



В.І.Гусєв

# ВСТУП ДО МЕТАФІЗИКИ

Навчальний посібник

ББК 87.21я73  
Г96

*Розповсюдження та тиражування  
без офіційного дозволу видавництва заборонено*

**Рецензенти:**

*В. С. Горський, д-р філос. наук, проф.  
Г. І. Волинка, д-р філос. наук, проф.*

*Рекомендовано Міністерством освіти і науки України  
(лист № 14/18.2—1954 від 25.10.2002 р.)*

Головна редакція літератури з гуманітарних наук

Головний редактор *С. В. Головка*

Редактор *О. О. Вербило*

**Гусев В. І.**

Г96 Вступ до метафізики: Навч. посібник. — К.: Либідь,  
2004. — 488 с.  
ISBN 966-06-0340-1.

У навчальному посібнику розглядаються фундаментальні для філософської науки проблеми співвідношення буття і небуття, мислення і буття, душі й тіла, духу і матеріальної природи, свободи і необхідності, а також проблеми, пов'язані з філософським пізнанням Бога як граничної підстави буття людини і світу.

Видання є навчальним посібником з філософії нового типу. Авторський виклад доповнюється спеціально дібраними текстами для читання, що дає змогу ознайомитися з різними підходами до розв'язання філософських проблем, а також створює необхідний ґрунт для формування самостійного філософського мислення.

Для студентів вищих навчальних закладів, викладачів, усіх, хто цікавиться філософією.

**ББК 87.21я73**

**ISBN 966-06-0340-1**

© В. І. Гусев, 2004

3. Чи можете ви погодитись з Фройдом, що це єдине джерело ідей?
4. Чому, за Фройдом, релігійні ідеї не можуть бути доведені або спростовані?

## Атеїстична критика віри в Бога

*Е. Нагель*

Перед тим, як звернутися до філософського дослідження більшості класичних аргументів теїзму, варто зазначити, що такі філософські підходи недостатньо передають ту пристрасть, з якою атеїсти часто здійснюють аналіз теїстичних поглядів. Адже історично атеїзм став і, справді, далі є формою соціального і політичного протесту, спрямованого як проти інституалізованої релігії, так і проти теїстичної доктрини. Атеїзм справді став моральним протестом проти зловживань світською владою, що нею безсумнівно користуються релігійні лідери й релігійні інституції.

Релігійні керівники протистоять виправленню кричущої несправедливості, що політично і соціально підтримується реакційними політиками. Релігійні інститути стали притулком обскурантизму і центрами поширення нетерпимості. Релігійні вчення зазвичай обмежують вільне дослідження, сприяють увіковіченню жорстокості зла і дискримінації, підтримують моральні доктрини, несприйнятливі до людських страждань.

Ці звинувачення не можуть у повному обсязі показати історичне значення релігії; але вони принаймні є важливою частиною цієї історії. Спростування теїзму, таким чином, видається багатьом як обов'язковий крок не тільки до звільнення людських душ від забобонів, але також до здійснення справедливого переустрою суспільства. Жодне пояснення суто філософських аспектів атеїстичної думки не буде адекватним, якщо воно не бере до уваги могутню силу соціальних мотивів, що є спонукою багатьох атеїстичних аргументів.

Але хоч як би там було, я маю намір обговорити далі три класичні докази існування Бога, докази, що становлять, принаймні частково, основу теїстичних теорій. Коли теїзм обстоюють лишень як догму й утверджують як зміст безпосереднього одкровення або висловлювання релігійного авторитету, віра в цю догму не підвладна раціональному доведенню. Але фактично на підтримку теїстичного віровчення доволі часто розвивають раціональні обґрунтування, і саме ці обґрунтування стали предметом гострої філософської критики.

Один із найдавніших інтелектуальних обґрунтувань теїзму є космологічний аргумент, відомий також як аргумент від першої причини. Якщо коротко, то цей аргумент полягає в такому. Кожна подія повинна мати якусь причину. Тож, подія **A** мусить мати як причину подію **B**, котра, своєю чергою, мусить мати причину **C**, і так далі. Але якщо цьому зворотному прогресові причин немає кінця, цей прог-

рес стає нескінченним; однак на думку тих, хто використовує цей аргумент, нескінченна низка актуальних подій є незбагненою й абсурдною. Отже, мусить існувати перша причина, і ця перша причина є Богом, з якого починаються всі зміни у світі.

Цей доказ походить з античних часів і надто ефективний, коли здійснюється в межах припущень аристотелівської фізики; він привернув до себе увагу найпроникливіших умів багатьох поколінь. Залишимо осторонь питання щодо підставності самого принципу, згідно з яким кожна подія мусить мати певну причину, бо, хоча це й важливе питання, його обговорення завело б нас надто далеко. Однак, якщо його прийнято, то, певна річ, було б безглуздо постулювати першу причину як спосіб уникнути пастки нескінченного ряду. Адже коли все мусить мати причину, чому Бог для свого існування не потребує причини? Стандартна відповідь тут така: Бог не потребує якоїсь причини, тому що Він — причина самого себе. Але якщо Бог може бути причиною самого себе, чому світ не може бути такою причиною? Чому шукаємо Бога, трансцендентного світові, аби дати цьому світові існування та ініціювати зміни в ньому? З іншого боку, положення щодо незбагненності й абсурдності нескінченного ряду причин буде визнане багатьма з тих, хто обізнаний із сучасним математичним аналізом безконечності. Отже, космологічний доказ не витримує серйозної перевірки.

Друге “виправдання” буття Бога зазвичай називають онтологічним аргументом. Він так само має тривалу історію, яка сягає ранньохристиянської доби, хоча найбільшого значення здобуває за часів Середньовіччя. Цей аргумент може бути сформульовано кількома способами, один з яких такий. Оскільки Бог вважається всемогутнім, Він є досконалим буттям. Досконале буття, за визначенням, таке, що його сутності, або природі, не бракує жодного атрибута, або властивості. Це таке буття, природа якого довершена в усіх відношеннях. Очевидно, що ідею досконалого буття ми маємо, адже щойно її визначили. Але коли це так, продовжимо доказ, Бог, що є досконалим буттям, мусить існувати. Чому мусить? Тому що Його існування впливає з його сутності. Адже якби Богові бракувало атрибута існування, він би не був досконалим. У результаті, позаяк ми маємо ідею Бога як досконалого буття, Бог мусить існувати.

Існує декілька способів підступитися до цього аргументу, але я розгляну лише один. Онтологічний доказ був спростований філософом 18 ст. Іммануїлом Кантом. Суть Кантової критики полягає в тому, що цей доказ помилково стверджує, начебто існування є одним з атрибутів, і хоча слово “існування” трапляється в реченні як граматичний предикат, проте коли ми кажемо, що річ існує, або має існувати, їй не приписується жодного атрибута. Скажімо, користуючись Кантовим прикладом, коли ми уявляємо \$100, ми думаємо про природу цієї суми, але природа \$100 залишається тією самою, незалежно, чи маємо \$100 у кишені, чи ні. Відповідно коли ми вважаємо, начебто природі \$100 додається якась властивість, коли кажемо, що банкнота в \$100 існує в чийсь кишені, то змішуємо граматику з логікою.

Щоб краще з'ясувати цей пункт, розглянемо інший приклад. Коли ми кажемо, що лев брунато-рудого кольору, ми приписуємо тварині певну властивість, так

само коли кажемо, що лев лютий або голодний. Але коли ми кажемо “лев існує”, то все, що ми стверджуємо, так це те, що дещо є левом, або має його природу; ми не визначаємо жодного атрибута, який би належав природі того, що є левом. Коротко кажучи, слово “існування” взагалі не означає якогось атрибута і, зокрема, такого, який би належав чийсь природі. Відповідно, з припущення, що ми маємо ідею досконалого буття, не випливає, що таке буття існує. Бо ідея досконалого буття не містить у собі атрибута існування, начебто властивого цій ідеї, тому що такого атрибута не існує. Онтологічний доказ, таким чином, має серйозні вади і не витримує критики.

Ці два докази, розглянуті так докладно, є суто діалектичними і являють собою спробу встановити існування Бога без апеляції до емпіричних даних. Наступний доказ, названий аргументом від задуму (*desing*), за своїм характером відмінний від перших, адже ґрунтується на тому, що має бути очевидним емпірично. Я хочу дослідити дві форми цього аргументу.

Один його варіант звертає увагу на особливий спосіб, у якій різні речі й процеси світу поєднуються одне з одним, і висновує на цій підставі, що взаємна відповідність речей може бути пояснена лише завдяки припущенню існування божественного архітектора, який спроектував світ і все у ньому. Наприклад, живі організми здатні зберігати себе в мінливому середовищі й роблять це завдяки тонкому механізмові їхньої адаптації до різного гатунку змін. Тож продовжимо доведення, у всьому живому світі існує складний механізм засобів і цілей, але існування цього механізму незбагненне, якщо тільки не припустити, що його задумано і встановлено Вищим Творцем. Якщо в якійсь пустелі ми знайдемо годинник, то не станемо вважати, що він виник випадково, і не будемо сумніватися, роблячи висновок, що якийсь розумне створіння задумало й зробило його. Але світ та всі його елементи демонструють механізми взаємної прилаштованості, що є значно складнішими і тонкішими, ніж ті, що властиві годиннику. Чи не мусимо ми звідси зробити висновок, що ці речі так само мають творця?

Висновок цього доказу базується на аналогії: годинник і світ подібні в тому, що мають припасовані одна до одної частини і взаємоузгодженість засобів і цілей; годинник має майстра-годинникаря, отже, і світ має свого майстра-творця. Але ж чи гарна ця аналогія? Ще раз відсунемо важливі питання, зокрема те, чи являє собою світ об'єднану систему на кшталт годинника. І зосередимось на питанні, на чому ґрунтується наша упевненість, що годинник не виник інакше, ніж завдяки діям розумних виробників. Відповідь ясна. Ми ніколи не стикалися з годинниками, які б не були зроблені згідно з чийсь наміром. Але ситуація цілком інакша у випадку з численними живими і неживими системами, що так знайомі нам. Навіть у випадку з живими організмами батьки не “створюють” своїх нащадків у тому сенсі, в якому годинникарь створює годинник. Наразі тут усе ясно, і логічний перехід від існування живих організмів до існування вищого творця не видається вже надійним.

Ба більше, доказ утрачає всю свою силу, якщо факти, для пояснення яких висувається гіпотеза про божественного конструктора, можуть бути зрозумілими на основі краще обґрунтованого припущення. І справді, таке альтернативне пояс-

нення є одним з досягнень дарвінізму. Адже Дарвін показав, що розмаїття біологічних видів, так само як їх пристосованість до довкілля, можна пояснити, не покликаючись на божественного творця і спеціальні акти творення. Теорія Дарвіна пояснює різноманітність біологічних видів у термінах випадкових змін, що відбуваються в структурі організмів, і механізму селекції, за допомогою якого зберігаються варіанти форм, найбільш придатних для виживання. Вірогідність таких припущень значна; і розвиток науки після Дарвіна тільки підсилив справу натуралістичного пояснення фактів біологічного пристосування. У всякому разі версія доказу від задуму не має що запропонувати їй.

Друга форма цього доказу була нещодавно відтворена в міркуваннях деяких сучасних фізиків. Ніхто з тих, хто знайомий з цими фактами, не зможе уникнути захоплення успіхом, з яким використання математичних методів дало нам можливість інтелектуально опанувати значну кількість природних явищ. Однак деякі мислителі зробили з цього висновок, що, оскільки книга природи вочевидь писана мовою математики, природа мусить бути створінням божественного математика. Проте цей аргумент найсумнівніший, бо він ґрунтується, серед інших речей, на припущенні, що математичні засоби можуть бути успішно використані лише за умов, що явищам природи властивий деякий особливий вид закону. І, далі, на припущенні, що коли б структура речей відрізнялася від того, чим вони є насправді, математична мова була б неадекватною щодо опису такої структури. Але можна показати, що, хай би яким видавався нам світ, нехай би навіть він і вражав нас своєю хаотичністю, йому все одно був би властивий певний порядок і він все одно б надавався математичному опису. З погляду фактів немає сенсу казати, що в будь-якому доступному розумінню предметі абсолютно немає форми. Напевне існують відмінності в рівнях складності структури, і якщо б форми подій були занадто складними, ми б не були в змозі зрозуміти їх. А проте це можливо, успіхи математичної фізики в наданні нам деякого розуміння навколишнього світу не приводять до висновку, що тільки математик міг би винайти форми закону, який ми відкриваємо у природі.

Непереконливість трьох класичних доказів буття Бога з усією очевидністю показав уже І. Кант, і зробив це у спосіб, який суттєво не відрізняється від викладеного вище. Однак існують інші типи аргументів на користь теїзму, які в інтелектуальній історії мали чималий вплив. Два з них я маю намір розглянути, нехай і побіжно.

Справді, хоча І. Кант і зруйнував класичні інтелектуальні засади теїзму, він сам винайшов новий аргумент для нього. Кантова спроба обґрунтувати буття Бога мала на меті вийти за межі суто теоретичного доведення і базувалася на фактах нашої моральної природи. Вона справила надзвичайний вплив на послідовно теологічні спекуляції. В першому наближенні цей аргумент полягає в такому. Згідно з Кантом, ми підлягаємо не тільки фізичним законам, як решта природи, а й моральним. Ці моральні закони — категоричні імперативи, яким ми мусимо слідувати не через їх корисні для нас наслідки, але просто тому, що визнавати їх за належне — наш обов'язок як автономних моральних діячів. Однак Кант чітко усвідомлював, що хоча доброчесність і може бути винагороджена, доброчесній

людині (тобто тій, що діє через почуття обов'язку й у відповідності з моральним законом) не завжди солодко у цьому світі. Він також не відвертав очей від факту, що злі люди часто насолоджуються найліпшими благами, які тільки може запропонувати цей світ. Коротко кажучи, доброчесність не завжди приносить щастя. Незважаючи на це, найвище людське благо полягає у досягненні щастя, сумірного з власними чеснотами, і Кант вірив, що у сприянні цьому благу — практичний постулат морального життя. Але де гарантії, що це вище благо може бути реалізоване? Подібні гарантії можуть бути надані лише Богом, який мусить, таким чином, існувати, якщо тільки вище благо не є порожнім ідеалом. Існування всемогутнього, всезнаючого і всеблагого Бога постулюється, таким чином, як необхідна умова можливості морального життя.

Незважаючи на престиж, що його здобув цей аргумент, погодитися з ним важко. Досить легко постулювати буття Бога, але, як зауважив Бертран Рассел з іншого приводу, таке постулювання має всі переваги крадіжки над чесною працею. Жодний постулат не дає упевненості в тому, що постулюване ним і справді має місце. І хоча ми можемо постулювати існування Бога як засіб, що гарантує можливість поєднати щастя з доброчесністю, таке постулювання не дає ані реального досягнення ідеалу, ані факту існування Бога. Ба більше, цей аргумент стає ще менш переконливим, коли ми усвідомлюємо, що він безпосередньо базується на досить сумнівній концепції, начебто міркування користі й людського щастя не повинні входити у визначення того, що є людським обов'язком. Збудувавши свою моральну теорію на радикальному розрізненні засобів і цілей, Кант був змушений у розпачі постулювати буття Бога, аби поєднати їх знову. Такий аргумент у кращому випадку є *tour de force*, тобто вигаданий, щоб компенсувати фатальні вади його початкових моральних припущень. Він не переконує тих, хто не сприйняв цієї первісної Кантової помилки.

Ще один тип доказу, надзвичайно поширений у протестантській літературі, заслуговує на бодай побіжне згадування. Аргументам цього типу за вихідний пункт править психологія релігійного і містичного досвіду. Ті, хто пережив такий досвід, часто оповідають, що він супроводжується відчуттям присутності у власному бутті чогось божественного і святого, що начебто вони втрачають почуття своєї самоті і єднуються з якоюсь фундаментальною реальністю, насолоджуючись почуттям всеохопної залежності від якоїсь первісної сили. Надзвичайне почуття подолання власної обмеженості, що ним характеризуються такі яскраві періоди життя, почуття єдності з якимось первісним джерелом всякого існування згодом приймається за невідпорний і очевидний факт існування вищої істоти. В одному з варіантів цього доказу теологи ототожнюють Бога з об'єктом, який задовольняє спільно пережиту потребу в об'єднанні розсіяних і суперечливих імпульсів у однорідну єдність, в іншому — з суб'єктом, котрий необхідно піклується про нас. Коротко кажучи, доведення існування Бога ґрунтується на тому, що трапляються такі цілком специфічні переживання.

І якби хтось заперечував, що такі досвіди трапляються досить часто, це б відверто суперечило добре засвідченим фактам. Але чи дають ці факти достатню підставу для висновків, що будуються на їхній основі? Чи достатньо очевидним,



наприклад, є той факт, що індивід переживає глибоке відчуття безпосереднього контакту з трансцендентною основою всякої реальності, аби заявляти, що така основа і справді існує і що саме вона є безпосередньою причиною цього переживання? Якщо визнавати добре встановлені канони оцінки очевидностей, то відповідь буде негативною. Ніхто не стане заперечувати, що багато людей мало яскраві переживання, в яких привиди або рожеві слони з'являлися перед ними, але тільки безнадійно довірливі люди будуть без зайвих церемоній уважати, що такі переживання установлюють існування цих привидів і слонів. Для того щоб установити існування таких речей, необхідно, щоб ця очевидність була досягнута в контрольованих умовах і могла бути підтверджена незалежним дослідженням. Надзвичайне почуття власного буття у присутності Божества досить очевидне для тих, хто визнає справжність такого почуття, але воно не досить очевидне, аби заявляти, начебто причиною цього досвіду є вища істота, яка має субстанціональне буття, незалежне від нього.

Незважаючи на розмаїття філософських позицій, які в історії думки час від часу приписувались атеїстам, мені здається, що атеїзм не являє собою лише негативну точку зору. В будь-якому випадку існує певна інтелектуальна особливість, що характеризувала і далі характеризує багатьох філософських атеїстів. (Я не стану розглядати так званих "сільських" атеїстів, перша турбота яких полягає в тому, аби ганити і насміхатися з усіх, хто визнає деякі форми теїзму або має певні релігійні переконання.) Їхнє заперечення теїзму базується не тільки на тих невідповідностях, які вони знайшли в аргументах теїзму, але часто також на тій позитивній основі, що атеїзм є логічним наслідком краще обгрунтованого загального погляду на природу речей. Я хочу, таким чином, закінчити це обговорення коротким переліком деяких пунктів позитивної доктрини атеїзму, під якою, гадаю, більшість філософських атеїстів підпишеться. Ці пункти розпадаються на три головні групи.

По-перше, філософські атеїсти заперечують припущення щодо існування безтілесних духів або що безтілесні сутності будь-якого гатунку можуть зазнавати каузального впливу. І, навпроти, атеїсти назагал згодні з тим, що коли ми прагнемо досягти розуміння того, що відбувається у Всесвіті, ми повинні дослідити функціонування організованих тіл. Згідно з цим припущенням, різноманітні процеси, що відбуваються в живій і неживій природі, можна пояснити в термінах властивостей і структур об'єктів, локалізованих у просторі й часі. Ба більше, розмаїття систем і форм активності, що мають місце в сучасному світі, можуть бути пояснені на основі трансформації, якої зазнають речі, коли входять у різні відношення одна з одною, трансформації, результатом яких часто стає з'ява об'єктів нового гатунку. З іншого боку, хоча речі перебувають у русі й зазнають змін, не існує єдиної всеохопної моделі змін. Природа невиправно множинна і щодо окремих речей, які трапляються в ній, і щодо процесів, до яких ці речі втягнуті. Відповідно людська сцена і людська точка зору не є ілюзією, людина й те, що вона робить, не більш і не менш "реальні", ніж інші частини і фази космосу. Ризикуючи вдатися до можливо хибної характеристики, все це можна підсумувати, сказавши, що атеїстичний погляд на речі є формою матеріалізму.



По-друге, характерною рисою атеїзму є емпіризм, за ідеал атеїстам часто правлять інтелектуальні методи, властиві сучасним наукам. Філософські атеїсти, пояснюючи, як задовольняється вимога достовірності знання, суттєво розходяться в деталях, але між ними існує принципова згода в тому, що контрольоване чуттєве спостереження є безпелеяційним судом у тому, що є насправді. Авжеж, саме це використання емпіричних методів є останнім підґрунтям атеїстичної критики теїзму. Бо в основі своїй ця критика прагне показати, що, використовуючи випробувані методи позитивних наук, і без введення емпірично не підкріплених *ad hoc* гіпотез про Божество ми можемо зрозуміти все, що силкується пояснити теїстичне припущення. Доречно у цьому зв'язку пригадати відому легенду про французького математичного фізика Лапласа. Згідно з нею, Лаплас власноруч подарував примірник своєї тепер знаменитої книги з небесної механіки Наполеону. Наполеон, переглянувши том і не знайшовши посилань на Божество, запитав Лапласа, чи відіграє якусь роль у його аналізі існування Бога. "Сір, я не мав потреби в цій гіпотезі", — як переказують, відповів Лаплас. Відкидання безплідних гіпотез характерне не тільки для праці Лапласа, це — загальне правило наукового дослідження. Безплідність теїстичного припущення є одною з головних тем атеїстичної літератури, як античної, так і сучасної.

І насамкінець, атеїстичні мислителі назагал визнають утилітарну основу для суджень морального змісту, вони демонструють ліберальний підхід до людських потреб і прагнень. Концепції людського блага, обстоювані ними, є концепціями, що сумірні з реальними здібностями смертної людини, отже, саме задоволення складних потреб людської істоти є останнім критерієм для оцінки моральних ідеалів або моральних приписів.

Таким чином, акцент атеїстичних моральних міркувань радше на поцейбічному світі, ніж на потойбічному, радше індивідуалістичний, ніж авторитарний. Наголос на доброму житті, що мусить бути досягнуте у цьому світі, зробив атеїстів рішучими опонентами моральних кодексів, які намагаються пригнати людські прагнення заради недосяжних потойбічних ідеалів. Індивідуалізм, проголошений стрижнем багатьма філософськими атеїстами, зробив їх терпимими до людських слабкостей і чутливими до плюралізму у способах легітимації моральних цілей. З іншого боку, цей індивідуалізм напевне не завадив більшості з них визнавати вирішальну роль, що її можуть відігравати інституалізовані домовленості в досягненні бажаних зразків людського життя. Отже, атеїсти зробили значний внесок у розвиток громадської думки, схильної до цінностей ліберальної культури, і вони відіграли ефективну роль у спробах виправити соціальну несправедливість.

Атеїсти не можуть будувати свій моральний світогляд на засадах, згідно з якими так багато людей мають керувати їхнім життям. Зокрема, атеїзм не може запропонувати якісь спонуки, які б вели і давали втіху в нещасних випадках, що їх надають своїм прихильникам теїстичні релігії. Він не може запропонувати надію на персональне безсмертя або божого покарання, або обіцянки неминучої компенсації страждань від несправедливості, або ж гарантованого спасіння. Бо, згідно з його поглядами на місце людини у світі, людська велич і людська гідність мають здобуватися впродовж кінцевого людського життя або взагалі ніколи.

Тож нагорода за моральні устремління повинна прийти від якості цивілізованого життя, а не з джерела, що перебуває поза часом. Відповідно кульмінацією атеїстичної моральної рефлексії в її кращих зразках є не якийсь статичний ідеал людської досконалості, а енергійний заклик до інтелектуальної активності заради реалізації людських можливостей та елімінації всього, що стоїть на її шляху. А проте, хоча рабська покора нездоланим нещастям не властива атеїстичній думці, справжні атеїсти ніколи не претендували на те, що людські зусилля здатні завжди задовольняти законні прагнення серця. Трагічний погляд на життя, таким чином, є неусувним елементом атеїстичного світогляду. Це не означає, назагал, що його наслідком є похоронний плач, але він пов'язує атеїстичний погляд на людину та її місце у світі з такими емоціями, які викликають у філософського атеїста почуття духовної спорідненості з тими, хто в межах різних релігійних традицій розвинув підхід спокійної покори щодо неминучої трагедійності людського становища.

*(Nagel E. An Atheist's critique of belief in God // Philosophy. Paradox and discovery / Ed. by A. J. Minton, Th. A. Shipka. New York, 1978. P. 26—35)*

### 🔗 **Запитання для обговорення**

1. Якими є, за Нагелем, соціальні корені атеїзму?
2. Чому у своїй атеїстичній критиці він зосереджується на раціональних доказах буття Бога?
3. В чому суть космологічного аргументу і які контраргументи висуває Нагель?
4. В чому, на думку філософа, неприйнятність онтологічного аргументу?
5. Схарактеризуйте третій аргумент (від задуму). Чи задовольняє Вас його спростування у Нагеля?
6. Які ще, крім наведених трьох, існують аргументи на користь теїзму? Наскільки переконливою Вам видається їх критика?
7. В чому полягає позитивний зміст атеїзму як філософської доктрини?