

Київський столичний університет імені Бориса Грінченка

Факультет суспільно-гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

Допущено до захисту

Зав. кафедри _____

«__» _____ 20__р.

УДК _____

Магістерська робота

АВТЕНТИЧНЕ ЩАСТЯ В ФІЛОСОФІЇ

ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ СЕРЕНА К'ЄРКЕГОРА

рівень вищої освіти: другий (магістерський)

галузь знань 03 «Гуманітарні науки»

спеціальність: 033 Філософія

Виконав:

Якимчук Михайло Сергійович

5 курс, група ФІЛм-1-24-2.0д

Факультет суспільно-гуманітарних
наук

Науковий керівник:

Тарасюк Лариса Сергіївна

Докторка філософських наук,
професорка

Київ, 2026

ЗМІСТ

- **ВСТУП** 3
- **РОЗДІЛ I. ТЕОРЕТИЧНИЙ АСПЕКТ ПОНЯТТЯ ЩАСТЯ**6
- **РОЗДІЛ II. ПОНЯТТЯ ЩАСТЯ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ** 10
 - 2.1 Перші спроби інтерпретувати поняття щастя філософами Античності 10
 - 2.2 Розвиток поняття щастя у Християнській філософії Середньовіччя 13
 - 2.3 Суб'єктивізація поняття щастя у Філософії Нового часу ... 14
- **РОЗДІЛ III. ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНИЙ ПІДХІД ДО ПОНЯТТЯ ЩАСТЯ** 17
 - 3.1 Щастя в екзистенціальній філософії: порівняльний аналіз основних підходів 17
 - 3.1.1 Загальна характеристика екзистенціалістського розуміння людини 17
 - 3.1.2 Інтерпретація щастя у представників екзистенціалізму 19
 - 3.2 Автентичне щастя у філософії Сьорена К'єркегора 24
 - 3.2.1 Критика традиційного розуміння щастя 24
 - 3.2.2 Відчай як вихідний стан людського існування 25
 - 3.2.3 Стадії життєвого шляху та рух до автентичності ...28
 - 3.2.4 Парадокс віри та «лицар віри» як уособлення автентичного щастя 31
 - 3.2.5 Релігійно-екзистенційний вимір автентичного буття людини 33
- **ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ** 36
- **СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ** 39

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Проблема щастя належить до фундаментальних, «вічних» тем філософської думки, супроводжуючи людство впродовж усього його соціокультурного та інтелектуального розвитку. Попри значний цивілізаційний прогрес, ускладнення технологічної інфраструктури буття та підвищення рівня матеріального комфорту, сучасна людина не стала менш вразливою до екзистенційних криз, дезорієнтації та відчуття онтологічної порожнечі. Навпаки, сучасна епоха з її децентрацією цінностей, тотальною цифровізацією та споживацькими імперативами підміняє глибинний сенс щастя сурогатами — швидкоплинними задоволеннями, симулякрами успіху та гедоністичним інструменталізмом. За таких умов виникає гостра потреба у філософському поверненні до проблеми *автентичності* людського існування.

Найбільш радикально й глибоко питання про внутрішню сутність особистості, її самотність, вибір та справжнє буття було поставлене в межах екзистенціальної філософії, біля витоків якої стоїть видатний данський мислитель Сьорен К'єркегор. Його філософська спадщина зосереджена на критиці об'єктивізованих, раціоналістичних систем (зокрема гегелівської панлогістичної схеми) та буржуазного конформізму, що нівелюють індивідуальне «Я». Дослідження концепту автентичного щастя у філософії К'єркегора дозволяє розкрити щастя не як статичний стан зовнішнього добробуту чи емоційного комфорту, а як динамічний, напружений процес становлення особистості через подолання відчаю, здійснення екзистенційного вибору та віднайдення релігійно-трансцендентного виміру буття. Це зумовлює високу теоретичну та практичну значущість обраної теми магістерської роботи.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дослідження виконане в межах наукової проблематики кафедри філософії Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка, яка пов'язана з вивченням антропологічних, етичних та ціннісних вимірів людського буття в історико-філософському контексті.

Мета і завдання дослідження. Метою магістерської роботи є цілісний історико-філософський та концептуальний аналіз феномену автентичного щастя у філософії екзистенціалізму із сортуванням особливої уваги на релігійно-екзистенційній концепції Сьорена К'єркегора.

Для досягнення поставленої мети необхідно вирішити такі **завдання**:

1. Окреслити теоретичні межі та багатозначність поняття щастя в межах сучасної практичної філософії.
2. Проаналізувати історичну еволюцію уявлень про щастя, починаючи від античного евідемонізму й середньовічного теоцентризму до суб'єктивізації етики в Новий час.
3. Здійснити порівняльний аналіз інтерпретації щастя та людської сутності у провідних представників екзистенціалізму (Ж.-П. Сартра, А. Камю, М. Гайдеггера, К. Ясперса).
4. Розкрити специфіку к'єркегорівської критики традиційних (естетичних та раціоналістичних) моделей щасливого життя.
5. Дослідити феномен відчаю як вихідного й конструктивного стану людського існування на шляху до самості.
6. Охарактеризувати рух особистості до автентичного буття крізь призму стадій життєвого шляху (естетичної, етичної, релігійної).
7. Концептуалізувати парадокс віри та образ «лицаря віри» як вираження вищого щастя в онтологічній концепції С. К'єркегора.

Об'єкт дослідження – екзистенціальна філософія як антропоцентричний напрям європейської думки XIX–XX століть.

Предмет дослідження – релігійно-екзистенційний вимір, структура та шляхи досягнення автентичного щастя у філософській системі Сьорена К'єркегора в порівнянні з іншими концепціями екзистенціалізму.

Методи дослідження. Методологічну основу роботи становить комплекс історико-філософських та загальнонаукових методів. Застосовано *компаративний метод* для зіставлення класичних моделей щастя з екзистенційними, а також для порівняння поглядів К'єркегора з філософією Сартра, Камю, Гайдеггера. *Герменевтичний метод* використано для інтерпретації першоджерел та розкриття символічного змісту філософських категорій («відчай», «абсурд», «лицар віри»). *Структурно-функціональний аналіз* дозволив дослідити діалектику стадій життєвого шляху особистості. *Історико-генетичний метод* допоміг простежити спадкоємність та трансформацію поняття щастя в історії філософської думки.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що в роботі здійснено комплексний аналіз поняття щастя, яке в традиційній класичній філософії здебільшого тлумачилось як гармонія або оптимістичне володіння благами, натомість крізь призму екзистенціалізму К'єркегора воно переосмислене як напружений парадоксальний стан автентичного релігійного вибору, що здобувається через проходження онтологічного відчаю та «страху й трепету». Уточнено співвідношення між категоріями «відчай», «автентичність» і «щастя» в данського мислителя.

Практичне значення одержаних результатів. Матеріали дослідження, сформульовані висновки та положення можуть бути використані під час підготовки лекційних курсів з історії зарубіжної філософії, філософської антропології, етики, екзистенціальної психології, а також для розроблення спецкурсів, присвячених творчості С. К'єркегора.

РОЗДІЛ I. ТЕОРЕТИЧНИЙ АСПЕКТ ПОНЯТТЯ ЩАСТЯ

Відносність і багатозначність терміну щастя — основна проблема в порозумінні у дискусіях щодо щастя, бо ж, щоб досягти його, треба чітко знати, чим воно є. Тому для початку необхідно розібратися з дефініціями. Видатний польський мислитель Владислав Татаркевич у своїй фундаментальній монографії «Про щастя» виділяє чотири історично сформованих та закріплених у понятійному апараті культури розуміння щастя. Їх утворюють дві пари, перша з яких відображає житейське, буденне тлумачення, а друга — глибоке філософське. В середині цих пар також існує чіткий поділ на об'єктивне та суб'єктивне розуміння.

Отже, щастя при розкритті сенсу цих понять постає як:

1. Удача, сприятливий збіг обставин (лат. *fortuna*, фр. *chance*, англ. *luck*).
2. Інтенсивна радість, позитивне емоційне переживання миті (лат. *felicitas*, фр. *bonheur*, англ. *happiness*).
3. Найвище благо, володіння досконалістю (лат. *beatitudo*, грец. *eudaimonia*).
4. Задоволеність життям у цілому.

Перше з цих понять є об'єктивним буденним розумінням, бо воно переживається у прямій залежності від сприятливих зовнішніх подій, що з нами трапляються внесок нашої волі. Ми кажемо «пощастило» у випадках, коли людині посміхається доля, і від її внутрішніх зусиль це не залежить (наприклад, несподіваний виграш чи випадкове уникнення небезпеки).

Друге поняття — суб'єктивне буденне, оскільки цілком залежить від того, що саме ми відчуваємо в конкретний момент. Тут щастям називаються

найприємніші переживання, спалахи інтенсивної радості; при цьому неважливо, якими зовнішніми обставинами вона викликана. Таке щастя часто класифікують як суто психологічне чи гедоністичне. Буденна свідомість часто схильна пов'язувати удачу з інтенсивною радістю, вбачаючи у першій причину другої.

Однак, як доводить В. Татаркевич, ні зовнішня удача, ні тимчасова інтенсивна радість не можуть вважатися істинним філософським щастям. Під щастям як категорією практичної філософії розуміється головна, фундаментальна мета людського існування. Жодне з буденних значень не відповідає цьому критерію: удача від нас не залежить, а радість за своєю психофізіологічною природою є швидкоплинною, ефемерною. Спільним для житейських розумінь є те, що вони приймають за щастя навіть скороминучі відчуття і миті, тоді як філософська традиція трактує щастя як щось стабільне та тривале.

Міркою щастя у третьому (об'єктивному філософському) його розумінні є не випадковий збіг обставин і не суб'єктивна емоція, а висота й повнота досягнутих людиною благ. Саме так мислив, до прикладу, Северин Боецій у своїй знаменитій праці «Розрада від філософії», зазначаючи, що щастя — це «стан досконалості, досягнутий поєднанням усіх благ» [3, с. 62]. Аналогічно міркував і Арістотель, для якого вище благо, що реалізується через добродієсну діяльність розуму, і було евдемонією [2, с. 45]. Розбіжність між античними та середньовічними мислителями полягала переважно в тому, які саме блага вважати найвищими — моральні, інтелектуальні, гедоністичні чи надприродні, проте об'єктивність критерію залишалася незмінною.

У четвертому значенні щастя розглядається як *задоволеність життям у цілому*. Саме це визначення значною мірою витіснило класичну об'єктивну евдемонію в новочасній та сучасній філософській думці. Воно є суб'єктивним за своєю суттю, адже його головним критерієм виступає внутрішня оцінка

самої особистості, а не абстрактне володіння нормативно заданими благами. Справді, важко назвати щасливою людину, яка, володіючи всіма об'єктивними ознаками успіху й благополуччя, відчуває глибоку внутрішню порожнечу й тугу. Блага для щастя необхідні як основа, але вирішальним є саме інтегральне відчуття задоволеності.

Вказана чотиризначність стає постійним джерелом теоретичної плутанини, оскільки ці смислові відтінки постійно взаємопроникають у повсякденній свідомості, розмиваючи точність філософського дискурсу. Долаючи цей концептуальний хаос, В. Татаркевич обґрунтовує, що перші три поняття (удача, радість, благо) слугують лише допоміжними чинниками, передумовами, тоді як ядром наукового поняття щастя є саме «задоволеність життям у цілому» [1, с. 36]. Звісно, з удачею щастя досягти легше; воно стає приємнішим, коли супроводжується моментами інтенсивної радості, і ціннішим, коли спирається на тривкі блага, проте жодне з них не заміщує цілісного ставлення людини до власного буття.

Для остаточного операціоналізації поняття, дефініцію «задоволеність життям у цілому» необхідно конкретизувати через три базові параметри:

- 1. Інтегральність (цілісність):** задоволення не окремими аспектами (здоров'ям, кар'єрою чи багатством), а всією сукупністю життєвих проявів.
- 2. Інтенсивність (повнота):** лише глибоке, сильне і якісне відчуття внутрішньої згоди зі своїм буттям підноситься до рівня щастя.
- 3. Стабільність (тривалість):** короткочасний спалах задоволення є лише емоцією, тоді як щастя маркується тривалим, стійким часовим виміром.

Таким чином, у межах класичної практичної філософії під щастям слід розуміти *повне, довготривале задоволення життям у цілому* [1, с. 41]. Це визначення фіксує ідеальний тип щастя. Оскільки ідеально щасливих людей у

реальності не існує, щасливими прийнято називати тих особистостей, які максимально наближаються до цього орієнтира. Ця задоволеність має не лише емоційну (чуттєву) природу, а й раціональну: людина не просто пасивно відчуває приємність, а й свідомо, рефлексивно позитивно оцінює свій життєвий шлях, свої вчинки та свій досвід [1, с. 46].

РОЗДІЛ II. ПОНЯТТЯ ЩАСТЯ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

2.1 Перші спроби інтерпретувати поняття щастя філософами Античності

Становлення філософського осмислення щастя розпочинається в античну епоху, де воно набуває виразного евдемоністичного характеру. Одним із перших, хто спробував раціоналізувати це поняття з матеріалістичних позицій, був Демокріт (бл. 460 – 360 рр. до н.е.). Ціллю і найвищим благом людського життя він проголошував «хороший настрій духу», або евтюмію (*euthymia*) [15, с. 96]. Як свідчить Діоген Лаертський, цей стан Демокріт також описував як «врівноваженість», «гармонію» та «безнастанне щастя» [5, с. 380]. Евтюмія не є тотожною вульгарному чуттєвому задоволенню; це такий онтологічний стан, за якого душа перебуває у спокої, безтурботності (*ataraxia*), не піддаючись деструктивним пристрастям, забобонам та страхам перед потойбічним.

Згідно з Демокрітом, щастя безпосередньо виникає «із правильного розмежовування й розрізнювання задоволень» [5, с. 382]. Він поділяв задоволення на тілесні (короткочасні, що часто призводять до страждань) та духовні (стійкі, піднесені), віддаючи безумовний пріоритет останнім. Головним інструментом досягнення евтюмії є розсудливість і міра, адже будь-який надлишок чи нестача порушують гармонію душі. Нерозумні люди не здатні збагнути істинного щастя, оскільки їхній розум не спроможний відрізнити тривке благо від ефемерної приємності.

Раціоналістична лінія тлумачення щастя знаходить своє продовження в етиці Сократа (бл. 470 – 399 рр. до н.е.). У його філософських бесідах поняття блага, доброчесності (*arete*), користі та щастя виявляють глибокий діалектичний взаємозв'язок [14, с. 112]. Дискутуючи з софістами та

зауважуючи в ранніх діалогах Платона, що люди природно прагнуть до задоволення і уникають страждань, Сократ, однак, наголошує, що безконтрольне прагнення до задоволень через нецтво породжує нещастя [4, I, с. 244]. Оскільки щасливе буття індивіда залежить від його щоденного вибору, ключовою категорією етики стає *знання*.

Сократ здійснює радикальний крок, фактично ототожнюючи добродесність і знання: людина чинить зло і стає нещасною лише тому, що не знає, в чому полягає її справжнє благо. Мужність, справедливість, поміркованість — усе це прояви єдиного знання про сутність речей. Відповідно, щастя за Сократом — це неухильне слідування добродесності, що відкривається через інтелектуальне самопізнання. Як зазначається у платонівському «Горгії»: «Людей достойних і чесних — і чоловіків, і жінок — я називаю щасливими, несправедливих же і дурних — нещасними» [4, I, с. 289].

Абсолютно протилежне, радикально гедоністичне трактування щастя запропонувала Кіренська школа (кіренаїки), заснована учнем Сократа Арістіппом (бл. 435 – 356 рр. до н.е.). Покладаючи в основу своєї гносеології суб'єктивні відчуття, кіренаїки стверджували, що ми не здатні пізнати об'єктивну природу речей, а маємо справу лише з нашими внутрішніми станами, полюсами яких є задоволення (*hedone*) та незадоволення (страждання). Задоволення проголошувалося єдиним автентичним благом, до якого слід прагнути заради нього самого. Щастя, в уявленні Арістіппа, є простою арифметичною сумою окремих, переважно тілесних, інтенсивних задоволень, пережитих тут і зараз. Розум і знання мають суто утилітарну цінність — вони потрібні лише як калькулятори, що допомагають максимізувати приємні відчуття та мінімізувати біль [5, с. 119].

На протигагу гедонізму кіренаїків, школа кініків, започаткована Антисфеном (бл. 445 – 365 рр. до н.е.) та популяризована Діогеном Синопським, вибудувала аскетичну модель щастя. Розвиваючи сократівську тезу про

самоцінність добродетності, кініки повністю протиставили її матеріальному світу, соціальним умовностям та задоволенням, які вони вважали рабством особистості. Щастя, згідно з кінічною доктриною, полягає в абсолютній незалежності від зовнішнього світу (*autarkeia*), свободі від культурних нашарувань, невибагливості та тренуванні духу й тіла для знесення злиднів. «Достатньо бути добродетним, щоб бути щасливим», — стверджував Антисфен, зводячи щастя до внутрішньої свободи від бажань [5, с. 218].

Об'єктивно-ідеалістичний поворот в осмисленні евдемонії пов'язаний із Платоном (427 – 347 рр. до н.е.). Його етика повністю підпорядкована онтологічній теорії ідей (*ейдосів*) [15, с. 140]. Найвищою ідеєю, першоосновою буття та граничною метою будь-якого прагнення у Платона виступає Ідея Блага, що репрезентує абсолютну єдність істини, краси та співмірності. У діалозі «Бенкет» вустами Сократа філософ зазначає, що «справді щасливі є щасливими тому, що володіють благом» [4, II, с. 135]. Оскільки справжнє благо є метафізичним і трансцендентним, емпіричний світ речей не може забезпечити людині істинного щастя. Людина наближається до евдемонії лише через очищення душі від тілесного полону, заняття філософією та інтелектуальне споглядання вічного світу ідей.

Грандіозний синтез та систематизацію античних уявлень про щастя здійснив Арістотель (384 – 322 рр. до н.е.). У своїй праці «Нікомахова етика» він зазначає, що будь-яка людська діяльність орієнтована на певне благо. Проте існує кінцева, самодостатня мета, яку прагнуть не заради чогось іншого, а виключно заради неї самої — і цією метою є щастя (*eudaimonia*) [2, с. 21]. «Відносно назви сходяться, вірогідно, майже усі, при чому як більшість, так і люди витончені називають вищим благом щастя...» [2, EN 1095a]. Арістотель докорінно трансформує поняття: якщо раніше під евдемонією часто розуміли пасивне покровительство добрих демонів (богів), тобто щось зовнішнє, то Стагірит перетворює її на активну діяльність самої людини. Щастя — це не

пасивний стан задоволення, а «діяльність душі згідно з добродетельністю» [2, с. 48]. Для повноцінного щастя необхідні й зовнішні передумови (здоров'я, матеріальний достаток, друзі), проте його сутність полягає в актуалізації вищої, розумної природи людини через інтелектуальне споглядання (*theoria*) та моральні вчинки [2, с. 250].

В епоху еллінізму, позначену кризою полісного устрою та втратою людиною соціальної захищеності, філософія щастя зміщується в площину індивідуального самозахисту [15, с. 210]. Школа Епікура (341 – 270 рр. до н.е.) відродила гедонізм, проте суттєво його модифікувала: щастя мислиться не як гонитва за новими насолодами, а як відсутність тілесних страждань (*aponia*) та незворушність душі (*ataraxia*). Стоїцизм (Зенон, Хрісіпп, пізніше — Сенека, Марк Аврелій) запропонував сувору концепцію щастя як життя у згоді з Розумом-Логосом природи. Щастя стоїка полягає в апатії (*apatheia*) — повній свободі від афектів, байдужості до зовнішніх обставин (багатства, бідності, хвороб, смерті) та мужньому виконанні свого обов'язку. Нарешті, античний скептицизм, започаткований Пірроном (бл. 360 – 270 рр. до н.е.), вбачав щастя в утриманні від будь-котрих категоричних суджень (*epoche*). Згідно з Пірроном, оскільки речі є непізнаваними, ми маємо звільнитися від догм; саме це утримання від суджень автоматично веде за собою незворушність духу, що і є істинним щастям [5, с. 407].

2.2 Розвиток поняття щастя у Християнській філософії Середньовіччя

З утвердженням християнської парадигми в Середньовіччі класичний античний евдемонізм зазнає радикальної теоцентричної трансформації. Питання про щастя переноситься з площини земного, емпіричного існування людини у сферу її есхатологічного союзу з Творцем. Середньовічні мислителі погоджувалися з античними авторами в тому, що до щастя веде розумне та чесне життя, проте вважали ці людські зусилля абсолютно недостатніми. Земне буття, уражене первородним гріхом, розглядається як «долина сліз», де

можливе лише відносно, бліде віддзеркалення щастя.

Ключова фігура цього періоду — Блаженний Аврелій Августин (354 – 430 рр.). У своєму трактаті «Про блаженне життя» (*De beata vita*) він стверджує, що єдиним істинним об'єктом, здатним повністю задовольнити прагнення людської душі до щастя, є Бог [6, с. 84]. Людина за своєю онтологічною природою створена Богом для Бога, тому, як пише Августин у «Сповіді»: «Неспокійна душа наша, допоки не спочине в Тобі» [6, с. 12]. Щастя пов'язується не стільки з інтелектуальним пізнанням чи автономною етичною доброчесністю, скільки з божественною благодаттю, надприродним даром віри та містичною любов'ю (*caritas*). Істинне, абсолютне щастя (блаженство, *beatitudo*) очікує на праведників лише у потойбічному світі через безпосереднє споглядання Бога (*visio beatifica*).

У XIII столітті Тома Аквінський (1225 – 1274 рр.) у «Сумі теології» здійснив грандіозний синтез аристотелівського евдемонізму та християнського одкровення. Він розділив щастя на два рівні:

- *Недосконале щастя (felicitas)*: досяжне в земному житті за допомогою природних сил людини, що полягає в інтелектуальному пізнанні та моральних чеснотах.
- *Досконале щастя (beatitudo)*: надприродне благо, що полягає в єднанні душі з Богом у вічності, яке принципово перевищує природні можливості людини і дарується виключно через Божу благодать.

2.3 Суб'єктивізація поняття щастя у Філософії Нового часу

Епоха Нового часу та Просвітництва знаменує собою процес секуляризації та десакралізації людського буття, що призводить до повернення проблеми щастя на землю та її глибокої суб'єктивізації й утилітаризації. Філософська думка цього періоду відмовляється від середньовічного есхатологізму та об'єктивно-заданих метафізичних ієрархій, зосереджуючись на автономному

суб'єкті.

Томас Гоббс (1588 – 1679 рр.) у «Левіафані» рішуче відкидає античне уявлення про наявність якогось статичного «найвищого блага» (*finis ultimus* або *summum bonum*). З матеріалістичної та сенсуалістичної точок зору Гоббс визначає щастя як динамічний процес: це безнастанний перехід бажання від одного об'єкта до іншого, де досягнення попереднього є лише кроком до наступного. Щастя — це постійний успіх у задоволенні мінливих потреб особистості, що вимагає постійного накопичення сили та влади для гарантування майбутнього задоволення.

Бенедикт Спіноза (1632 – 1677 рр.) у своїй «Етиці» пропонує пантеїстичну альтернативу: найвище щастя (блаженство) полягає в інтелектуальній любові до Бога/Природи (*amor Dei intellectualis*). Воно досягається через звільнення людини від рабства пристрастей за допомогою розуму, який пізнає речі в їхній необхідності, під знаком вічності (*sub specie aeternitatis*). Щастя для Спінози є не нагородою за добродієність, а самою добродієністю.

Новий потужний імпульс суб'єктивізації щастя дав англійський емпіризм і класичний утилітаризм ХІХ століття. Джеремі Бентам (1748 – 1832 рр.) та Джон Стюарт Мілль (1806 – 1873 рр.) розробили концепцію, за якою щастя зводиться до чистого балансу задоволення та відсутності болю. Бентам запропонував «деонтологічне обчислення» (дефініцію щастя як математичної кількості приємних відчуттів), тоді як Мілль ввів якісний критерій, стверджуючи, що духовні, інтелектуальні задоволення є незрівнянно вищими за тілесні. Моральним імперативом утилітаризму став принцип користі: забезпечення найбільшого щастя для найбільшої кількості людей.

Критичний рубіж у розумінні щастя закладає Іммануїл Кант (1724 – 1804 рр.). У «Критиці практичного розуму» Кант здійснює деконструкцію евдемоністичної етики. Він стверджує, що щастя — це не об'єктивна моральна категорія, а «ідеал не розуму, а уяви», оскільки його зміст є

абсолютно суб'єктивним, емпіричним та індивідуальним для кожного [16, с. 102]. Кант рішуче розводить поняття *щастя* та *обов'язку*. Моральність не може базуватися на прагненні до щастя (це веде до гетерономії волі), вона повинна керуватися виключно чистим повагою до морального закону — Категоричного Імперативу [16, с. 145]. Людина повинна прагнути бути не щасливою, а *гідною щастя*, що досягається автономним виконанням обов'язку, незалежно від того, приносить це задоволення чи страждання. Без цієї морально-практичної інтенції розуму, заснованої на свободі, втрачає сенс уся самодіяльність раціонального начала в людині.

РОЗДІЛ III. ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНИЙ ПІДХІД ДО ПОНЯТТЯ ЩАСТЯ

3.1 Щастя в екзистенціальній філософії: порівняльний аналіз основних підходів

3.1.1 Загальна характеристика екзистенціалістського розуміння людини

Екзистенціалізм як специфічний напрям європейської філософської думки XX століття формується як радикальна реакція на глибоку соціокультурну, духовну та антропологічну кризу західної цивілізації, що виявила себе у жахах світових воєн, тоталітаризмі та стрімкому знеособленні людини в індустріальному суспільстві. На теоретичному рівні екзистенціалізм здійснив безкомпромісну деконструкцію класичного класичного раціоналізму (насамперед гегелівського типу), який розглядав конкретну людську особистість лише як другорядний елемент, підпорядкований розгортанню Абсолютного Духу, об'єктивним історичним законам чи загальним соціологічним структурам.

Фундаментальним онтологічним маніфестом екзистенціалізму стає теза Жана-Поля Сартра: «існування передуює сутності» (*l'existence précède l'essence*) [10, с. 24]. У класичній метафізичній традиції, починаючи від Платона й Арістотеля, вважалося, що кожна річ, зокрема й людина, має наперед задану ідеальну природу, сутність (есенцію), яку вона повинна реалізувати у своєму земному бутті. Екзистенціалізм перевертає цю ієрархію: людина спочатку з'являється у світі, існує, виявляє себе, закидається в обставини, і лише згодом, шляхом власних рішень, вчинків та життєвого вибору, вона визначає, ким вона є, тобто конструює свою сутність [10, с. 45]. Людина не має фіксованої, раз і назавжди даної «людської природи»; вона є радикальною незавершеністю, постійним проектом, спрямованим у майбутнє.

Звідси походить особливий антропологічний статус людини в екзистенціалізмі: вона приречена на свободу. Мартін Гайдеггер у своїй фундаментальній праці «Буття і час» описує специфіку людського буття через категорію *Dasein* (присутність, тут-буття) [12, с. 53]. *Dasein* — це те унікальне суще, яке здатне рефлексувати над власним буттям, для якого його власне існування завжди є проблемою. Людське буття розгортається як «буття-у-світі» (*In-der-Welt-sein*), де суб'єкт і об'єкт не розділені штучною гносеологічною стіною, а перебувають у первинній онтологічній єдності [12, с. 78]. Проте буття людини у світі, за Гайдеггером, постійно загрожене падінням у сферу *Das Man* — знеособленого, анонімного суспільного загалу, повсякденності, де індивід мислить, діє і відчуває так, «як усі», втрачаючи власну унікальність, розчиняючись у конформізмі [12, с. 126].

У філософській концепції Карла Ясперса людське існування (екзистенція) розкриває свою справжню глибину лише через зіткнення з так званими «межевими ситуаціями» (*Grenzsituationen*) — онтологічними константами людського буття, які неможливо змінити, обійти чи раціонально розв'язати. До них належать смерть, страждання, провина, боротьба та випадковість [13, с. 115]. У повсякденному житті людина схильна закриватися від цих тривожних феноменів ілюзіями та соціальними ролями. Однак, коли звичний порядок руйнується, індивід опиняється віч-на-віч із крихкістю власного існування, що викликає глибоке потрясіння, але водночас відкриває шлях до виходу з несправжнього буття й народження автентичної особистості.

Внаслідок такого радикального переосмислення антропології екзистенціалізм повністю відкидає класичні, об'єктивні чи оптимістичні критерії людського щастя. З погляду екзистенційних мислителів, традиційне розуміння щастя як гармонійного задоволення потреб, матеріального добробуту, соціального успіху чи безхмарного душевного спокою є не просто помилковим — воно є формою втечі від реальності, проявом несправжнього, «неавтентичного»

існування (Bad Faith / неавтентичність). Справжнє буття людини є трагічним за своєю суттю, оскільки воно розгортається в умовах відсутності вищих об'єктивних гарантій, онтологічної самотності та неминучості смерті. Тому категорія щастя в екзистенціалізмі або радикально проблематизується, або повністю переформатується, зв'язуючись не з комфортом, а з мужністю бути собою, свободою та автентичністю вибору.

3.1.2 Інтерпретація щастя у представників екзистенціалізму

Попри спільну антропологічну платформу, провідні представники екзистенціалізму запропонували різні, часом глибоко дивергентні моделі розуміння щастя, свободи та сенсу існування. Порівняльний аналіз їхніх підходів дозволяє окреслити багатогранність цього феномену в культурі ХХ століття.

Жан-Поль Сартр у своїй праці «Буття і ніщо» розгортає атеїстичну, радикально драматичну концепцію свободи. Для Сартра людина — це «буття-для-себе» (*pour-soi*), яке є чистим ніщо, внутрішньою порожнечою, котра постійно намагається заповнити себе, прагнучи стати «буттям-в-собі» (*en-soi*), тобто набути твердої, об'єктивної сутності, подібної до речі [10, с. 112]. Проте цей синтез («буття-в-собі-для-себе») є онтологічно неможливим; він є дефініцією Бога, яким людина стати не здатна. Тому людина «приречена бути вільною», вона не має жодних зовнішніх точок опори — ні Бога, ні наперед заданої природи, ні об'єктивної моралі.

У такій системі координат традиційне щастя як тривалий стан задоволеності є небезпечною ілюзією, «самообманом» (*mauvaise foi*). Людина, яка заявляє, що вона повністю щаслива й задоволена, зазвичай просто відмовляється від своєї свободи, ховаючись за соціальною роллю або зовнішніми обставинами, перетворюючи себе на річ [10, с. 180]. Проте Сартр не заперечує щастя взагалі; він переосмислює його як *радість вільної творчої дії*, як мужність прийняття повної відповідальності за свій життєвий проект. Щастя за

Сартром — це не володіння чи спокій, а безнастанне, динамічне самоконструювання в актах вибору, що здійснюється всупереч абсурду та нігілізму буття.

Альбер Камю, філософську позицію якого прийнято визначати як філософію абсурду, пропонує ще більш парадоксальне бачення щастя. У своєму есе «Міф про Сізіфа» Камю констатує, що абсурд народжується із зіткнення між палким людським прагненням до сенсу, порядку й ясності та німим, хаотичним, байдужим світом, який цього сенсу дати не може [11, с. 23]. Традиційні релігійні чи метафізичні системи, що обіцяють потойбічне щастя або вищий розумний план, Камю таврує як «філософське самогубство» — спробу втекти від очевидної абсурдності буття [11, с. 45].

Істинно автентична людина («абсурдна людина») повинна не тікати від абсурду, а свідомо прийняти його і жити в ньому, зберігаючи постійне напруження бунту. Символом такого існування стає міфічний Сізіф, приречений богами вічно котити на гору величезну брилу, яка щоразу скочується вниз [11, с. 98]. Праця Сізіфа позбавлена будь-якого об'єктивного сенсу, вона є чистим уособленням безплідної та важкої рутини. Проте Камю робить приголомшливий висновок: **«Треба уявляти Сізіфа щасливим»** [11, с. 105].

Щастя Сізіфа полягає в тому, що він є абсолютним володарем своєї долі. Коли він спускається до підніжжя гори за каменем, він повністю усвідомлює своє становище. Його бунт проти рішення богів полягає в самому продовженні руху. Свідомість перемагає долю, перетворюючи каторгу на акт особистої волі. Таким чином, у Камю щастя і абсурд є двома породженнями однієї землі, вони нероздільні. Щастя — це горда, пристрасна насолода земним життям, здійснена через тотальний брак ілюзій, через інтелектуальний бунт та абсолютну внутрішню свободу особистості, яка знає, що вищого сенсу немає, але сама стає джерелом власної гідності.

У концепції **Мартіна Гайдеггера** категорія щастя практично не вживається в її традиційному розумінні, натомість центральне місце посідає категорія **автентичності (справжності) (*Eigentlichkeit*)** [12, с. 190]. Більшість людей перебувають у пастці неавтентичного буття, керованого *Das Man*, де їхнє життя визначається суспільними стереотипами, балачками, допитливістю та двозначністю. Перехід до автентичного існування не приносить людині еuforia чи задоволення; навпаки, він каталізується станом **екзистенційного страху (тривоги) (*Angst*)** [12, с. 215]. На відміну від звичайного страху перед конкретною загрозою, тривога не має об'єкта — вона виникає перед самим буттям-у-світі, перед ніщо, вириваючи людину з комфортного соціального сну.

Автентичність досягається тоді, коли *Dasein* усвідомлює свою граничну конечність і приймає концепт «буття-до-смерті» (*Sein-zum-Tode*) [12, с. 260]. Смерть у Гайдеггера є не просто фізіологічним кінцем, а найвласнішою, невідбутною, неvipередною можливістю особистості. Усвідомлення неминучості власної смерті руйнує диктат *Das Man*: перед обличчям ніщо ніхто не може замінити людину, вона залишається наодинці з собою. Справжнє «щастя» у гайдеггерівському сенсі — це глибока, сувора радість онтологічного прозріння, екзистенційне вивільнення особистості, яка бере на себе сміливість жити власним, а не нав'язаним життям, чуючи поклик совісті (*Ruf seines Gewissens*) та перебуваючи в істині буття.

Нарешті, **Карл Ясперс** розглядає екзистенцію в її нерозривному зв'язку з двома фундаментальними полюсами — екзистенційною комунікацією та Трансценденцією. Для Ясперса людина не може стати автентичною наодинці з собою: «Я є сам лише у союзі з іншим» [13, с. 142]. **Екзистенційна комунікація** — це не банальний соціальний контакт, а глибока, інтимна, сповнена любові боротьба двох самостей за самовідкриття, де жоден не домінує над іншим, але кожен допомагає іншому актуалізувати його

приховану свободу.

З іншого боку, екзистенція завжди спрямована на **Трансценденцію** (Бога), яка не пізнається раціонально, а промовляє до людини через «шифри» — мову мистецтва, філософії, природи та досвід межових ситуацій [13, с. 201]. Коли людина переживає крах усіх своїх земних планів і раціональних побудов у межовій ситуації (процес, який Ясперс називає *Scheitern* — кораблетроща), вона парадоксальним чином торкається вічності. Саме в цьому трагічному зламі буття, через довіру до Трансценденції та солідарність екзистенційної комунікації, людина знаходить найвищий тривкий спокій, глибинний сенс та істинну повноту існування, що і є ясперсівським екзистенційним еквівалентом щастя.

Зведемо основні параметри інтерпретації щастя в екзистенціалізмі у порівняльну таблицю:

Філософ	Вихідна онтологічна проблема	Сутність «неавтентичного» стану	Розуміння «щастя» / автентичності
Ж.-П. Сартр	Радикальна свобода, людина як проект; брак Бога [10].	«Самообманом» (<i>mauvaise foi</i>), перетворення себе на річ [10].	Радість вільної творчої дії, прийняття повної відповідальності [10].
А. Камю	Абсурд як розрив між людиною та світом [11].	«Філософське самогубство» (утікання в релігійні або ідеологічні ілюзії) [11].	Інтелектуальний бунт особистості, палка насолода земним буттям [11].
М. Гайдеггер	Забуття буття, конечність <i>Dasein</i> у часі [12].	Розчинення у знеособленому загалі повсякденності (сфера <i>Das Man</i>) [12].	Справжність (<i>Eigentlichkeit</i>), мужність «буття-до-смерті» [12].
К. Ясперс	Неминучість межових ситуацій та крихкість буття [13].	Пасивне ігнорування криз, утікання в масові ролі й догми [13].	Переживання краху (<i>Scheitern</i>), екзистенційна комунікація з Іншим [13].

3.2 Автентичне щастя у філософії Сьорена К'єркегора

3.2.1 Критика традиційного розуміння щастя

Сьорен Обю К'єркегор (1813 – 1855 рр.), видатний данський мислитель, справедливо вважається предтечею та духовним батьком усього європейського екзистенціалізму. Його філософська творчість розгортається в першій половині XIX століття як пристрасний, безкомпромісний протест проти двох домінуючих соціокультурних та інтелектуальних сил його епохи: з одного боку — проти грандіозного об'єктивного ідеалізму Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля, а з іншого — проти духовного занепаду, міщанського конформізму та фарисейства офіційної Данської державної лютеранської церкви.

Головне вістря к'єркегорівської полеміки було спрямоване на **гегелівську панлогістичну систему**. Гегель намагався підпорядкувати весь світ, історію, релігію та людську культуру залізобетонній логіці тріадичного діалектичного саморозгортання Світового Розуму. У цій тотальній метафізичній схемі конкретна, поодинокі, суб'єктивна людська особистість (те, що К'єркегор називав *Hiin Enkelte* — «цей Одинокий») повністю нівелювалася, перетворюючись на нікчемний гвинтик всесвітньо-історичного процесу. Гегель стверджував, що всі суперечності буття знімаються (*aufheben*) у вищому розумному синтезі.

К'єркегор рішуче повстає проти цього інтелектуального нівелювання. Він зазначає, що гегелівська філософія будує величний палац системної думки, проте сам мислитель у реальному житті змушений жити поруч у брудній комірчині, оскільки абстрактна логіка є абсолютно безсилою перед живими, трепетними екзистенційними проблемами конкретної людини — її страхом, вибором, стражданням та смертю. Щастя, запропоноване раціоналізмом, — це абстрактне, спекулятивне задоволення від розуміння світової гармонії, яке К'єркегор вважає витонченим знущанням над живою людиною, що переживає

трагізм власного обмеженого існування.

Паралельно К'єркегор піддає нищівній критиці **буржуазне, обивательське розуміння щастя**, що панувало в копенгагенському соціумі його часу.

Християнське суспільство ХІХ століття, на думку мислителя, перетворило високу й напружену віру на затишну соціальну звичку, елемент респектабельного побуту. Бути «християнином» означало просто бути добропорядним громадянином, справно платити податки, ходити щонеділі до церкви та насолоджуватися поміркованим комфортом. Обивательське щастя зводилося до балансу між естетичними задоволеннями (театром, смачною їжею, світськими розмовами) та етичною благопристойністю (шлюбом, успішною кар'єрою, повагою сусідів).

У своїх роботах (зокрема в «Або-Або» та «Заключній ненауковій післямові») К'єркегор зриває маски з цієї псевдогармонії [7]. Він доводить, що традиційне розуміння щастя як оптимістичного володіння благами або спокійного емоційного комфорту є глибоко несправжнім, ілюзорним існуванням.

К'єркегор висуває революційну для свого часу тезу: **«Суб'єктивність є істина»** (*Subjektiviteten er Sandheden*). Об'єктивне, раціонально прораховане або соціально схвалене щастя є фікцією, оскільки істина людського існування відкривається не через зовнішнє споглядання чи накопичення благ, а лише через максимальну інтенсифікацію внутрішнього, пристрасного, суб'єктивного відношення людини до свого буття і до Бога. Традиційні моделі щастя намагаються приспати людину, згладити гострі кути екзистенції, тоді як істинне покликання особистості полягає в тому, щоб прокинутися до автентичного буття, шлях до якого пролягає через вогонь тотального сумніву та відчаю.

3.2.2 Відчай як вихідний стан людського існування

Центральне місце в к'єркегорівській антропологічній архітектоніці посідає концепція **відчаю** (*Fortvivlelse*), яку він детально розгортає під псевдонімом

Анти-Клімакус у своїй видатній праці «Хвороба до смерті» [9]. Відчай у К'єркегора — це не просто короткочасна психологічна емоція, викликана життєвими невдачами, втратою близьких чи фінансовим крахом; це фундаментальна, універсальна онтологічна характеристика людини, специфічний стан духу, що відображає неправильне, дисгармонійне відношення людини до своєї власної сутності та до Бога, який її створив.

К'єркегор пропонує складне, суто екзистенційне визначення людини:

«Людина є дух. Але що таке дух? Дух — це Я. Але що таке Я? Я — це відношення, яке відноситься до самого себе...» [9, с. 13]. Людське «Я» не є чимось статичним, це складна динамічна напружена діалектична напруга, синтез кількох онтологічних вимірів:

- Конечного та Безконечного;
- Тимчасового та Вічного;
- Необхідності та Свободи [9, с. 21].

Людина поставлена на межі цих протилежних світів. Вона одночасно є біологічною, обмеженою часом істотою (конечність, необхідність) і носієм вищого духовного начала, що прагне вічності й абсолютного вибору (безконечність, свобода). *Відчай — це якраз і є порушення балансу в цьому синтезі*, неспроможність особистості гармонізувати ці суперечливі засади, відмова бути самою собою або, навпаки, горде намагання вибудувати себе самотужки, ігноруючи Творця.

У «Хворобі до смерті» мислитель здійснює унікальну феноменологічну класифікацію форм відчаю, виділяючи три його базові модуси [9]:

- 1. Неусвідомлений відчай (відчай, що не знає, що він є відчаєм):** Це найпоширеніша і найнебезпечніша форма, властива більшості обивателів. Людина живе цілком поверхневим, зовнішнім життям, насолоджується матеріальними благами, робить кар'єру, вважає себе

абсолютно щасливою й успішною. Вона позбавлена глибокої рефлексії. К'єркегор зазначає, що цей позірний оптимізм є найглибшим відчаєм, оскільки дух такої людини перебуває у стані летаргічного сну, вона повністю втратила зв'язок зі своїм автентичним «Я», навіть не підозрюючи про це [9, с. 45].

2. **Відчай безсилля (відчай не хотіти бути самим собою):** Людина усвідомлює внутрішню порожнечу свого існування, відчуває тягар своєї кінечності чи слабкості, проте замість того, щоб здійснити зусилля для духовного зростання, вона бажає позбутися свого «Я», стати кимось іншим — розчинитися в натовпі, сховатися за соціальними масками, відмовитися від відповідальності за свій унікальний шлях [9, с. 68].
3. **зухвалий відчай (відчай гордо хотіти бути самим собою):** Це демонічна, титанічна форма відчаю, притаманна сильним, але гордим особистостям (романтичним героям, нігілістам). Людина повністю усвідомлює своє «Я», свою свободу і трагізм буття, проте вона рішуче відкидає будь-яку вищу допомогу від Бога. Вона хоче сама, з нічого, егоїстично сконструювати свій власний сенс буття, перетворюючи своє життя на тотальний протест проти Творця. Це відчай гордої самотності, що веде до руйнації духу [9, с. 92].

Проте, попри всю трагічність, К'єркегор закладає у поняття відчаю потужний **конструктивний, позитивний потенціал**. Він називає відчай «хворобою до смерті», проте наголошує, що не мати цієї хвороби — це найбільше нещастя, знак того, що індивід взагалі не народився як духовна істота. Відчай є найвищим привілеєм людини, що відрізняє її від тварини, яка відчаю знати не може.

Відчай виступає як *необхідне онтологічне очищення*, кризовий тригер екзистенційного пробудження личности. Він повністю руйнує ілюзії зовнішнього, механічного щастя, змушуючи людину зупинитися у

бурхливому потоці повсякденності й зазирнути у безодню власної душі. Тільки пройшовши крізь горнило відчаю, повністю усвідомивши неможливість знайти тривке осяяння у кінченому світі, людина отримує шанс здійснити справжній екзистенційний поворот і розпочати свій свідомий рух до віднайдення автентичного «Я» та істинного щастя. Відчай — це смерть несправжньої особистості, яка є передумовою воскресіння духу.

3.2.3 Стадії життєвого шляху та рух до автентичності

Процес звільнення людської особистості від кайданів неавтентичного існування та її сходження до автентичного щастя К'єркегор описує через знамениту концепцію **стадій життєвого шляху** (*Estetisk, Ethisk og Religioes Stadier*), яку він детально розгортає у працях «Або-Або» та «Стадії життєвого шляху» [7]. Ці стадії не є просто хронологічними періодами вікового розвитку людини (на кшталт юності чи зрілості), це фундаментальні онтологічні типи існування, цілісні світоглядні життєві позиції, які людина обирає і в межах яких вона вибудовує своє ставлення до себе, світу та цінностей.

1. Естетична стадія

Естетична стадія є початковим, найменш зрілим типом людського існування. Естетик (уособленням якого в «Або-Або» є персонаж А.) живе за принципом «**ЛОВИТЬ МИТЬ**» (*carpe diem*). Його головна мета — максимізація приємних вражень, насолод, витончених емоцій та уникнення нудьги [7, с. 120]. При цьому «естетичне» у К'єркегора включає не лише грубі плотські розваги, а й найвищі прояви інтелектуальної, художньої та поетичної творчості. Естетиком є і грубий епікуреєць, і витончений романтичний поет, який споглядає світ як видовище.

Основними архетипами естетичної стадії у К'єркегора виступають:

- **Дон Жуан:** Символ безпосередньої, стихійної, чуттєвої пристрасті, що

прагне поглинути кожну мить, перелітаючи від однієї жінки до іншої [7, с. 150].

- **Фауст:** Уособлення інтелектуального естетизму, гонитви за абсолютним знанням та сумніву.
- **Йоганнес (із «Щоденника спокусника»):** Рефлексивний естетик, який отримує насолоду не від фізичного володіння, а від самого психологічного процесу спокушання, плекаючи власні інтелектуальні емоції як витвір мистецтва [7, с. 210].

Головна онтологічна хиба естетичного щастя полягає в тому, що воно повністю залежить від *зовнішніх, конечних факторів*, які людина не може контролювати (від погоди, настрою, здоров'я, прихильності інших). Естетик розпорошує своє «Я» у мозаїці миттєвостей, він відмовляється робити остаточний вибір, оскільки будь-який вибір (наприклад, шлюб чи професія) обмежує його свободу насолоджуватися іншими можливостями. Наслідком цього стає неминуча поява **нудьги** — онтологічної порожнечі, коли старі задоволення притуплюються, а нові не радують. Естетичний спосіб життя неминуче завершується глибоким життєвим крахом та тотальним відчаєм, коли індивід усвідомлює, що його життя перетворилося на примарний театр тіней, позбавлений тривкого фундаменту [7, с. 280].

2. Етична стадія

Коли відчай естетика стає нестерпним, перед людиною відкривається альтернатива — здійснити екзистенційний перехід на етичну стадію. Цей крок описується К'єркегором через категорію **вибору**. Як зазначає речник етичного світогляду суддя Вільгельм в «Або-Або»: «Важливо не те, що саме людина обирає, важливо саме зусилля вибору, акцент на самому виборі» [7, с. 340]. Здійснюючи етичний вибір, людина вперше виривається з пасивної залежності від зовнішніх обставин і обирає *саму себе*, бере на себе

відповідальність за своє власне буття.

Головним орієнтиром етичної стадії стає **Обов'язок, Загальний Моральний Закон та Раціональні Норми Суспільства** (що переформулюється з кантівською етикою) [16]. Етик підпорядковує свої егоїстичні прагнення та миттєві задоволення загальноприйнятим цінностям. Основним екзистенційним інститутом цієї стадії є **шлюб** (на протизагу естетичному спокушанню) та чесна праця на благо громади [7, с. 385]. Щастя етика є набагато стабільнішим та глибшим, ніж щастя естетика; це радість виконання обов'язку, гармонійне поєднання індивідуального життя з універсальним моральним законом, спокійна чиста совість респективного громадянина.

Проте й етична стадія не є фінальною точкою на шляху до автентичності. Рано чи пізно етик стикається з внутрішньою обмеженістю морального закону. Людська природа є недосконалою і слабкою, людина виявляє, що вона неспроможна абсолютно, бездоганно виконувати вимоги обов'язку. Спроба жити виключно за законом породжує глибоке почуття **провини та гріха**. Крім того, етика оперує загальними категоріями, вона вимагає від особистості нівелювання своєї унікальності заради «загального». Перед обличчям трагічних життєвих парадоксів, провини та страху смерті раціональна мораль виявляє своє безсилля, заганняючи людину у новий, ще глибший екзистенційний тупик.

3. Релігійна стадія

Вищим, автентичним ступенем людського існування за К'єркегором є релігійна стадія. Перехід від етики до релігії не є плавним еволюційним процесом чи логічним висновком; це радикальний, ірраціональний, парадоксальний **екзистенційний стрибок** (*Springet*), здійснений через безодню страху й абсурду. Якщо на етичній стадії людина підпорядковувала себе загальному закону, то на релігійній стадії поодиноким особистість стає вищою за загальне, вступаючи у прями, безпосередні, інтимні стосунки з

Абсолютом (Богом).

Релігійне існування ділиться К'єркегором на два виміри:

- **Релігійність «А»:** Це загальна імманентна релігійність, заснована на щирому душевному прагненні до вічності, самозреченні та стражданні, проте вона ще залишається в межах загальнолюдського розуму.
- **Релігійність «В» (Парадоксальна, або Християнська релігійність):** Це вища форма віри, яка повністю розриває з людським розумом і логікою. Вона базується на прийнятті Абсолютного Парадоксу — ідеї Боголюдини, того, що Вічний, Безконечний Бог у конкретний історичний момент втілюється у конкретній, смертній людині Ісусі Христі, постраждав і помер на хресті. Цей парадокс неможливо зрозуміти інтелектом, його можна лише прийняти пристрасним актом віри.

Саме на релігійній стадії людина вперше здобуває **автентичне щастя**. Воно не має нічого спільного з матеріальним комфортом чи безтурботним спокоєм. Релігійне щастя — це напружений, парадоксальний стан духу, який утримується над безоднею відчаю завдяки вірі у те, що для Бога все є можливим. Це щастя віднайдення своєї справжньої онтологічної основи, звільнення від диктату світу та суспільства через тотальне підпорядкування себе волі Творця, де людина нарешті знаходить абсолютну внутрішню свободу й повноту буття.

3.2.4 Парадокс віри та «лицар віри» як уособлення автентичного щастя

Найбільш глибокий, проникливий та філософськи напружений аналіз структури релігійної стадії та сутності автентичної віри К'єркегор здійснює під псевдонімом Йоганнес де Силенціо (Мовчальник) у праці «**Страх і трепет**» (1843 р.) [8]. Центральною темою цього твору стає біблійний сюжет про старозавітного патріарха Авраама, якому Бог наказав принести в жертву свого єдиного, пристрасно любимого, довгоочікуваного сина Ісаака на горі

Морія.

К'еркегор використовує цю трагічну історію для того, щоб показати радикальний розрив між сферою раціональної етики та сферою парадоксальної віри. З погляду загальної моралі, дія Авраама є жахливим злочином — наміром скоїти навмисне синовбивство [8, с. 42]. Якби Авраам керувався етичними міркуваннями (подібно до грецького царя Агамемнона, який приніс у жертву доньку Іфігенію заради порятунку свого війська та держави), його вчинок можна було б зрозуміти й виправдати перед суспільством. Агамемнон є «**трагічним героєм**» — він залишається в межах етики, жертвуючи меншим загальним (батьківською любов'ю) заради більшого загального (державного обов'язку) [8, с. 65].

Авраам перебуває в абсолютно іншій ситуації. Його жертва не має жодного суспільного виправдання чи раціонального сенсу; вона є чистою справою його індивідуального відношення до Бога. К'еркегор констатує, що в Авраамі відбувається «**телеологічне підвішування етичного**» (*den teleologiske Suspension af det Ethiske*) — етичні норми не знищуються взагалі, але вони тимчасово втрачають свою абсолютну силу, підпорядковуючись вищій, трансцендентній меті (телосу) — волі Бога [8, с. 74].

Аналізуючи внутрішній стан Авраама під час його триденної подорожі до гори Морія, К'еркегор вибудовує дві концептуальні фігури, що маркують шлях духу:

- 1. Лицар нескінченної самозреченості (резигнації):** Це людина, яка здатна здійснити величне духовне зусилля, відмовитися від усіх земних благ, радощів, кохання та надій заради вищої ідеї чи вічності [8, с. 51]. Лицар нескінченної резигнації приносить Ісаака у жертву в своєму серці, упокорюється зі своєю втратою і каже: «Нехай буде воля Твоя». На цьому етапі зупиняється вища людська філософія та мудрість. Цей лицар знаходить спокій у величі свого болю, проте він назавжди

втрачає конечний, земний світ, стаючи самотнім мандрівником.

2. **Лицар віри (*Troens Ridder*):** Це і є сам Авраам, який робить крок за межі нескінченної резигнації. Він не просто повністю віддає Ісаака Богу — він парадоксальним чином, силою абсурду, **вірить, що отримає Ісаака назад цілим і неушкодженим тут, у цьому конкретному земному житті** [8, с. 58]. Авраам не каже: «Я зустріну сина у потойбіччі»; він вірить, що Бог не допустить смерті Ісаака або воскресить його, оскільки Бог обіцяв, що від Ісаака піде великий народ.

Саме **Лицар Віри** є для К'єркегора найвищим уособленням автентичного щастя. Його парадокс полягає в тому, що, пройшовши крізь горнило тотального страху, трепету та нескінченної відмови від усього, він *наново здобуває весь конечний світ і здатний щиро радіти кожній його дрібниці*.

Йоганнес де Силенціо зазначає, що зовні Лицар Віри виглядає як звичайнісінький обиватель, філістер чи податковий інспектор: він смачно обідає, дбає про свій дім, гуляє в парку і не виявляє жодного пафосу чи похмурої аскези. Проте кожна мить його життя є дивом, оскільки він сприймає світ не як наперед задану даність чи власність, а як щоденний, парадоксальний дар від Бога, отриманий силою абсурду. Його щастя є автентичним, оскільки воно загартоване у зіткненні з ніщо і тримається на абсолютному, безкомпромісному довір'ї до Творця. Він перемагає відчай не через закривання очей на трагізм світу, а через трансцендування цього трагізму в актах віри.

3.2.5 Релігійно-екзистенційний вимір автентичного буття людини

Підсумовуючи к'єркегорівське дослідження проблеми людського існування, можна чітко сформулювати релігійно-екзистенційні параметри автентичного буття та щастя особистості. Автентичність у К'єркегора — це стан, коли людина повністю долає відчуження, виривається з-під влади анонітного

суспільного загалу та ілюзій матеріального гедонізму і стає самою собою перед обличчям Бога, реалізуючи свій унікальний духовний потенціал.

Істинне автентичне щастя у К'єркегора має чітку внутрішню структуру і характеризується такими ключовими ознаками:

- **Парадоксальність та антиномічність:** Воно принципово несумісне зі статичним задоволенням чи гедоністичним спокоєм. Це щастя, яке співіснує з екзистенційним страхом, тривогою та напруженням вибору; воно здобувається лише через подолання онтологічного відчаю. Це «радість крізь сльози», радість знаходження сенсу посеред абсурду.
- **Суб'єктивність та індивідуалізм:** Автентичне щастя є глибоко внутрішньою, унікальною справою «цього Одинокого» (*Hiin Enkelte*). Його неможливо отримати за шаблоном, купити через соціальні блага чи вивести з логічних філософських систем. Воно вимагає від людини мужності відокремитися від натовпу і взяти повну персональну відповідальність за свій вибір.
- **Теоцентризм та Трансцендування:** К'єркегор глибоко переконаний, що людське «Я» не є самодостатнім. Спроба людини побудувати щастя автономно, спираючись лише на власні сили (як на естетичній, так і на етичній чи нігілістичній стадіях), неминуче веде до катастрофи й зухвалого відчаю. Справжня автентичність досягається лише тоді, коли людське «Я», повністю усвідомивши свою безпорадність і конечність, «занурюється крізь власну глибину і прозоро вкорінюється у тій Силі, яка його створила», тобто в Богові [9, с. 14].

Таким чином, філософська спадщина Сьорена К'єркегора здійснює коперніканський переворот у практичній філософії щастя. Він переносить фокус дослідження із зовнішнього світу речей, соціальних обов'язків та абстрактного розуму у потаємні глибини людського духу. Його концепція

вчить, що шлях до справжнього буття пролягає через кризу, страждання та відчай, які є не прокляттям, а вищим благословенням — закликом до пробудження. Автентичне щастя — це не кінцева станція відпочинку, а напружений і величний екзистенційний політ віри, в якому людина, відмовляючись від ілюзій конечності, щомиті силою абсурду отримує весь світ назад як дар любові Творця.

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ

У магістерській роботі здійснено комплексний історико-філософський та концептуальний аналіз проблеми автентичного щастя в межах екзистенціальної філософії із сортуванням головного фокуса на релігійно-екзистенційній системі Сьорена К'єркегора. Проведене дослідження дозволяє сформулювати такі ключові висновки:

1. У межах класичної практичної філософії феномен щастя виявляє глибоку багатозначність, розгортаючись у діалектиці чотирьох основних історичних значень: удачі, інтенсивної радості, найвищого блага (евдемонії) та задоволеності життям у цілому. Останнє визначення, конкретизоване як повне, довготривале задоволення життям у цілому, виступає як інтегральний суб'єктивно-рефлексивний ідеал, до якого прагне людська особистість у своєму повсякденному та інтелектуальному бутті [1, с. 41].
2. Історична еволюція уявлень про щастя демонструє поступове зміщення акцентів від об'єктивно-нормативних моделей до глибокої суб'єктивізації. Антична думка (Демокрит, Сократ, Платон, Арістотель) пов'язувала щастя з актуалізацією розумної природи людини та об'єктивним володінням благом [2; 4; 5]. Середньовічна християнська парадигма (Августин, Тома Аквінський) здійснила теоцентричний поворот, проголосивши єдиним істинним щастям потойбічне надприродне блаженство, що досягається через благодать [6]. Філософія Нового часу та Просвітництва секуляризувала цей концепт, зв'язавши його з чуттєвим емпіричним досвідом індивіда та утилітарною корисністю, тоді як І. Кант остаточно вивів щастя за межі

чистої моралі, протиставивши його автономному обов'язку [16].

3. Екзистенціальна філософія ХХ століття здійснила радикальний антропологічний переворот, проголосивши пріоритет існування над сутністю [10]. Спростувавши класичні раціоналістичні та оптимістичні моделі щастя як форми конформізму, втечі від реальності та розчинення у знеособленій сфері *Das Man*, екзистенційні мислителі пов'язали якість людського життя з категорією автентичності [12]. При цьому було виявлено різні модуси розв'язання цієї проблеми: Сартр вбачав автентичність у радості вільної дії та прийнятті повної відповідальності за свій проект [10]; Камю — у пристрасному інтелектуальному бунті особистості проти абсурду буття [11]; Гайдеггер — у мужності «буття-до-смерті» та звільненні від диктату повсякденності [12]; Ясперс — у досвіді кораблетроці межових ситуацій та солідарності екзистенційної комунікації [13].
4. Сьорен К'єркегор виступає як радикальний критик традиційних моделей щасливого життя. Його спадщина демонструє, що як панлогістична система Гегеля (яка нівелює унікального «Одинокого» заради абстрактної схеми Розуму), так і буржуазний обивательський конформізм (що зводить щастя до затишного поєднання естетичних задоволень та міщанської благопристойності) є формами духовного сну та несправжнього буття [7]. К'єркегорівський імператив «суб'єктивність є істина» стверджує, що справжнє щастя відкривається лише через інтенсифікацію внутрішнього пристрасного досвіду особистості.
5. Концепт відчаю у К'єркегора постає не як банальний психологічний злам, а як фундаментальна онтологічна характеристика людини, дух якої перебуває у стані дисгармонії між своїми кінчними та безкінчними вимірами [9, с. 13]. Здійснюючи унікальну класифікацію форм відчаю (неусвідомленого, відчаю безсилля та зухвалого відчаю),

мислитель обґрунтовує його глибокий конструктивний потенціал [9]. Відчай виступає як необхідний онтологічний тригер: він руйнує ілюзії зовнішнього благополуччя, очищує дух і змушує особистість розпочати рух до автентичного самовіднайдення.

6. Рух особистості до автентичного щастя розгортається крізь призму трьох стадій життєвого шляху: естетичної, етичної та релігійної [7]. Естетична стадія, орієнтована на миттєву насолоду (Дон Жуан, Йоганнес), неминуче завершується нудьгою та кризою через свою залежність від кінцевого світу [7, с. 120]. Етична стадія (Суддя Вільгельм), заснована на виборі себе та виконанні загального морального обов'язку, приносить стабільність, проте згодом заходить у безвихідь перед обличчям провини та гріха [7, с. 340]. Лише ірраціональний екзистенційний стрибок на релігійну стадію, засновану на прийнятті Парадоксу Християнства, дозволяє особистості вийти за межі людського розуму і знайти істинну повноту буття перед Богом [9].
7. Вищим концептуальним вираженням автентичного щастя у К'єркегора є постать Лицаря Віри, проаналізована на прикладі старозавітного патріарха Авраама у праці «Страх і трепет» [8]. Здійснюючи «телеологічне підвішування етичного» заради особистісного зв'язку з Абсолютом, Лицарь Віри проходить крізь тотальну нескінченну відмову від усього кінцевого світу [8, с. 74]. Проте парадокс полягає в тому, що силою абсурду він наново повністю здобуває весь емпіричний світ, отримуючи здатність щиро й глибоко насолоджуватися кожною миттю життя, оскільки сприймає буття не як належне, а як щоденний парадоксальний дар любові Творця. Справжнє щастя за К'єркегором — це парадоксальний, динамічний стан вкоріненості кінцевого людського «Я» у безконечній Силі Бога [9, с. 14].

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Татаркевич В.* Про щастя / пер. з пол. Х. : Фоліо, 2001. 574 с.
2. *Арістотель.* Нікомахова етика / пер. з давньогр. А. Содомори. К. : Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
3. *Боецій.* Розрада від філософії / пер. з лат. А. Содомори. К. : Основи, 2002. 146 с.
4. *Платон.* Діалоги / пер. з давньогр. К. : Основи, 1999. 395 с.
5. *Діоген Лаертський.* Про життя, вчення і вислови славетних філософів / пер. з давньогр. Ю. Мушака. К. : Дух і Літера, 2019. 416 с.
6. *Августин Аврелій.* Сповідь. Про блаженне життя / пер. з лат. Ю. Мушака. К. : Основи, 1999. 319 с.
7. *Kierkegaard S.* Either/Or: A Fragment of Life / transl. by A. Hannay. London : Penguin Books, 1992. 640 p.
8. *К'єркегор С.* Страх і трепет / пер. з дан. К. : Юніверс, 2002. 166 с.
9. *Kierkegaard S.* The Sickness Unto Death / transl. by N. Hong, E. Hong. Princeton : Princeton University Press, 1983. 201 p.
10. *Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. К. : Основи, 2001. 854 с.
11. *Камю А.* Міф про Сізіфа. Есе про абсурд / пер. з фр. О. Жупанського. К. : Пульсари, 2001. 105 с.
12. *Heidegger M.* Being and Time / transl. by J. Stambaugh. Albany : SUNY Press, 1996. 487 p.
13. *Jaspers K.* Philosophy / transl. by E. Ashton. Chicago : University of Chicago Press, 1969. Vol. 1. 364 p.
14. *Пащенко В. І., Пащенко Н. І.* Антична література. К. : Либідь, 2001. 718 с.
15. *Конддзьолка В. В.* Історія античної філософії. Л. : Світ, 1998. 320 с.
16. *Кант І.* Критика чистого розуму. Критика практичного розуму / пер. з

нім. І. Бурковського. К. : Юніверс, 2000. 504 с.