та благодаті;
- осмислити вплив релятивізму на моральну та інтелектуальну орієнтацію людини;
- критично проаналізувати ідеї релятивізму Фуко, Альтюссера та постмодерну;
- показати значущість концепції об'єктивних цінностей і метафізичних основ моралі.

Об'єктом дослідження є філософсько-богословська проблема сенсу людського існування у світлі втрати віри в Бога.

Предметом дослідження є концепція сенсу, цінності і мети життя в умовах секуляризму і християнської традиції.

Методологічною базою роботи є герменевтичний підхід, компаративний аналіз, феноменологія, а також історико-філософський метод. Особливу увагу приділено методу "доведення від абсурду", що використовується як інструмент екзистенційної аргументації. Аналіз екзистенційного аргументу щодо

неможливості жити послідовно в межах атеїстичного світогляду також використовується як евристичний інструмент.

Наукова новизна роботи полягає в поєднанні класичних філософських і богословських джерел із сучасною критикою секуляризму; а також у спробі заново осмислити антропологію Августина в контексті кризи модерну.

Практичне значення полягає у можливості застосування висновків дослідження в сфері християнського апологетичного дискурсу, викладанні філософії, етики та теології.

Результати дослідження апробовані у межах наукових семінарів та студентських конференцій.

РОЗДІЛ 1. СЕНС ЖИТТЯ В АТЕЇСТИЧНОМУ СВІТОГЛЯДІ

1 Абсурдність буття без трансцендентного виміру

"Тоді я глянув на всі діла, що руки мої вчинили, і на той труд, що ним я трудився; і ось: геть усе — марнота й гонитва за вітром, і ніякої з того користі під сонцем" (Екклезіяст 2:11).

У логіці існує те, що ми називаємо доведенням від протилежного (або доведенням від абсурду): ви можете довести істинність певного твердження, показавши, що його заперечення веде до суперечностей або абсурду.

Протягом 70 років у Радянському Союзі люди намагалися втілити марксистський атеїзм. Він не спрацював. І багато хто зробив висновок: можливо, істинним є те, що є його повною протилежністю.

Основна складність у тому, щоб змусити людину замислитися про Бога, полягає в тому, що вона настільки звикла до Його ідеї, що сприймає її як щось належне. Люди рідко ставлять собі запитання: а які були б наслідки, якби Бога не існувало?

І, як наслідок, багато хто вважає, що існування Бога не має значення. Їм байдуже, чи Він є, чи Його немає. Саме тому перед тим як доводити існування Бога, важливо показати, чому це питання має значення і які наслідки може мати Його відсутність у нашому житті.

Таким чином, питання про існування Бога стає не просто ще одним філософським аргументом, а проблемою, яка вкорінена в самому центрі сенсу людського життя. Воно стосується глибин нашої душі.

Доведення від абсурду дуже доречно, особливо коли ми говоримо про скептицизм щодо сенсу життя та цілі людського існування. Багато філософів, зокрема Жан-Поль Сартр та Альбер Камю, стверджували: якщо Бога немає — життя абсурдне.

Хоча вони не використовували цю абсурдність як довід на користь існування Бога, їхні роздуми все ж таки виявляють страшні наслідки атеїстичного світогляду.

Отже, навіть якщо абсурдність життя без Бога прямо не доводить Його існування, вона показує, наскільки важливим є це питання — одне з найважливіших, які може поставити собі сучасна людина.

Ті, хто пережив сталінський ГУЛАГ, газові камери нацистів, дві світові війни, або хоча б читав свідчення очевидців, не можуть вважати питання про існування Бога непотрібним чи другорядним.

Важливо зазначити: коли я в цьому контексті говорю про Бога, я маю на увазі всемогутнього, неймовірно благого Творця світу, який пропонує нам вічне життя. Якщо такого Бога не існує, тоді життя справді абсурдне. А це означає, що без Бога життя не має ні цілі, ні цінності, ні сенсу.

Але перед цим розберімося з деякими поняттями.

Почнемо з об'єктивного і суб'єктивного.

Щось є об'єктивним, якщо воно реальне або істинне, незалежно від чиєїсь думки і не є чимось, що прийнято за істину лише з прагматичних міркувань. Наприклад: вода — це H_2O , або $2+2=4$ — це приклади об'єктивної істини.

Щось є суб'єктивним, якщо воно виражає чиясь особисту думку. Наприклад: “Ванільне морозиво смачніше за шоколадне” — це приклад суб'єктивного судження.

Інакше кажучи: об'єктивне — це як об'єкт, що існує незалежно від нас; суб'єктивне — як суб'єкт, від думки якого щось залежить.

Тепер звернімося до понять сенсу, цінності та цілі. Вони взаємопов'язані, але не є тотожними.

Сенс — це значення, або відповідь на питання, чому щось важливе.

Цінність — це питання добра і зла, правильного і неправильного.

Ціль — це напрямок, мета або причина чогось.

Відповідно, твердження, яке я буду захищати, звучить так:

Без Бога сенс, цінність і ціль — не більше ніж людська ілюзія.

Це — вигадка нашого розуму, продукт соціобіологічної еволюції та випадковості. Якщо атеїзм істинний, тоді життя — безсенсове, безцінніше і не має жодної кінцевої мети.

Попри те, що наші суб'єктивні думки можуть стверджувати протилежне.

Важливо підкреслити:

Моє твердження не означає, що атеїсти сприймають життя як безглузде, що в них немає особистих цінностей чи життєвої мети, або що вони живуть аморально. Навпаки — це неможливо, бо без певного сенсу, цінностей і цілей життя стало б нестерпним, а дія — неможливою.

Моя теза — зовсім інша:

Якщо атеїзм істинний, то всі ці переконання — лише суб'єктивні ілюзії.

Це — видимість сенсу, цінності й мети, але об'єктивно їх не існує.

Бо якщо Бога немає — наше життя безсеновне, безцінне, і не має жодної остаточної цілі.

Попри те, що ми з відчаєм тримаємося за ілюзію протилежного.

І ще раз наголошую: усе, про що я пишу, стосується не суб'єктивного сприйняття, а об'єктивної реальності.

Якщо Бога не існує, то людина і Всесвіт приречені на неминучу смерть.

Людина, як і всі біологічні організми, повинна померти. Без надії на безсмертя життя веде лише до могили. Життя людини — не що інше, як спалах у безкінечній темряві: воно з'являється, гасне — і назавжди зникає.

Відповідно, кожен мусить зіткнутися з тим, що богослов Пауль Тілліх [1, с. 47] називав загрозою небуття. Бо попри те, що я знаю, що зараз існую, що я живий, — я також знаю, що колись мене не буде, я помру. Ця думка приголомшує і жахає: особа, яка усвідомлює себе особистістю, одного дня просто перестане існувати. Її більше не буде.

Очевидний факт полягає ось у чому: кожна людина рано чи пізно розуміє, що її унікальна особистість зникне. І якщо замислитися — ця думка справді приголомшує.

Ми звикли думати, що ми — "тут і зараз", але, як підмітив французький екзистенціаліст Жан-Поль Сартр:

"Не має значення, чи тобі залишилося декілька годин, чи декілька років, якщо ти залишився без вічності."

І Всесвіт теж чекає смерть.

Вчені говорять, що він розширюється: все в ньому віддаляється одне від одного. У цьому процесі він стає дедалі холоднішим.

З часом усі зірки згаснуть, матерія стиснеться в мертві зірки та чорні діри.

Погасне всяке світло. Не залишиться тепла. Не буде більше життя — лише тіла

мертвих зірок і галактик, які вічно дрейфуватимуть у нескінченну темряву й холод космосу. Це й будуть руїни Всесвіту після його кінця.

І важливо зрозуміти ще одне:

Коли ми говоримо про смерть, то мова не лише про смерть особистості. Все людство, разом із усіма його досягненнями та надбаннями, також приречене на загибель, бо й сам Всесвіт колись помре.

Ми подібні до в'язня, який чекає страти, яка ось-ось настане. Немає надії. Немає виходу.

До якого ж висновку ми приходимо?

Життя саме по собі — безсенсове. Воно не має кінцевої цінності, цілі або сенсу.

1.2. Втрата моральних і екзистенційних основ

Розглянемо кожен з цих категорій докладніше.

Почнемо з категорії сенсу. Якщо кожна окрема людина перестає існувати після смерті, то який кінцевий і остаточний сенс може мати її життя? Яке має значення — існувала вона чи ні? Звичайно, її життя могло бути важливим у контексті певних подій, але в чому значення самих цих подій, якщо об'єктивно вони позбавлені сенсу? Яке тоді має значення вплив на будь-яку з них, якщо в кінцевому підсумку це не змінює нічого?

Людство має таке ж значення, як рій комах або стадо свиней, оскільки їхній кінець — однаковий. Той самий сліпий космічний процес, який випадково породив їхнє коротке існування, знову ж таки знищить їх. Вклад ученого в розвиток знань, зусилля лікаря для полегшення болю і страждань, праця дипломатів заради миру між націями, героїчна самопожертва — все це врешті-решт зникає в ніщо.

У цьому й полягає жах сучасної людини: все закінчується нічим. Без Бога людина — це ніщо. Але важливо також розуміти, що недостатньо лише

безсмертя, щоб надати людському життю сенс. Навіть якби людина й Всесвіт існували вічно, але без Бога — їхнє існування усе одно було б безсенсовим.

Людина все одно запитувала б: «Навіщо все це?» Для того щоб знайти відповідь, їй потрібні і Бог, і безсмертя. Але якщо Бога не існує — у людини немає ані Бога, ані безсмертя.

Отже, якщо Бога немає, то життя саме по собі стає позбавленим сенсу. І людина, і Всесвіт — позбавлені будь-якого значення.

Друга категорія — а саме, цінності.

Якщо людина перестає існувати після смерті, то немає жодної різниці, чи жила вона як Сталін, чи як святий. Оскільки кінцевий підсумок людського життя ніяк не пов'язаний із тим, як ця людина поводи́ла себе за життя, кожен тоді може жити, як йому заманеться.

Палачі в радянських тюрмах чудово це розуміли. Пастор Річард Вумбранд, який зазнав тортур за свою віру, пише [3]:

"Важко повірити, яким жорстоким може бути атеїзм. Коли людина не вірить у винагороду за добро і покарання за зло — немає причин бути людяним. Ніщо не заважає заглибитися в безодню зла, яке живе в кожній людині. Палачі-комуністи часто говорили: «Немає Бога, немає життя після смерті, немає відплати за зло. Ми можемо робити все, що хочемо». Від одного слідчого я навіть почув: «Дякую Богові, в якого я не вірю, бо дожив до часу, коли можу вилити назовні все зло з мого серця». І він вилив це зло у вигляді неймовірної жорстокості й тортур."

Якщо зі смертю все закінчується, то не має значення, як ти живеш. І що сказати людині, яка вважає, що може жити, як їй заманеться? Що сказати, якщо вона керується лише егоїзмом?

Можна було б сказати, що моральний спосіб життя корисний для виживання виду: «Ти допоможеш мені, а я — тобі». Але практичний досвід показує, що

моральні вимоги часто суперечать нашим інтересам. Більше того, якщо в людини є абсолютна влада, як у Сталіна, Гітлера чи Мао Дзедуна, — вона може приглушити голос совісті і жити, як їй хочеться.

Історик Стюарт Істон добре демонструє цю думку [3]:

"Немає жодних об'єктивних причин бути моральною людиною, якщо тільки моральність не «приносить дивідендів» у соціальному житті або не викликає «приємних» відчуттів. У людини немає об'єктивних причин чинити так чи інакше, крім хіба що тих випадків, коли це робить приємно їй самій."

Але проблема ще глибша. Навіть якщо припустити існування безсмертя, то без Бога не може бути об'єктивних стандартів добра і зла. Усе, що залишається, — це голий, безоцінковий факт існування. Моральні цінності стають або продуктом соціально-біологічної еволюції, або вираженням особистих уподобань.

У кінцевому підсумку, що особливого в людських істотах? Що їх виокремлює з-поміж інших? Людина — всього лише випадковий побічний продукт природи, що відносно недавно еволюціонував на маленькій плямі бруду, загублений у величезному, ворожому й бездушному всесвіті, якому судилося зникнути — як індивідуально, так і в цілому.

Оцінка Річардом Докінзом людської цінності може пригнічувати. Але чому, якщо атеїзм істинний, він помиляється, коли пише:

«Всесвіт, який ми спостерігаємо, має якраз такі властивості, які нам потрібно було б очікувати, якщо в його основі немає ні задуму, ні цілі, ні зла, ні добра — нічого, окрім сліпої, безжальної байдужості» [4, с. 131–132]

«Ми — машини для розповсюдження ДНК... Це єдина причина існування всякого живого об'єкта» [5, с. 2]

У світі без Бога хто може стверджувати, які цінності правильні, а які — хибні? У світі без Бога не може бути об'єктивного добра чи зла. У такому світі існують

лише наші культурні й відносні судження. Відповідно, неможливо засуджувати війну, дискримінацію, геноцид. І, відповідно, не можна славити красу, братерство, добро, любов. Вбити когось і любити когось в аморальному світі — рівноцінне. У світі без Бога є тільки голий, безоцінковий факт існування, і немає нікого, хто б міг щось заперечити або, навпаки, довести, що він правий.

Остання, третя категорія — а саме ціль.

Якщо в кінці нашого життєвого шляху, як писав святий Франциск, нас чекає сестра смерть, то в чому ціль життя? Все дарма? Немає причин жити?

А як щодо Всесвіту — чи є і вона безсенсовою? Якщо її доля — це холодна могила в порожнечі космосу, то відповідь — так, вона є безсенсовою. У Всесвіті немає ні цілі, ні мети.

А як щодо людства? Чи є якась ціль у людства, чи воно в одну мить зникне в обіймах безтурботного Всесвіту? Якщо Бога немає, то наше життя відповідно нічим не відрізняється від життя скотини. Як висловився автор старозавітної книги Еклезіаста:

"Я мовив про людей у моєму серці: Бог випробовує їх, щоб показати, що самі собі вони — скотина. Бо доля людей і доля тварин — одна в них доля: як помирають ці, так помирають і ті, і один дух у всіх них, людина нічим не ліпша від скотини, бо усе — марнота. Усе прямує до одного місця; все з пороку постало і все повертається у порох" (Еклезіаст 3:18–20).

У цій книжці, яка більше схожа на образ екзистенційної літератури, ніж на біблійну книгу, автор показує марність задоволення, багатства, освіти, визнання, слави і честі в житті, яке приречене на смерть. Висновок автора невтішний: "Марнота марнот. Все — марнота".

Якщо життя закінчується смертю, то у нас немає сенсу, щоб жити. Але більше того — якби життя не закінчувалося смертю, без Бога саме по собі це життя не мало б сенсу, бо людство і Всесвіт так би і залишилися випадковим і викинутим

в існування без всякого сенсу і без причини. Без Бога Всесвіт є результатом випадку і немає ніякої причини для його існування. І якщо говорити про людину, то це — помилка природи, сліпий продукт матерії, часу і випадку. Якщо Бога не існує, то людина — лише викидень природи, вкинутий у Всесвіт без цілі і сенсу.

Відповідно, це відкидає будь-які роздуми про безсмертя, бо без Бога сенс і ціль не з'явиться. Відповідно, життя абсолютно безсенсове.

Радикальність цієї теми є значущою, бо якщо Бог існує — у людства є надія. Якщо ж Бога не існує — людству залишається тільки відчай. Якщо Бог мертвий, то, на жаль, людина теж мертва.

1.3. Реакція сучасної думки: нігілізм, втеча в ілюзії, пошук віри

На жаль, маса людей не усвідомлюють цього факту. Вони продовжують жити так, наче б нічого не сталося. Тут доречно згадати історію про божевільного, якого описав Фрідріх Ніцше [6,123-124]:

"Хіба ви не чули про того божевільного, який запалив ліхтар у сонячний день, опівдні, вийшов на ринок і знай горланив: «Я шукаю Бога! Я шукаю Бога!». Оскільки там було багато таких, що не вірили у Бога, навколо чоловіка розлігся регіт. «А він що, загубився?» — жартував один. «Він заблукав, як дитина?» — підхопив інший. «Чи мо' ховається? Він боїться нас? Він вийшов у море? Емігрував?» — так вигукували вони і сміялися. Божевільний вбіг у юрму, пропікаючи збитошників очима. «Де Бог? — заволав він. — Я скажу вам! Ми вбили його, ви і я! Ми всі його вбивці! Але як ми це зробили? Як ми випили море? Хто дав нам губку, щоб витерти весь горизонт? Що ми вчинили, коли відірвали цю землю від її сонця? Куди вона рухається тепер? Куди рухаємося ми? Геть від усіх сонць? Чи ми не падаємо невпинно? А назад, убік, уперед, навсбіч? Чи все ще є верх і низ? Чи не блукаємо ми у нескінченному небутті? Чи не дихає на нас порожнеча? Хіба не стало холодніше? Чи не настає дедалі глибша ніч? Чи не треба запалювати ліхтарі вже зранку? Чи ж не долинає до нас

гримотіння могильників, що ховають Бога? Чи ж не долинає до нас запах божественного тління? Боги теж зазнають тління! Бог мертвий! Бог мертвий! І ми його вбили! Де знайдемо розраду ми, вбивці серед усіх вбивць?..."

Тут божевільний замовчав і знову подивився на своїх слухачів: вони теж мовчали і здивовано дивилися на нього. Нарешті він кинув ліхтар на землю так, що той розбився на скалки, і пішов геть. «Я прийшов зарано, — сказав він. — Час іще не настав. Ця грандіозна подія ще у дорозі, вона ще насувається, вона ще не досягла людських вух".

Люди ще не усвідомили наслідків від того, що вони зробили, вбивши Бога. Але Ніцше передбачив, що з часом люди усвідомлять логічний висновок свого атеїзму, і це усвідомлення приведе до епохи нігілізму — знищення всього сенсу і всіх цінностей життя. Більшість людей досі не усвідомлюють наслідків атеїзму — і як той натовп, вони йдуть по своїм справам.

Але куди ми? Усвідомлюємо висновки атеїзму? Чи його питання з усією важкістю давить на нас? Як ми, вбивці, будемо себе втішати

Практична неможливість атеїзму

Майже єдине рішення, яке може запропонувати атеїст, — це те, що ми маємо зустріти безсенсовність життя і жити з відвагою та хоробрістю. Бертран Рассел, найвідоміший атеїст свого часу, якось сказав, що ми повинні будувати своє життя на «твердому фундаменті постійного відчаю». Тільки усвідомивши, що світ — дійсно жахливе місце, ми можемо примиритися з життям. Камю говорив, що ми повинні чесно визнати абсурдність життя і все одно жити з любов'ю до ближнього.

Фундаментальна проблема цієї позиції полягає в тому, що неможливо жити логічно послідовно і радісно з подібним світоглядом: якщо людина живе послідовно — вона не буде щасливою, якщо ж вона живе щасливо — то лише тому, що не є послідовною у своїх переконаннях.

Висновок до Розділу 1

Перший розділ демонструє глибинну внутрішню суперечність атеїстичного світогляду: заперечуючи Бога, він позбавляє життя об'єктивного сенсу, цілі та цінностей, але водночас людина не здатна жити відповідно до цих висновків. Усі три ключові виміри — сенс, цінність і ціль — виявляються або суб'єктивною ілюзією, або логічно порожніми, якщо не підкріплені трансцендентним джерелом. Навіть ті, хто проголошує відсутність сенсу, на практиці живуть так, ніби він існує. Цей парадокс веде або до самообману, або до нігілізму — а отже, зумовлює екзистенційний виклик, на який не здатен відповісти атеїзм сам по собі. Питання не в тому, чи потрібна людині віра — питання в тому, чи можливе повноцінне життя без неї. Перший розділ засвідчує: така можливість є ілюзією.

РОЗДІЛ 2. ПРОБЛЕМА ОБ'ЄКТИВНОСТІ ЦІННОСТЕЙ У СВІТЛІ РЕЛЯТИВІЗМУ

2.1. Ідеологія як прихований заміник світогляду

Гіллارد Патнем висловив думку, що будь-яка нова ідея, яку критикують як ірраціональну, насправді має приховану мету — замінити один світогляд іншим. Це він показував на прикладі Маркса, Фройда та Ніцше: критикуючи певну систему як ірраціональну, яка нібито приховує під собою владу, вони фактично замінювали її на свою, "раціональнішу", разом із моральними висновками марксизмом, психоаналізом або волею до влади.

Уявімо, що є два персонажі: Джонсон і Сміт, і вони висловлюють свої вподобання щодо морозива. Джонсону подобається ванільне морозиво, а Сміту — ні (при цьому Сміту також не подобається шоколадне морозиво). Водночас Джонс не любить шоколадне, а Джонсонові не подобається шоколадне. Таким чином, коли Джонс їсть ванільне морозиво, він відчуває певну смакову якість,

яку можна позначити як $V + H$, а при вживанні шоколадного — як $SH + H$. Для Сміта ж ванільне морозиво викликає відчуття $V + H$, а шоколадне — $SH + P$.

Проте, як давно показав Кволер, ця модель є надто психологічно наївною. Смак ванільного морозива, який Джонс відчуває як приємний, для Сміта — це саме той смак, який він вважає неприємним. Точніше, назвемо ту якість ванільного морозива, яка є для Сміта — Vs . Vs означає “неприємний смак”. Можна припустити, що відчувати Vs із задоволенням навряд чи можливо, окрім випадків, коли цей смак інакше сприймається або спотворюється психікою. Психологічно (хоч і не метафізично) Vs є по суті неприємним. Сміт відчуває негативну оцінку (H) цього смаку саме тому, що ванільне морозиво має якість Vs . Натомість у Джонса відповідна якість Vd (позитивна якість смаку), через яку він відчуває задоволення (P).

На думку філософа Г. Е. Мура, для Джонса Vs і P є органічно пов’язаними як позитивна цінність, тоді як для Сміта Vs і H є органічною єдністю негативної цінності. Феноменологічно ці почуття не можна розділити в їхньому досвіді. Таким чином можна записати: “ $Vs + H$ ” для Сміта і “ $Vd + P$ ” для Джонса. Майже напевне, якби ванільне морозиво в роті Сміта нагадувало Vd , йому б воно сподобалося. Так само Джонс перестав би любити ванільне, якби відчував там Vs .

2.2. Межі суб’єктивності: приклад смакових вподобань і морального досвіду

Тоді виникає питання: чому ж ми вважаємо вибір на користь ванільного морозива перед шоколадним “суб’єктивним”? Чому він суб’єктивний навіть за умови, що не всі судження цінності є суб’єктивними, і ми не підтримуємо Бентама у тому, що всі цінності однакові? Якщо всі преференції вважати суб’єктивними, це питання б не виникало, але тоді постає інше: чому це судження не здається нам об’єктивним, якщо ми не є Смітом або Джонсом? Чому воно не має тієї об’єктивності, яку мають багато суджень цінності?

Проблема не лише в розбіжностях. Якщо ми визнаємо, що існують об'єктивні судження цінності, то можна вважати, що деякі суперечливі позиції є об'єктивно правильними. Наприклад, нацисти заперечували, що свавільне винищення євреїв було неправильним, але антинацисти не вважали свою позицію суб'єктивною. Ті, хто підтримує права гомосексуалів, і ті, хто проти, категорично не вважають свої позиції суб'єктивними. Історія часто дає людям способи обґрунтувати правоту своїх переконань. Отже, просте існування розбіжностей між особистими вподобаннями морозива не робить їх “об'єктивно” суб'єктивними.

Додатково, більшість людей не має яскраво виражених вподобань між ванільним і шоколадним морозивом. Навіть якби одна половина любила ванільне, а інша — ні, ми все одно розглядали б це як “справу смаку”, тобто суб'єктивне питання. Присутність “нейтральних” осіб тут не є ключовою.

На мою думку, головним є те, що біологічні чи психологічні преференції, які визначають вибір Сміта і Джонса, не пов'язані з важливими рисами їхнього розуму чи характеру. Уявімо, що існує дві категорії характерів: “добра” і “погана”, які різняться як з етичної точки зору, так і за іншими рисами. Припустимо, що “добрі” люди надають перевагу ванільному морозиву, а “погані” — шоколадному. Тоді можна було б вважати, що їхні смаки не рівнозначні, а вибір “добрих” — правильний, а “поганих” — неправильний або проблемний.

Це не означає, що всі преференції формують моральні оцінки або мають таку вагу. В деяких випадках вибір Сміта і Джонса взагалі не пов'язаний з важливими рисами характеру або моральними аспектами. Саме тому такі вподобання вважаються суб'єктивними — вони не відображають істин, важливих не лише для самої особи, а й для інших. Вподобання смаків — це не просто випадкове бажання, а пережитий досвід, який, на відміну від моральних переконань, не має сили морального імперативу.

Навіть якщо преференція Сміта до ванільного морозива є суб'єктивною, вона не перестає бути щирою і вагомою для нього. Сміт має найкращу з можливих підстав любити цей смак — він йому дійсно подобається, це його досвід. Цінності можуть бути суб'єктивними й одночасно значущими в контексті особистого досвіду, але така значущість не є об'єктивною, тобто спільною для всіх.

Отже, твердження “смак ванільного морозива — це добре” або “цей смак кращий за шоколадний” — це не універсальна істина, а особисте переживання. Це моя правда, але не загальна істина.

Автор далі критикує екзистенціалістсько-позитивістські моделі цінностей, які розглядають “факт” і “цінність” як абсолютно різні речі: факт нібито нейтральний, а цінність — довільна. Однак насправді смак — це не просто факт, а пережитий, значущий досвід. Його неможливо звести до простого хімічного процесу або нейтральної інформації. Саме тому моральні судження, хоч іноді й здаються “суб'єктивними”, насправді не є довільними.

У моделі екзистенціалістів розум лише забезпечує волю нейтральними фактами, а воля має довільно обирати цінності. Через відсутність раціональної основи такий вибір вважають “абсурдним” і нігілістичним, тож емоції та інстинкти набувають ролі остаточної основи моральних рішень.

Але описаний випадок із морозивом показує, що “факт” і “цінність” не розділяються — вони є єдиним явищем у психології. Знання про досвід смаку вже не є нейтральним і часто вимагає певної оцінки чи позиції. Тому спроби звести цінність до простого факту є надто спрощеними.

2.3. Раціональність, ідеологія та моральна критика

Фуко досліджує ранню нову добу (XVI–XVII століття), зосереджуючись на ідеології та культурі загалом. Він знаний своєю глибинною обізнаністю з історичними фактами, хоч деякі фахівці ставлять під сумнів достовірність його «фактичних» даних. Хоча деякі його праці дуже абстрактні (наприклад,

«Археологія знання»), інші мають конкретніший характер — зокрема, «Народження клініки» і «Народження в'язниці». «Народження клініки» вважають однією з найкращих книг Фуко, яка суттєво доповнює його більш загальні теоретичні розробки.

Фуко прагне показати, що «клініка» — медична інституція, включно з лікарнями — відображає зростання певної ідеології щодо хвороби та здоров'я. Водночас це явище тісно пов'язане із розвитком наукового знання й технологій. Ця ідеологія, за Фуко, пов'язана з глибшими ідеологічними зрушеннями, зокрема зі становленням індивідуалізму у XVII столітті. Він також припускає, що «клініка» не завжди була ефективним способом лікування більшості хворих, а наше довір'я до неї — це лише один із різновидів ідеологічного упередження, що можна назвати різновидом божевілля.

З цього випливає ширше твердження: ідеологічні переконання та пов'язані з ними оцінки не мають об'єктивної підстави. Ідеологія — це довільна справа, адже не існує об'єктивної точки зору у цих питаннях (за винятком, хіба що, самої «Археології знання» Фуко, яка претендує на об'єктивність).

Щоб краще зрозуміти позицію Фуко, розглянемо більш знайомий і менш спірний приклад. У середньовіччі вважали, що монархія — це природна і належна форма влади. Ця віра ґрунтувалася частково на тодішніх уявленнях, які сьогодні вважають хибними (наприклад, переконанні, що демократія призведе до хаосу і тиранії), а частково — на авторитеті Церкви. Погляд Церкви, хоч і опирався на політичні інтереси (адже вона була державною релігією), не усвідомлював цього, бо сама Церква вважала себе богонатхненною і богопризначеною інстанцією, що тлумачить волю Творця. Фуко натякає, що переконання минулого, а також сучасні ідеї не є раціональнішими за середньовічну віру в Божественне Право королів.

Зупинимось детальніше на вірі в Божественне Право. Якщо не вірити в особистого Бога, який вказує нам жити за певними суспільними формами, ця

віра одразу вважається ірраціональною — хоча й відповідає психологічним потребам людей. Навіть якщо вірити в Бога, але не визнавати особливого божественного авторитету Церкви, Божественне Право королів видається ірраціональною доктриною. Навіть католики розуміють, що підтримка монархії в середньовіччі базувалася не менше на політичних причинах, ніж на релігійних. Тож ця віра ніколи не мала міцної раціональної основи.

Як же з'явилася ця віра?

Звичайно, тут відіграли роль різні політичні й економічні чинники (і не обов'язково марксистські). Важливими були й психологічні потреби — зокрема, природна втіха, яку дає віра в Бога, безсмертя душі та загробне життя. Не варто також применшувати роль соціальної обумовленості чи задоволення власного еґо — усе це стало основою для виникнення й поширення таких вірувань.

Якщо ми сприймаємо цю віру як приклад ідеологічного мислення загалом, то саме названі фактори — політичні, психологічні та соціальні — постають як справжні рушії ідеології.

Багато французьких мислителів ХХ століття поділяють подібну інтерпретацію. Саме тому вони високо цінують Маркса, Фрейда і Ніцше, розглядаючи їх як «майстрів підозри». На їхню думку, релігійні та етичні ідеї — це не так висловлення вищого морального досвіду, як радше прояв глибших ірраціональних сил.

Для Маркса це — класові інтереси, для Фрейда — підсвідомі потяги, для Ніцше — воля до влади. Те, що традиційно сприймалося як духовне прозріння чи моральний обов'язок, у цьому контексті постає як складна суміш економічних мотивів, несвідомих імпульсів і еґоїстичних фантазій. Саме цей підхід і став основою сучасного релятивізму.

Однак важливо зазначити: релятивісти не вживають слово «ірраціональний» у тому сенсі, в якому я це зробив вище. Релятивізм принципово відкидає подібну категоричність.

Один мій приятель-релятивіст був щиро обурений, коли я назвав віру в Божественне Право королів ірраціональною. Він запитав, чи я справді не знаю про філософські аргументи на захист цієї доктрини. Йому здавалося, що моє пояснення є не більше ніж дешеве, зневажливе марксистське або фройдівське спрощення.

Я ж відповів, що поняття «раціонального» може мати кілька рівнів. У вузькому сенсі — це те, що можна логічно обґрунтувати в межах певної культури чи традиції. Але це ще не єдиний і, тим паче, не найвищий критерій раціональності.

Скажімо, євреї прийняли Мойсея як законодавця не через філософські докази, а тому, що його вчення відповідало їхнім релігійним і національним потребам. Те саме стосується історії: спочатку пророки переконували юдеїв уникати царської влади, але згодом самі почали помазувати царів.

Або ж — християнство стало державною релігією Римської імперії не тому, що було раціонально доведене, а з політичних і соціальних причин. Те, що імператорів почали помазувати, ще не свідчить про їхню божественність. А «раціональні» аргументи на захист Божественного Права будувалися саме на подібних догматах.

Отже, твердження, що ця віра була цілковито раціональною, лише спрощує і звужує зміст самого поняття раціональності.

Гегель, який розглядав зміну Розуму в історичному процесі, розрізняв два типи раціональності.

Перший — це раціональність, яка відповідає історичному розвиткові духу; другий — це обмежувальна, «завершена» раціональність, пов'язана з остаточним усвідомленням.

Сучасні релятивісти часто відкидають саме другий тип, схиляючись до культурного релятивізму, який не має чітких меж.

Однак навіть релятивізм не охоплює абсолютно все. І тут виникає запитання: як же французькі філософи окреслюють межі свого релятивізму?

Відповіді — різні. Наприклад, Альтюсер, відомий марксист, вважає, що всі ідеології мають ірраціональне походження. Втім, він наполягає, що ідеології робітничого класу в наш час є «справедливими», тоді як ідеології панівного класу — «несправедливими».

При цьому він відмовляється називати робітничу ідеологію істинною, віддаючи перевагу критерію справедливості, а не істини.

Це важливий момент: у просторі релятивізму істина більше не є остаточною метою — натомість на перший план виходить етика й історичний контекст. Саме тут розкривається одна з головних напруг сучасної філософії.

Щодо пізнавальних критеріїв — якостей, що еволюціонують і можуть бути орієнтирами в нашому мисленні, — тут також існує багато труднощів.

Рудольф Карнап і кардинал Джон Генрі Ньюмен — мислителі з різних епістемологічних таборів, — обидва були серйозними, відповідальними інтелектуалами. Проте навряд чи хтось із них зміг би переконати іншого, навіть якби вони жили в один час і зустрілися особисто.

Але сам факт, що немає універсального способу розв'язання всіх спірних питань, не означає, що ми не можемо розрізнити між гіршим і кращим у цих випадках.

Відсутність абсолютних критеріїв — це ще не заперечення самого пізнання.

Більшість із нас вважає, що Ньюменів католицизм мав відтінок одержимості, а ще більшість філософів вважає, що Карнап, хоч і був блискучим мислителем, вдавався до багатьох слабких аргументів. Те, що ми послуговуємося цими судженнями, свідчить, що ми маємо якусь регулятивну ідею справедливого, уважного, урівноваженого інтелекту, і вважаємо, що є реальні підстави говорити про те, як і чому конкретні мислителі "не дотягують" до того ідеалу.

Дехто скаже: "Ну й що з того? Коли справа доходить до розв'язання актуального питання, ми все одно лишаємося з тими самими невирішеностями, ніби й не було ніякого поняття, до котрого ми могли б апелювати!" Це слушно, коли мова заходить про раціональну прийнятність зовнішню відносно обговорюваних, але не слушно вважати, що нам так само велося б, коли б ми облишили ту ідею, що істинно існують такі речі, як безсторонність, послідовність і розважливість, хай навіть ми тільки наближаємося до них у нашому житті й практиці, та коли б дійшли висновку, що існують лише суб'єктивні переконання про ці речі й немає реальних підстав вважати котресь із цих "суб'єктивних" переконань за правильне.

Можливо, нам була б помічною аналогія, яку я іноді проводжу між філософською дискусією та дискусією політичною. Один із моїх колег — відомий прихильник того погляду, що всілякі урядові видатки на "добробут" морально недозволені. На його думку, навіть система державної школи морально хибна. Якщо скасувати державну школу і закон про обов'язкову середню освіту (що він вважає недозволеним урядовим зазіханням на індивідуальну свободу), то бідніші родини не зможуть посилати дітей до школи, і ті виростуть неписьменними; але це, на його думку, має розв'язувати приватне благодійництво. Якщо ж людей не вдасться підштовхнути до достатнього благодійництва, щоб уникнути масової неписьменності чи голоду, це дуже погано, але це не підстава для узаконення урядових втручань.

На мій погляд, його основоположні засновки (наприклад, абсолютність права власності) суперечать інтуїції й не підперті достатньою аргументацією. Він вважає, що я перебуваю в лабетах "патерналістської" філософії, яку він вважає нечутливою до індивідуальних прав. Це не просто розбіжність у політичних поглядах, а розбіжність у політичній філософії. Таких незгод багато, хоч рідко вони бувають такими кричущими, як наведений приклад.

Що ж відбувається в таких випадках? Коли незгоди розумні з обох боків, іноді все обмежується тим, що учасники диспуту діагностують і окреслюють

джерело розбіжності. Якщо незгода не надто фундаментальна, сторони можуть змінити свої погляди. Якщо ж порозуміння не досягається, тоді варто виокремити компроміси, прийнятні для кожної зі сторін.

На жаль, подібні інтелігентні дискусії між людьми різних світоглядів — рідкість, але тим приємніше, коли вони трапляються. Цікаве ставлення учасника подібної розмови. З одного боку, ми визнаємо й цінуємо інтелектуальні якості співрозмовника: відвертість, готовність розглядати аргументи, здатність приймати критику тощо. Але як бути з фундаментальними речами, щодо яких не вдається дійти згоди? Було б нечесно казати, ніби тут немає кращих чи гірших резонів і поглядів.

Я вважаю, що обов'язок спільноти ставитися до своїх членів зі співчуттям має перевагу над правами власності, а мій співрозмовник думає інакше. Кожен із нас вважає, що супротивникові бракує чутливості й сприйнятливості на цьому рівні. Щиро кажучи, у кожному з нас сидить дещо схоже на зневагу не до розуму чи особи іншого, а до певного комплексу емоцій і суджень співрозмовника.

Але чи не суперечить це чесності? Я кажу, що шаную розум Боба Нозіка, і справді його поважаю. Кажу, що поважаю його характер, і теж поважаю. Але якщо я відчуваю зневагу (або щось подібне) до комплексу його емоцій і суджень, чи не є це зневагою до нього самого?

Досліджувати це болісно, і зазвичай ми утримуємося від справедливого розгляду власних ставлень до тих, кого любимо, при цьому не погоджуючись із ними. Ніхто з дорослих не любить і не поважає все у всіх (найменше — самого себе). Немає протиріччя, коли відчуваєш фундаментальну симпатію і повагу до когось, і одночасно бачиш у ньому інтелектуальні чи моральні слабкості. Те саме з собою.

Хочу наголосити, що є величезна різниця між опонентом, який має фундаментальні інтелектуальні якості (відвертість, повагу до розуму,

самокритичність), і таким, хто їх не має; між тим, хто має солідний запас фактажу, і тим, хто його не має; між тим, хто обачливо розмірковує, і тим, хто віддає вихід почуттям і фанатизму.

Ця амбівалентність — шаноблива зневага — означає повагу до інтелектуальних якостей співрозмовника, але зневагу до його інтелектуальних чи емоційних слабкостей (у відповідності до власних уявлень). "Шаноблива зневага" може звучати непристойно, якщо її переплутати із зневажливою шанобливістю — це зовсім інше. Вона була б непристойною, якби була зневагою до особи, а не лише до одного комплексу почуттів і суджень.

Але це чесніша позиція, ніж хибний релятивізм, удавання, що не існує розумних підстав чи кращих чи гірших аргументів, коли ти реально бачиш, що один погляд розумний, а інший — ірраціональний.

Може бути корисним спуститися з абстрактного рівня і розглянути простий приклад: судження більшості простих людей, що мир кращий за війну.

Подібних суджень ніколи не обговорює Фуко, як і не описував Свіфт — вони сатирики, а не моралісти чи політологи. Але коли війна справді потрібна і є неминуchoю, нам треба розуміти: це не втрата почуття добра. Не всі "кращі" стани досяжні постійно. Відносно кожної суперечності слід шукати компроміси, що дозволять жити з розумом, честю і прагненням правди.

Те, що я говорив раніше, можливо, знайде прихильність у представника інтелігентного морального релятивіста. Адже релятивіст, за своєю суттю, не прагне руйнувати раціональність будь-яких суджень про цінність, а радше стоїть на позиції, близькій до ідеї Фуко — історія постає для нього як сукупність уривчастих, взаємозамінних "дискурсів" чи "ідеологій", що змінюють одна одну без наявності якоїсь раціональної, стабільної підстави.

Помірований релятивіст може визнати Джона Дьюї, який говорить про об'єктивну відносність деяких цінностей, тобто про раціональність, що залежить від конкретних обставин — природних і історичних — у яких

перебувають ті, хто ці цінності створює. Для такого релятивіста ключовим є те, що всі цінності є відносними, вони мають релятивний характер. Але та "об'єктивність", яку він заперечує, не є тією об'єктивністю, про яку говорить Дьюї — це просто об'єктивність будь-якого судження, яке ґрунтується на реальному екзистенційному контексті.

Скоріше, це та об'єктивність, яку вбачав би вчений-ідеаліст, як Платон, — фальшива об'єктивність, що претендує на абсолютність, на існування поза будь-якими обставинами і часом, застосовну універсально і безумовно.

Але коли ми відкидаємо такий поміркований релятивізм і дійсно впираємось у пошук Абсолютів, тоді починаємо стверджувати, що певні моральні судження — наприклад, що вбивство невинних і спричинення їм страждань є неправомірним — мають беззаперечну цінність. І я впевнений, що мені байдуже, чи буде це моральне правило актуальним для істоти з абсолютно чужою психікою і світосприйняттям.

Припустімо, на планеті Альфа Центавра існують розумні істоти, які не відчують болю і ставляться до індивідуальної смерті абсолютно байдуже — тоді для них наші поняття про "вбивство" і "страждання" можуть виглядати як шум, пусте галасування. Але сама природа цієї чужорідності означає, що вони не здатні по-справжньому усвідомити наші моральні питання. Якщо ж об'єктивність існує хоча б у межах людського розуміння, то вона є цілком реальною і об'єктивною для нас.

Однак те, що найбільше тривожить, — це те, що доктрина "об'єктивного релятивізму" за Дьюї не здатна адекватно відповісти на проблему випадку нацизму (незважаючи на те, що сам Дьюї, ймовірно, заперечував би це). Ми хочемо сказати: цілі нацистів були глибоко аморальними, і твердження, що "те, що істинне з погляду ваших інтересів, хибне з погляду нацистських", — це той вид морального релятивізму, який нам здається неприйнятним і небезпечним.

Об'єктивний релятивізм виглядає правдоподібним для багатьох моральних ситуацій, але він не підходить для тих, де права й обов'язки є очевидними і не підлягають сумніву, де вибір — це вибір між правдою і кривдою, добром і злом.

Насправді, існує сенс, у якому сучасне інструментальне розуміння раціональності саме по собі є формою "об'єктивного релятивізму". Його суть — в оманливо простій дихотомії: вибір цілей чи мет не є ані раціональним, ані ірраціональним (за умови дотримання мінімальних вимог послідовності), тоді як вибір засобів є раціональним настільки, наскільки вони ефективні.

Раціональність стосується не цілей, а способів їх досягнення, і нерозривно пов'язана з дієвістю — спроможністю засобів приносити бажані результати. Тож, наприклад, перевага Джонса на ванільне морозиво замість шоколадного не є ні раціональною, ні ірраціональною, а вибір конкретного способу дістатися до цього ванільного морозива в конкретній ситуації буде раціональним з огляду на його особисті вподобання.

Ця концепція походить з вислову Г'юма, що "розум є і має бути рабом пристрастей", і вона глибоко вплинула на Бентама та більшість сучасних соціальних наук. Ідея оптимуму Парето — спроба розробити критерій економічної ефективності, що враховує лише засоби, не втручаючись у ціннісні судження про цілі, — показує прагнення науки відокремити раціональність засобів від суб'єктивності цілей.

Однак ця концепція втрачає значну частку своєї привабливості, коли ми бачимо, наскільки спрощеною і навіть надмірно примітивною є психологічна теорія, на якій вона базується. У схемі Бентама цілі, мети і переваги розглядаються або як фіксовані, незмінні індивідуальні параметри — тобто навчання вважається процесом кращого оцінювання й вибору засобів для досягнення вже заданих цілей, але не процесом формування нових цілей; або ж як такі параметри, що змінюються лише під впливом зовнішніх, нераціональних чинників, які теоретик не бере до уваги.

Бернард Вільямс зауважує, що існує безліч способів, у яких індивідуальні цілі, а не лише засоби для їх досягнення, можуть підлягати раціональній критиці. Ці способи стають очевидними, якщо вийти за межі вузької "бентамівської" психології.

"Бентамівська концепція" допускає лише один випадок, коли можна переконати індивіда відмовитися від мети (або хоча б від її здійснення) через раціональну критику: якщо він недооцінює вартість досягнення мети відносно інших своїх цілей. Це відкриває двері для питання, що пов'язане як із уявою, так і з судженням розумом: яким буде реальний досвід досягнення тієї мети?

Багато людей працюють задля цілей, які в реальності не приносять їм очікуваної радості, або не настільки довго, як вони сподівалися. Навіть у межах бентамівської структури можна покращити розуміння раціонального вибору, враховуючи можливість помилкової оцінки екзистенційного досвіду різних цілей. Це відкриває сенс, у якому критиці підлягають не лише засоби, а й самі цілі щодо їхньої ірраціональності.

Крім того, люди часто не усвідомлюють цілей, які могли б собі поставити, якби глибше задумалися. Або навіть, якщо подумують (або хтось підкаже), їм може бракувати уяви, щоб уявити, чим насправді стане досягнення цих цілей, особливо якщо цілі розвиваються поступово — наприклад, через розвиток поетичного чуття.

Той, хто надає перевагу кнопці замість поезії, може просто не бути спроможним уявити, що означає мати розвинену чутливість до поетичних нюансів. Якщо ж уява є, то справжня раціональна критика — це не стільки логічна оцінка "адекватності" засобів до досягнення мети, скільки спроба змодельовати майбутній внутрішній досвід і поставити питання: чи дійсно ця мета здатна принести довготривале задоволення і радість.

Висновок до Розділу 2

Другий розділ розглядає напруження між суб'єктивною природою індивідуальних переконань і прагненням до об'єктивних моральних критеріїв. Релятивізм, що поширився завдяки філософії Фуко та його сучасників, демонструє, що багато моральних і світоглядних позицій є наслідком історичних, соціальних або психологічних обставин. Утім, на прикладі абсурдності нацистської ідеології, або раціональної оцінки життєвих цілей, стає очевидним, що не всі судження можна звести до культурної умовності чи особистої думки. Розум, хоч і не всесильний, усе ж виконує критичну функцію в розпізнаванні морально прийнятного. Отже, навіть у межах релятивізму існує потреба у стійких, критично обґрунтованих моральних орієнтирах.

РОЗДІЛ 3. ПРАГМАТИЧНИЙ ПІДХІД ДО СЕНСУ ЖИТТЯ В АТЕЇЗМІ

3.1 Песимістичний атеїзм: відчай і марність

"Боги заздять нам. Вони заздять нам, бо ми смертні, бо будь-яка мить може бути останньою. Все прекрасніше, бо ми приречені. Ти ніколи не будеш красивішою, ніж зараз. Ми ніколи більше тут не будемо." — це відома цитата Ахіллеса із фільму Троя.

Якщо у минулих розділах розглядалася ідея філософів давнини, закінчуючи апологетами, які стверджували, що в атеїзмі життя не має цінності, сенсу і цілі, і саме тому цей світогляд не надає фундаменту для життя, — але, звичайно, не всі погодяться з таким поглядом, — велика кількість праць було написано різними філософами.

У конкретній цій частині буде короткий огляд найбільш популярних і важливих аргументів про цього прагматичного погляду.

Цих філософів можна розділити на дві частини — оптимісти і песимісти.

Песимісти, оскільки вважають, що кінцем життя є смерть, то висновок — є відчай, де життя людини в цьому світі повне тілесних страждань.

Кожна секунда для них може бути останньою, але, щоб не бути великим жартом над ними, вони повинні мати сенс, і цей сенс мав би поєднувати короткість їхніх життів і можливість пережити страждання.

Деякі атеїсти, як, до прикладу, Артур Шопенгауер, притримувались саме такого погляду на життя.

Але, і що цікаво, деякі теїсти теж могли б використати подібну позицію для демонстрації безсенсовності життя без Бога.

У тому ж дусі пише відомий католицький філософ Пітер Кріфт [7]:

"Оскільки смерть існує, оскільки життя закінчується смертю, оскільки кінцевим фактом життя є смерть — життя або напрочуд значиміше, або вражаюче менш значуще, ніж ми зазвичай собі уявляємо.

Бо якщо смерть має сенс, то й життя вражаюче наповнене змістом, ніж ми зазвичай собі уявляємо;

а якщо смерть не має сенсу, то й життя, зрештою, не має сенсу.

У цьому останньому питанні компроміс неможливий: життя загалом, життя в довгостроковій перспективі — осмислене чи безглузде?

Життя не може бути осмисленим у короткостроковій перспективі і безглуздим у довгостроковій, тому що довгострокова перспектива і є сенсом короткостроковим."

Таким чином, аргумент песимістів полягає в тому, що без Бога життя втрачає будь-який глибокий сенс, і висновок цього — є відчай.

3.2 Оптимістичний атеїзм: краса скороминущості

Але протилежною позицією є оптимізм, і більшість атеїстів притримується саме цієї позиції.

Згідно з оптимізмом, смерть робить життя більш глибоким і усвідомленим.

Так, оптимістичний атеїст Саймон Блекберн [8] пише, що ми повинні шукати сенс життя в самому житті, в красі життєвих моментів — в посмішці дитини, в красивому танці, в досягненнях людини.

Так, все це тимчасово, але від цього життя не втрачає своєї цінності. Так, посмішка не буде тривати вічно, але вона і не повинна бути вічною.

Цю позицію дуже гарно висловив Ахіллес, цитату якого я використав на початку: "Все прекрасніше, бо ми кінцеві" — просто тому, що кожен момент є прекрасним і неповторним.

Інший відомий філософ-атеїст Річард Тейлор[9] писав: "Сенс життя знаходиться всередині нас. Він не десь ззовні, і по красі й довговічності він перевершує будь-який рай, про який люди коли-небудь мріяли або до якого коли йшли." Простіше кажучи, їхню позицію можна висловити так: щоб насолоджуватися красою, немає сенсу розширювати часову межу життя, щоб насолодитися цією красою.

Можна на прикладі це показати: якби хтось із людей слухав якусь симфонію, і хтось вдарив нас по плечу і, всередині виконання, сказав би: "Але ж це все не має ніякого сенсу, бо скоро все закінчиться", — то ця б людина заперечила цю точку зору.

Ну і що, чи дійсно кінець симфонії означав би, що вона не мала ніякого сенсу? У тому ж ключі говорить засновник "Суспільства скептиків" Майкл Шермер. Він називає це "помилкою Елві"[10]:

«У сцені спогадів з фільму 1977 року Енні Голл персонаж Вуді Аллена Елві Сінгер — пригнічений хлопчик, який не виконує домашнє завдання, бо, як він пояснює своєму лікарю: "Всесвіт розширюється... Що ж, Всесвіт — це все, і якщо він розширюється, то колись він розпадеться, і це буде кінець усього". Його роздратована мати дорікає юнакові: "Яке відношення до цього має Всесвіт?! Ви ж тут, у Брукліні. Бруклін не розширюється!"

Назвемо це "помилкою Елві": оцінка мети чогось на неправильному рівні аналізу.

Рівень, на якому ми повинні оцінювати свої дії, — це людська шкала часу, що складається з днів, тижнів, місяців і років — тривалість нашого життя — вісімдесят плюс-мінус десять, а не мільярди років космічного календаря.

Це помилка, яку допускають теологи, стверджуючи, що без джерела поза нашим світом, яке б гарантувало моральність і сенс, ніщо насправді не має значення.»

Тож хто ж із них правий? Схоже, у оптимістів теж є хороші аргументи на користь їхньої точки зору. Оптимісти можуть навіть погодитись з апостолом Павлом: "Якщо мертві не воскресають, то «питемемо і їстимемо, бо завтра помremo!»" І справді, будемо їсти і пити.

3.3 Аргумент «насиченого моменту» і критика

Що можна сказати на дані аргументи з боку оптимістів? Як не дивно, можна було б навіть погодитись з деякими думками. З одного боку, ідея, що смерть робить життя більш сенсовим і навіть його максимізує, є дуже привабливою.

Але в чому проблема? Оскільки кожен наш подих, кожен наш день наближає нас до смерті, найбільш розумним буде займатися тим, що дає більше сенсу, що є більш важливим. Наприклад, коли люди дізнаються, що мають смертельну хворобу і розуміють, що їм залишилось декілька місяців, то вони змінюють напрямок свого життя, починають займатися чимось більш важливим.

Але питання: як я можу бути впевненим, що займаюся по-справжньому тим, що є найбільш важливим перед обличчям смерті? Оскільки завжди можна вигадати те, що принесло б більше задоволення. І тут людина почне питати: чи та у неї робота? Чи тим він займається у вільний час? І так далі.

Але оскільки життя надто коротке, а справ, які наповнені сенсом, так багато, то усвідомлення цього приводить до ще більшого відчаю, бо я постійно буду незадоволеним, що не зробив більше. І навіть якщо я по-справжньому займаюсь чимось важливим, то як мені зрозуміти, що це є найвищий сенс, а не якась інша справа?

Таким чином можна прийти до висновку, що атеїзм може привести до відчаю не від того, що атеїзм веде до відчаю, а від того, що життя стає надто сенсовим.

Але якщо повернутися до позиції песимізму, якщо поглянути на аргументи оптимістів, то вони приділяють увагу довжині існування, говорячи про те, що усмішка або люди не втрачають значення від їхньої короткотривалості.

Але аргумент в іншому. Бо кажуть: чим ми довше живемо, тим наше життя наповнене сенсом. Але це не так. Аргумент в іншому: без Бога і безсмертя душі у житті немає кінцевого сенсу, цінності і цілі, тобто об'єктивної цілі, цінності і сенсу. Тому з точки зору атеїзму вони безсенсові не через їх часові обмеження. Справа в тому, що вони, правду кажучи, взагалі безсенсові.

З іншого боку, всі наші дії, які ми приймаємо в цьому житті, позбавлені об'єктивного сенсу. Таким чином, з атеїстичної точки зору, немає ніякого значення, гарна була усмішка чи ні, бо кінець у всього один — небуття. Смерть Всесвіту зітре все, що ми колись робили. Тому наші рішення в кінцевому випадку не мають ніякого сенсу.

На цьому етапі атеїст міг би зберегти сенс симфонії чи усмішки, сказавши, що справа не в якомусь кінцевому значенні там десь, а просто тому, що це цінно естетично, це є красивим саме по собі.

Але знову ж, з точки зору атеїзму не існує об'єктивних цінностей — хоч моральних або етичних, про що говорили Ніцше, Рассел або Сартр. Таким чином, це не більше, ніж суб'єктивні вподобання, що ніяк не вирішують проблему значення. Зрозуміло, що суб'єктивно це може бути для нас красивим або цінним, але об'єктивно це не має ніякого значення.

Якщо ці висновки для якоїсь людини будуть невірними, то для неї буде логічним заперечення атеїстичного світогляду. У атеїстів залишається тільки один хід — це визнати, що в атеїзмі у людського життя в кінцевому випадку немає ніякої цілі, цінності або значення.

Але вони можуть сказати, що нам достатньо тільки відносних цілей, відносних цінностей і відносного сенсу, ми можемо жити із таким світоглядом, чому нам потрібно щось вічне?

І це приводить до другої частини абсурдності життя без Бога. Вже частково згадано про практичну неможливість атеїзму, пишучи, що неможливо жити одночасно щасливо і послідовно з таким світоглядом.

І таку практичну неможливість можна побачити вже на цьому моменті, оскільки атеїсти, говорячи про відносний сенс, насправді в глибині душі вірять, що їх рішення насправді мають сенс і ціль.

Тому вони можуть думати, що заперечують першу частину аргументу, але насправді це не правда. Ми не можемо жити так, наче б наше життя і життя тих, кого ми любимо, в кінцевому підсумку не має сенсу і цінності, що я або інший — не більше, ніж випадковість, що не існує добра і зла, і що існує тільки наше суб'єктивне відчуття, що неважливо, в якому напрямку ти ідеш.

Саме тому я стверджую, що атеїзм не є життєздатним світоглядом, що кожна людина на собі відчуває важкість великого зла і насилля, а життя деякого з них було закінчено, навіть не встигши початись.

Чи має сенс життя для них, для тих, яким не так пощастило? Атеїст, по суті, так і може сказати, що їм просто не пощастило.

Бертран Рассел якось сказав, що ніхто не може залишитись віруючим, залишившись біля ліжка помираючого від раку дитини. Але що Рассел може запропонувати взамін, яку втіху він може дати цій дитині? Вибач, так вийшло?

Атеїзм не може вирішити проблему цілі і сенсу. Якщо атеїзм істинний, то життя справді абсурдне, і це — справді жахливий висновок, з яким людина не може жити щасливо і послідовно.

3.4 Аргумент від бажання як відповідь на прагматичний атеїзм

У кінцевому випадку, у людини залишається тільки бажання знайти інший сенс, який міг би заповнити порожнечу її серця. Це нас приводить до аргументу від бажання Пітера Кріфта [11]:

Перше. Кожне природне, вроджене бажання має відповідність у тому чи іншому реальному об'єкті, що сприяє задоволенню цього бажання.

Друге. Але у нас є бажання, задовольнити які не здатне ніщо земне, тимчасове і тваринне.

Третє. Це означає, що повинно існувати щось неземне, позачасове і нетваринне, що могло б задовольнити це бажання.

Четверте. Це "щось" люди називають Богом або вічним життям у Бозі.

Перша передумова передбачає поділ бажань на дві категорії: вроджені та набуті — або, інакше кажучи, природні й штучні.

До природних бажань належать прагнення до їжі, води, сну, близькості з іншими, знань, краси та дружби. Водночас ми природно уникаємо голоду, невігластва, фізичного болю чи потворності. Проте, крім цих вроджених потягів, ми маємо і бажання іншого роду — ті, що сформовані ззовні: наприклад, володіти спортивною машиною, досягти політичного статусу чи пережити перемогу улюбленої спортивної команди.

Між цими видами бажань існує суттєва різниця. Зазвичай ми не переживаємо розчарування від нездійснення штучних бажань так гостро, як від незадоволення бажань природних. Людині, яка не отримала бажаний автомобіль, значно легше, ніж тій, що терпить від голоду або самотності.

Але ключова відмінність — у джерелі цих бажань. Природні виникають ізсередини, з нашої тілесної та психічної природи. Штучні ж з'являються ззовні — з впливу суспільства, реклами, культури, літератури або навіть групової ідентичності. Саме тому природні бажання є універсальними — кожна людина прагне до любові, здоров'я чи безпеки. А штучні — унікальні й варіативні: один хоче колекційні кросівки, інший — політичну владу, третій — лайки в соцмережах.

Це розрізнення веде до ще одного спостереження. Сам факт, що існують штучні бажання, не свідчить про існування реальних об'єктів, які могли б їх задовольнити. Сама наявність бажання не гарантує існування відповідного задоволення. Людина може хотіти бути супергероєм або безсмертним — але це бажання не свідчить про те, що відповідні об'єкти чи стани є реальними.

Натомість природні бажання — такі як потреба у воді, любові чи знаннях — завжди мають відповідники у світі. Вони вказують на щось, що дійсно існує й доступне хоча б потенційно. Ми не знаємо жодного прикладу природного

бажання, яке би не було хоча б у принципі здійсненним. Тобто, якщо в людині вкорінене якесь прагнення на глибокому рівні, воно майже напевно співвідноситься з реальною потребою — і реальним об'єктом.

Таким чином, цей поділ на природні й штучні бажання не лише пояснює їхню різну вагу в досвіді людини, а й відкриває цікаве питання: чи може саме існування глибоких, універсальних бажань свідчити про існування об'єктів, на які вони спрямовані? І якщо так, то чи існує ще щось — можливо, трансцендентне — що відповідає тим глибоким прагненням, які не зникають навіть тоді, коли всі матеріальні потреби задоволені?

Друга передумова вже просто вимагає від нас чесності своїх бажань. Чи людина справді щиро вважає, що спортивна команда і машина — це все, чого вона бажає? Оскільки навіть приклад світової літератури показує, що колись людина питає у себе: чи, прочитавши Шекспіра, це все, що вона може отримати? Клайв Люїс про це писав[12, с. 113]:

«Ніщо живе не народжується з такими бажаннями, які неможливо задовольнити.

Дитина відчуває голод — але на те й їжа, щоб наситити її.

Каченя хоче плавати — що ж, у його розпорядженні вода.

Люди відчувають потяг до протилежної статі — для цього існує полова близькість.

І якщо я знаходжу в собі таке бажання, яке ніщо у світі не здатне задовольнити, — це, найімовірніше, можна пояснити тим, що я був створений для іншого світу.»

Таким чином, практична неможливість атеїзму — як з точки зору оптимізму, так і з точки зору песимізму — і аргумент бажання приводить до висновку, що ми потребуємо існування Бога.

Висновки до розділу 3

Цей розділ показує, що атеїзм намагається запропонувати два шляхи тлумачення сенсу життя: песимістичний і оптимістичний. Перший визнає, що без Бога життя втрачає метафізичну основу і, отже, наражається на абсурд і відчай. Другий — оптимістичний — апелює до краси моменту, людського досвіду і внутрішнього сенсу, навіть попри усвідомлення кінцівки всього існуючого. Обидві позиції мають філософську глибину, однак водночас не здатні відповісти на запит про об'єктивний, універсальний сенс. У цьому контексті аргумент бажання, який апелює до природного прагнення людини до вічного, демонструє внутрішню незавершеність атеїстичного пояснення і натякає на необхідність джерела сенсу, яке виходить за межі природного світу. Таке джерело можливо знайти лише в ідеї Бога.

РОЗДІЛ 4. НЕМОЖЛИВІСТЬ ЖИТТЯ БЕЗ ОБ'ЄКТИВНОГО СЕНСУ, ЦІЛІ ТА ЦІННОСТІ

4.1. Людина як сенсотворча істота

У будь-якому випадку, оскільки людина є сенсотворчою істотою і майже кожна її дія починається з питання: «Для чого я це роблю?», — атеїсти, які кажуть, що

життя не має цілі, насправді просто підміняють той сенс, який їм не подобається, сенсом, що ближчий їхній душі. Навіть будучи атеїстом, людина здійснює "стрибок віри" у світ, у якому є сенс, цінності й мета — хоча, відповідно до своєї позиції, вона не має права на цей стрибок, бо не вірить у Бога. І це є формою лицемірства з боку сучасної людини.

Якщо повернутись до трьох ключових категорій — сенс, ціль, цінність — стає видно, що без Бога неможливо жити водночас радісно і послідовно.

4.2. Категорія сенсу без Бога

Спершу — категорія сенсу. Хоча раніше вже було сказано, що без Бога життя не має сенсу, деякі філософи вдають, що сенс усе ж є. Наприклад, Сартр стверджував, що людина може створити сенс власного життя і вільно обрати свій шлях [13, с 28]. Сам Сартр обрав марксизм. Але така позиція — до крайності непослідовна: абсурдно стверджувати, що життя об'єктивно безсенсовне, а потім казати, що людина сама може його "наповнити сенсом".

Якщо життя справді абсурдне, то людина не здатна навіть на той самий "стрибок віри". Сартр фактично просто замінив одну систему цінностей іншою, як і описував Патнем. Це самообман: всесвіт не отримає сенсу лише через наше бажання надати його.

Це легко показати на прикладі: якщо одна людина каже, що сенс життя — у тому-то, а інша — у зовсім іншому, то хто з них правий? Відповідь: ніхто. Бо у всесвіті без Бога немає об'єктивного сенсу — незалежно від того, що ми про нього думаємо.

Фактично Сартр каже: "Давайте вдавати, що сенс є". Але це лише форма втечі від правди. Бо якщо Бога немає, то життя об'єктивно — безсенсовне. Проте людина, будучи сенсотворчою істотою, не може жити повноцінно, якщо свідомо визнає, що її життя — абсурдне. Щоб бути щасливою, вона починає вдавати, що сенс є.

І це до крайнощів непослідовна позиція. Бо без Бога людина справді позбавлена об'єктивного значення.

4.3. Проблема об'єктивних цінностей

Тепер — проблема цінностей

Саме тут найвиразніше проявляється непослідовність багатьох позицій. У першу чергу, атеїстичні гуманісти виявляють суперечність у прагненні захищати традиційні цінності — братерства, любові, людської гідності.

Той самий Альбер Камю неодноразово піддавався справедливій критиці за намагання поєднати ідею абсурдності життя з етикою любові до людини та ідеєю братерства. Ці два підходи — логічно несумісні. Подібним чином і Бертран Рассел демонстрував непослідовність: будучи атеїстом, він водночас був щирим соціальним критиком — засуджував війни, виступав проти обмеження сексуальної свободи.

Рассел визнавав, що не міг жити так, ніби етичні цінності — це лише справа особистих вподобань. Він сам казав [14] :

«Я розумію, що мої переконання неймовірні. Я не знаю рішення».

У цьому й полягає проблема: якщо Бога не існує, то не існує й об'єктивного добра і зла. Проте людина не може жити у світі без цінностей. І тому вона здійснює "стрибок віри" — все одно визнає якусь цінність. А отже, цим самим вона визнає неадекватність світу без Бога.

Жах світу, позбавленого цінності, можна побачити в таких людських трагедіях, як Голодомор, Культурна революція в Китаї і, звичайно, Голокост. Віктора Франкла у своїй праці «Людина в пошуках справжнього сенсу», який ілюструє жорстокість середовища, в якому він перебував [15, с 37-38]:

«Я провів певний час у блоці для тифозних пацієнтів, які мали дуже високу температуру й часто марили, дехто перебував на межі смерті. Коли один із них помер, я без жодних емоцій спостерігав сцену, яка повторювалася знову і знову

після кожної смерті. Один за одним в'язні підходили до все ще теплого тіла. Один запав залишки брудної картоплі у мисці, інший вирішив, що дерев'яні черевики померлого були кращі за його власні, і перевзувався. Третій чоловік зробив те саме з курткою мерця. А інший тішився, заволодівши - лише уявіть собі! - пристойною мотузкою.»

Подібні приклади свідчать: людина може перетворити світ на справжнє пекло, якщо вона не визнає жодної об'єктивної моралі. Але якщо Бога не існує, то наш світ нічим не відрізняється від ГУЛАГу — немає ні добра, ні зла. Все дозволено. Проте жоден атеїст або агностик не може послідовно жити з такою точкою зору. Навіть Ніцше, який проголосив потребу жити «по той бік добра і зла», зрештою розірвав дружбу з Ріхардом Вагнером — через те, що той був антисемітом і палким німецьким націоналістом.

Подібно до нього, Сартр після Другої світової війни рішуче засудив антисемітизм, заявивши, що доктрина, яка веде до знищення інших, не може бути просто «особистою думкою» чи «справою смаку». У своєму важливому есе «Екзистенціалізм — це гуманізм» Сартр намагався уникнути суперечності між, з одного боку, запереченням наперед заданих цінностей, а з іншого — щирим бажанням утвердити гідність і цінність людської особи.

Але він, як і інші, не міг жити в запереченні етичних абсолютів.

Не можуть і так звані нові атеїсти — як-от Річард Докінз. Хоч він і каже, що у Всесвіті немає ні зла, ні добра, нічого, окрім «безжальної байдужості», на практиці він — яскравий мораліст. Докінз засуджує сексуальні домагання, дискримінацію меншин, виступає проти релігійного виховання дітей, особливо з боку католиків, критикує людські жертвоприношення у практиці інків, виступає за права дітей проти обмежень з боку спільнот типу амішів.

Фактично, він засуджує те, що йому не подобається. Більше того, він пропонує власні «десять заповідей» для морального життя — і при цьому не бачить у цьому суперечності зі своїм етичним суб'єктивізмом.

Адже сам Докінз казав:

«У Всесвіті немає добра й зла. Є лише безжальна байдужість».

Справді, важко знайти не лише атеїста, а й будь-якого скептика, який міг би послідовно жити відповідно до таких переконань. Всесвіт без цінностей — це неймовірно жахлива реальність.

4.4. Ціль життя у світогляді без Бога

Тепер остання проблема — ціль життя

Єдина можливість жити щасливо для більшості людей, які заперечують сенс життя, — це або вигадати якийсь сенс (що є самообманом, як я вже показав на прикладі Сартра), або не доводити свій світогляд до логічного кінця. Спокуса надати своїм маленьким планам чи проєктам об'єктивного значення — і тим самим знайти якусь ціль у житті — майже неможлива. Кожен з нас зіштовхується з цим.

Наприклад, відвертий атеїст і лауреат Нобелівської премії з фізики Стівен Вайнберг у кінці своєї книги «Перші три хвилини» пише [16, с 154-155]:

"Для людських істот майже неможлива віра в те, що ми маємо якісь особливі відносини зі всесвітом, і що людське життя є не просто більше чи менше безглузде завершення ланцюга випадковостей, ведучи початок від перших трьох хвилин і що наше існування було якимось чином передбачене з самого початку...

Дуже важко усвідомити, що все це — лише коротка частина приголомшливо ворожим всесвітом. Ще важче уявити, що цей сьогоднішній всесвіт розвивався з невимовно незнайомих початкових умов і що її чекає майбутнє згасання в безкрайньому холоді і нестерпній жарі.

Чим більш усвідомлено цей всесвіт уявляється, тим більше він здається безсеновим. Але якщо і немає вирішення в плодах нашого існування, є в крайньому випадку якесь втілення в самому дослідженні.

Чоловіки і жінки не схильні заколисувати себе казками про богів і гігантів чи замкнутися в думках в побутових справах. Вони будують телескопи, супутники і прискорювачі, безкінечно сидять за своїм столом, обдумуючи зібрані дані.

Спроба зрозуміти Всесвіт — одна з дуже небагатьох речей, які трохи підвищують людське життя над рівнем фарсу і надають їй рис високої трагедії."

У зворушливому описі Вайнбергом трагічності людства є дещо дивне, оскільки "трагедія" — це не нейтральний термін: він виражає оцінкове судження.

В даному випадку Вайнберг вважає, що життя, присвячене науковим відкриттям, дійсно потрібно розглядати як те, що має значення — і саме тому воно трагічне, бо це благородне діяння колись закінчиться.

Але чому, якщо атеїзм істинний, потяг до науки відрізняється на якомусь рівні від повного неробства? Оскільки у людства немає об'єктивної цілі, жодна наша діяльність не має об'єктивного значення — якими б важливими вони нам не здавались із суб'єктивної точки зору.

Вони не більш значущі, ніж праця на Титаніку — у тому сенсі, що для всіх пасажирів кінець був один.

Висновок до розділу 4

Четвертий розділ демонструє внутрішню суперечність спроб атеїстичного світогляду поєднати заперечення Бога з одночасним прийняттям сенсу, цілі й цінностей. Людина не просто бажає сенсу — вона не може жити без нього. Її внутрішній пошук цілісності, значущості та моралі стає джерелом конфлікту, коли зовнішній світогляд не пропонує підстав для їх існування. Це призводить або до відчаю (у песимістів), або до самообману (у оптимістів), або — до пошуку відповіді за межами атеїзму.

Бог, згідно з християнським світоглядом, є відповіддю, яка надає життя не тільки індивідуальному, але й загальному людському досвіду, вищу цінність, гідність та ціль. Без цього основоположного фундаменту людина приречена на

трагедію екзистенційного розриву між прагненням і реальністю. Саме в цьому полягає практична неможливість послідовного життя без Бога.

Висновок

Дилема сучасної людини

Людська трагедія, таким чином, дійсно жахлива. Це справді трагедія. Дилема сучасної людини полягає в тому, що для неї не захопливо, атеїстичного світогляду недостатньо для послідовного й щасливого життя. Людина не може жити щасливо і послідовно, вважаючи, що її життя не має сенсу, цінності й цілі.

Якщо всі ми будемо жити послідовно, відповідно до атеїстичного світогляду, то знайдемо себе дуже й дуже нещасними. Якщо ж ми і виглядаємо щасливо, то це — лише завдяки самообману й непослідовності з власним світоглядом.

Зіткнувшись із цією дилемою, людина починає шукати вихід.

Оскільки в межах релятивістського світогляду кожна людина вибирає собі власний набір цінностей і цілей самореалізації, вона стає радикально приватизованою. Іншими словами, людина створює свій світогляд і сенс життя самотійно, оскільки не існує об'єктивного сенсу чи цінностей.

Що ж робити в такому випадку, щоб уникнути реалізації сценарію «психіатричної лікарні», де кожен пацієнт прагне самореалізації незалежно від інтересів суспільства? Або іншої крайності — тоталітаризму, де існують лише суспільні інтереси, які придушують особисту самореалізацію?

У такій ситуації нам не залишається іншого виходу, як прийняти «брехню для порятунку». Вона дає змогу жити поза межами егоїстичних інтересів і забезпечує певний суспільний порядок. Ця брехня вводить нас в оману, але мотивує прагнути чогось більшого за «я», родину, націю чи расу. Вона говорить, що Всесвіт має цінність — але це вигадка, бо таке твердження передбачає існування універсальної істини. Це брехня, бо універсальної істини нібито не існує. Це брехня, бо каже: не живи заради себе — а це, мовляв, очевидно неправда.

Проте без цієї брехні сучасна людина не може жити. Це — страшний вирок: аби жити, вона мусить жити в ілюзії. Абсурдність життя — це питання набагато важливіше за просто філософські роздуми. Воно торкається самої суті нашої душі.

Святий Бенедикт Нурсійський, який виріс у римському суспільстві достатку, ще юним відчув порожнечу слави й насолоди, яку пропонувала йому культура. Залишивши все, він оселився в печері, прагнучи Бога — і став батьком західного монашества. Його «Бенедиктинське правило» стало основою для сотень монастирів у Європі, які зберігали культуру, освіту, медицину і господарство в часи варварських навал і хаосу. Монастирі стали осередками стабільності, молитви, науки і праці — своєрідними маяками духовного і культурного світла в темні століття.

Святий Франциск з Асізі, син багатого купця, мав усе: комфорт, молодість, популярність. Проте, переживши глибоку внутрішню кризу, він віддав усе жебракам і обрав добровільну бідність, знайшовши справжню свободу в служінні Христові. Його приклад надихнув Францисканський орден — спільноту, яка проповідувала мир, любов до створіння, простоту і служіння вбогим. Навіть сьогодні його постать залишається символом милосердя, екологічної відповідальності й братерства між народами.

Святий Ігнатій Лойола, колишній іспанський офіцер, спочатку прагнув лицарської слави. Та після важкого поранення він, прочитавши життя святих, зрозумів марність своєї мети. Його серце запалала нова, небесна амбіція — служіння Богу. Це привело до заснування Товариства Ісуса (єзуїтів) — ордену, який зробив неоціненний внесок у сферу освіти, науки та духовної формації. Єзуїти заснували сотні шкіл і університетів по всьому світу, виховуючи не лише богословів, а й філософів, астрономів, математиків, лікарів і діячів культури.

І нарешті — святий Августин, один із найгеніальніших умів античності. Він мав славу, успіх, задоволення, але відчував невимовну порожнечу. Його навернення стало одним із найвідоміших в історії: “Неспокійне моє серце, доки не спочине в Тобі”, — писав він у своїх «Сповіданнях». Августин залишив по собі глибоку філософсько-богословську спадщину, яка вплинула як на християнське, так і на світське мислення. Його праці формували уявлення про людину, свободу, історію та мораль упродовж багатьох століть.

Вони всі намагались знайти щастя в славі, свободі, знанні, але тільки коли їх “знайшов Бог”, вони справді знайшли себе. Їхній духовний поворот не лише дав їм глибокий внутрішній мир, а й приніс плоди для всього людства — культурні, освітні, моральні й духовні.

Отже, якщо Христос казав правду, у нас є підстава для надії — на те, щоб жити далі. Саме тому екзистенційний аргумент, аргумент від практичної неможливості жити без сенсу, цілі та цінності, яку може дати лише Бог, — дуже

серйозний. Адже Ісус довів свої слова. І — за Його словами — «по плодах їхніх пізнаєте їх».

Дійсно, плоди Христового вчення дали цьому світові більше, ніж ми могли б сподіватися: сенс. І для сучасної людини це — питання життя і смерті. Воно не має бути простою темою для «розмислів на вихідних».

Це справді серйозне питання: чи має життя сенс, щоби його проживати — чи воно не більше, ніж фарс, як казав Макбет у трагедії Шекспіра:

Комедіант, що пів години блазнює на сцені,

Забутий і освистаний.

Це повість, яку дурний писака розповів із пристрасстю та завзяттям,

Але без сенсу.”

Таким чином, біблійне християнство кидає виклик світогляду сучасної людини. Згідно з ним, Бог існує, і життя не закінчується смертю. Це дає дві необхідні умови для об'єктивних цінностей і цілеспрямованого життя — Бога і безсмертя. Завдяки цьому людина може жити щасливо і послідовно.

І саме тут християнство перемагає, де атеїзм зазнає поразки.

Проте я хочу підкреслити: це все не означає автоматично, що біблійне християнство є істинним. Скептик міг би відповісти, що це лише ще один варіант «брехні для спасіння». Однак ця робота мала на меті показати альтернативу: що якщо Бог є, то життя є наповненим і сенсовним.

Як сказав Блез Паскаль, у будь-якому випадку ми нічого не втрачаємо, але можемо здобути вічність.

Ціль цієї роботи — дати змогу замислитися над серйозними наслідками життя без Бога.

«Списку використаних джерел та літератури»

1. Paul Tillich
[https://ehyde.wordpress.com/2019/08/26/paul-tillich-on-the-3-forms-of-anxiety/?utm_source=chatgpt.com]
2. Richard Wurmbrand, Tortured for Christ
[https://www.goodreads.com/quotes/9887072-the-cruelty-of-atheism-is-hard-to-believe-when-a?utm_source=chatgpt.com]
3. Stuart C. Easton
[https://www.scribd.com/document/236803175/Can-We-Be-Good-Without-God-Objective-Moral-Views?utm_source=chatgpt.com]
4. Dawkins, R. River Out of Eden: A Darwinian View of Life. London: Basic Books, 1995.
5. Dawkins, R. The Selfish Gene. Oxford: Oxford University Press, 1976.

6. Весела наука / Фрідріх Ніцше; пер. з нім. В. Б. Чайковського;
худож.-оформлювач О. А. Гугалова-Мєшкова. — Харків: Фоліо, 2020. —
284 с. — (Зарубіж. авт. зібрання).
7. Kreeft, Peter. Back to Virtue: Traditional Moral Wisdom for Modern Moral
Confusion. San Francisco: Ignatius Press, 1986.
8. Blackburn, Simon. Being Good: A Short Introduction to Ethics. Oxford:
Oxford University Press, 2001.
9. Taylor, Richard. Good and Evil: A New Direction. New York: Macmillan,
1970.
10. Michael Shermer
[[https://michaelshermer.com/sciam-columns/science-reveals-our-deepest-purpo
se/](https://michaelshermer.com/sciam-columns/science-reveals-our-deepest-purpose/)]
11. Kreeft, Peter. Handbook of Christian Apologetics. Downers Grove, IL:
InterVarsity Press, 1994.
12. Lewis, C. S. Mere Christianity. London: Geoffrey Bles, 1952.
13. Sartre, Jean-Paul. Existentialism Is a Humanism. Paris: Nagel, 1946.
14. Russell, Bertrand. Power: A New Social Analysis (або My Philosophical
Development). London: Allen & Unwin, 1938
15. Frankl V. Man's Search For Meaning: The classic tribute to hope from the
Holocaust / Viktor Frankl. - London. Sydney. Auckland. Johannesburg: Rider,
2004.- 160 p
16. Weinberg, Steven. The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of
the Universe. 2nd ed. New York: Basic Books, 1993.

