

УДК 1(091)(430)(092):141.319.8

ЛІМОНЧЕНКО Віра – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Україна, індекс 82100 (limonchenko57@gmail.com).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.51.13>

Бібліографічний опис статті: Лімонченко, В. (2025) Антропологічний матеріалізм Фюрбаха як фантомна релігія сучасного світу. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 51, 218–241, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.51.13>

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ МАТЕРІАЛІЗМ ФЮРБАХА ЯК ФАНТОМНА РЕЛІГІЯ СУЧАСНОГО СВІТУ

Анотація. *Мета роботи* – показати і обґрунтувати квазі-релігійний характер сучасного антропологізму, звертаючись до філософських поглядів Людвіга Фюрбаха і таких антропологічних проєктів, як трансгуманізм і постгуманізм. **Методологія.** Оскільки поставлене завдання містить два фокуси уваги, подвійними є способи реалізації: історико-філософська складова вимагає постановки у центр текстів, що передбачає поглиблене рефлексивне прочитання, коли максимую постачає гранична увага до думки автора з метою не так інтерпретації, як спроби розуміти; діагностика сучасності не спирається на тексти, маючи завданням осмислити невербалізований смисл, отже у досвіді міркування спирається не так на слова-поняття, як на самі предмети, отже робить видимим те, що не видно поза філософським дискурсом. **Наукова новизна.** Антропологічний матеріалізм Фюрбаха розглянуто у контексті такої діалектики гуманізму, коли піднесення людини і постановка її у центр земного буття понижує ранг людини до чисто природного існування. Логічно виважена вимога не нехтувати цілісною конкретністю людини, що висловлюється як ствердження природності людини, порушує повноту всебічної конкретності:

спираючись на Гегелівську трактовку абстрактного як однобічного-урізаного, Фюєрбах відриває чуттєвість від мислення, у протиставленні якому чуттєвість стає також абстрактним началом. Внаслідок цього відбувається смисловий зсув, який не так легко помітити: гуманістичне мислення усе перетворює на засіб для ствердження людини, що виразно засвідчене у такому сучасному варіанті гуманізму як трансгуманізм. **Висновки.** Трансгуманізм, що ставить завдання зміни людської природи, набуває форми людинобожжя, і цим здійснюється фундаментальна підміна – турбота про оновлену звільнену людину майбутнього обертається презирством і нехтуванням свободою людини, перетворенням її на істоту повністю маніпульовану і залежну від проголошених у часи її життя «прогресивних» ідей.

Ключові слова: антропологічний матеріалізм Фюєрбаха, гуманізм, людинобожжя, трансгуманізм, людина, свобода.

LIMONCHENKO Vira – Doctor of Philosophical Sciences, Professor at the Department of Philosophy, Sociology and Political Science named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24, Ivan Franko str., Drohobych, Ukraine, postal code 82100 (limonchenko 57@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.51.13>

To cite this article: Limonchenko, V. (2025) Antropologichnyi materializm Foyerbakha yak fantomna religiiia suchasnoho svitu [Feuerbach's anthropological materialism as a phantom religion of the modern world]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia "Filosofiiia" – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 51, 218–24, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.51.13>

FEUERBACH'S ANTHROPOLOGICAL MATERIALISM AS A PHANTOM RELIGION OF THE MODERN WORLD

Summary. *The purpose of the work is to show and substantiate the quasi-religious nature of modern anthropology, referring to the philosophical views of Ludwig Feuerbach and such anthropological projects as transhumanism and posthumanism.*

Methodology. *Since the task set contains two focuses of attention, the methods of implementation are twofold: the historical-philosophical component requires placing texts in the center, which involves in-depth reflective reading, when the maxim is the utmost attention to the author's thought with the aim not so much of interpretation as of attempts to understand; the diagnosis of modernity does not rely on texts, having the task of comprehending the non-verbalized meaning, therefore, in the experience of reasoning, it relies not so much on words-concepts as on the objects themselves, it makes visible what is invisible outside the philosophical discourse.*

Scientific novelty. *Feuerbach's anthropological materialism is considered in the context of such a dialectic of humanism, when the elevation of man and his placement at the center of earthly existence lowers the rank of man to a purely natural existence. The logically balanced requirement not to neglect the integral concreteness of man, expressed as an affirmation of the naturalness of man, violates the completeness of comprehensive concreteness: relying on the Hegelian interpretation of the abstract as one-sidedly truncated, Feuerbach separates sensuality from thinking, in contrast to which sensuality also becomes an abstract principle. As a result, a semantic shift occurs, which is not so easy to notice: humanistic thinking turns everything into a means for the affirmation of man, which is clearly evidenced in such a modern variant of humanism as transhumanism.* **Conclusions.** *Transhumanism, which sets the task of changing human nature, takes the form of anthropomorphism, and this brings about a fundamental substitution – concern for the renewed, liberated man of the future turns into contempt and disregard for human freedom, transforming him into a being completely manipulated and dependent on the «progressive» ideas proclaimed during his lifetime.*

Key words: *Feuerbach's anthropological materialism, humanism, anthropotheism, transhumanism, man, freedom.*

Постановка проблеми. Сучасна релігійна ситуація найчастіше іменується постсекулярною і вважається, що її характерною рисою є повернення релігії і у публічну сферу, і у приватне життя. При цьому мова йде про зростаючу роль *традиційних релігій* у секулярному світі, опис якого можна взяти за Ч. Тейлором (2013). Він говорить про два звичних виміри секулярності:

перший проявляється у відділенні церкви від державно-політичних структур і перетворенні релігійності у приватну справу, другий може розглядатися як заглиблення першого, коли і в приватному житті люди відходять від Бога і більше не ходять у церкву, отже відмирають і релігійні переконання, і релігійні практики (Тейлор, 2013, с. 13-16). Для Ч. Тейлора вимальовується значущість питання, що стосується становища віри у суспільстві – віра в Бога вже не є аксіомою, тут є альтернативи, більше того, «віра, навіть для найстійкішого вірного, є лише однією людською можливістю з-поміж інших» (Тейлор, 2013, с. 17). Це питання стосується як співіснування людей з різними релігійними/атеїстичними/агностичними переконаннями, так і розгляду нових форм релігійності, навіть таких, коли установки свідомості релігійними не вважаються.

Пауль Тілліх (1963) говорить про таку відмінну рису сучасного процесу зустрічі світових релігій, як зустріч із квазі-релігіями, при чому релігія у даному випадку розуміється дуже широко: «стан захопленості граничною турботою, яка робить решту інтересів прелімінарними і містить у собі відповідь на питання про сенс життя» (Tillich, 1963). Прикметник «preliminary» я лишила у формі запозиченого слова, щоб уникнути одного єдиного значення і зберегти смислову множинність – бути підготовчим, вступним, передуючим чомусь суттєвому. П. Тілліх розрізняє квазірелігії і псевдорелігії, вважаючи ототожнення і неточним, і несправедливим: «псевдо» вказує на невдалу спробу досягти подібності, отже це оманлива подібність, а «квазі» – на справжню, а не навмисну подібність, засновану на тотожних елементах, найяскравішими прикладами квазірелігій він вважає фашизм і комунізм. Але у нього виникає питання чи є це єдиними прикладами квазірелігій? І згадує ліберальний гуманізм, висловлюючи занепокоєння щодо небезпеки переродження його за умови відстоювання себе: захист примушує йти проти власної природи і приймати образ своїх супротивників. Його міркування можливо дещо розширити, звернувшись не так до соціально-політичних принципів, як до світоглядно-поведінкових, і поставити у центр розгляду антропологізм як характерну рису європейської свідомості, при чому у формі, характерній для науково і технічно орієнтованого

світу – у формі антропологічного матеріалізму. Це може викликати непогодження і обурення – адже постсекулярна ситуація сучасності засвідчена зростанням ваги і ролі релігій і тому не можна вести мову про матеріалізм, але варто зазначити, що вербально проговорені і визнані для самого себе світоглядні принципи зовсім не обов'язково співпадають з реально діючими чинниками і мотивами. У цьому контексті доречно звернутись до філософської концепції Людвіга Фюєрбаха, рішучого критика як зневаги конкретно живою людиною, характерної, як він вважає, для класичного ідеалізму, так і християнства, яке за його думкою на місце людини поставило вигадану істоту – Бога.

Мета дослідження – показати і обґрунтувати квазірелігійний характер сучасного антропологізму, звертаючись до філософських поглядів Людвіга Фюєрбаха і таких антропологічних проєктів, як трансгуманізм і постгуманізм.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Втручання буденної нерелексивної свідомості досить часто вводить судження про мислителя у такий порядок умовиводів, коли судження стає осудженням і на цьому ставить крапку остаточного вилучення мислителя з історії думки. Певною мірою подібна доля спіткала інтелектуальну спадщину Людвіга Фюєрбаха. У нашому українському інтелектуальному просторі Фюєрбах постраждав від визнання його у догматичному марксизмі, що спровокувало таке судження щодо Фюєрбаха, яке фіксує його вплив на Маркса і Енгельса, отже, перекладає на нього історичні реалії трагічно-невдалого варіанту реалізації марксизму на практиці, включаючи і війвничий атеїзм, і досвід насильницького перевлаштування людського буття.

Переглядаючи прочитання філософії Фюєрбаха у середовищі українських науковців після усунення ідеологічного тиску вульгарного марксизму, я не виявила особливого інтересу до його спадщини, в той час як у західноєвропейському просторі інтерес і увага до його думки зберігаються і здійснюється сучасне продумування його ідей. Зрозуміло, у нас Фюєрбах згадується у підручниках з історії філософії: часом це банальне слідування ідеологізованим трактуванням (Захара, 1997), часом нехтування його ідеями взагалі (Салій, 2018), зустрічається і такий розгляд фюєрбахіанства, який заглиблює розуміння антропологічного

матеріалізму (звичне формулювання), виявляючи специфічну діалектику у ньому (Філософія, 1996) – цей розділ підручника належить І.В. Бичко, що вважаю необхідним оговорити. Виявлення діалектичного змісту у його антропології здійснюється у руслі комунікативної філософії (Малахов, 2006), проте наявне і прямо протилежне прочитання ідейної спадщини Фюєрбаха як повернення до індивідуалізму (Пилипишин, 2020), що введене у філософсько-правовий дискурс і здійснюється у звичному традиційно-шкільному вимірі, не помічаючи суперечливої парадоксальності ув'язування індивідуалізму і суспільної природи людини, егоїзму і любові. Для такого типу публікацій характерне непроблематизоване використання формул «антропологічний матеріалізм» і критика ідеалізму Гегеля (Кобець, Кітов, 2015; Омельчук, 2012; Третьякова, 2014).

Звернення до Фюєрбаха у контексті становлення діалогічної і діалектичної традиції заглиблює його антропологічний метод, надаючи онтологічної значущості саме мисленню, ув'язуючи мислення з сутністю людини (Лисий, 2000; Лисий, 2016). Цю традицію звично іменують гегельянською, або діалектичною – філософський метод Фюєрбаха розкриває свою радикальну специфічність через засвоєння гегелівської діалектики.

Як вже зазначалося, на відміну від українських науковців у світовій думці інтерес до спадщини Фюєрбаха триває постійно і поруч з традиційним розглядом її у руслі марксизму (Cuong, 2024; Nguyen, 2024), здійснюється критика традиційної інтерпретації філософії Фюєрбаха як такої, що належить до матеріалістичної та антиідеалістичної традиції (Finelli, 2023). Роберто Фінеллі розглядає антропологію Фюєрбаха як органічну та комунітарну універсальність, отже, стверджує, що за очевидним матеріалізмом та сенсуалізмом Фейєрбаха криється спіритуалістична доктрина сутності, згідно з якою люди беруть участь у спільному житті, в якому індивіди інтегрують та додають свої відмінності без конфлікту та протистояння (р. 167). Найбільш відомий Фюєрбах своїм трактуванням християнства, але його погляди на релігію не експлікуються спрощено як атеїзм, а розглядаються у контексті відчуження людини від самої себе внаслідок слабкості, властивої її природі, що породжує потребу заповнити недосконалу природу, і здійснюється це через зв'язок

Я і Ти, отже, атеїзм Фюрбаха по суті має розглядатись як справжній гуманізм, який ставить на місце вигаданої істоти конкретну людину (Kinağ, 2022). Проте ці слушні ідеї містять амбівалентність, на що і буде звернено увагу у дослідженні. Гідний уваги і такий радикальний погляд, відповідно якого критика християнства Фейербахом спрямована не на знищення релігії, а радше на звільнення людини від ідолопоклонства (Bosáková, 2023, p. 753). Така постановка питання надає можливість бачити за філософською концепцією антропологічного матеріалізму своєрідну релігійну позицію і бажання очистити істинний смисл християнства від ілюзорних нашарувань. Майкл Глас (2023) зіставляє дві на перший погляд неспівставимі постаті – Серена К'єркегора і Людвіга Фюрбаха. Він зазначає, що Людвіга Фюрбаха зазвичай розглядають як перехідну фігуру між Гегелем і Марксом і це призводить до недооцінки його унікальної критики релігії, яку Глас вважає глибокою і заснованою на послідовному використанні християнської теології (Glass, p. iii). Виникає нова постановка проблеми – розгляд філософії Фюрбаха як своєрідної релігії, або використовуючи формулу С. Булгакова (1979), яку він застосував по відношенню до Карла Маркса, розгляд Фюрбаха як релігійного типу. На конференції ASEES 2022 у Чикаго, штат Іллінойс, до інтерпретації С. Булгакова звернулась Джиліан Пігнатаро (Pignataro, 2023), висловлені нею ідеї дотичні до теми, що розглядається.

Виклад основного матеріалу. Маю дещо занудну звичку починати з пояснення назви тексту, і для цього є виправдання з богослов'я іконопису – іменування ікони вважається тим, що завершує її, робить її особистісною, визначає її лице, отже, позбавляє безликісті. Так новонародженій дитині дається ім'я і цим встановлюється її унікальна особистісність. З часів античності відома проблема іменування осібно існування: промовлянням імені ми намагаємось ввести у свою присутність те, що не схоплюється мовою, яка іменує осібно чимось родовим і загальним. Ім'я «Моцарт» вихоплює з існування особистісну присутність, але як тільки задається питання: «Хто такий Моцарт?», на яке за логікою звичайного мовлення буде дана відповідь: «Моцарт – це музикант» – ми підводимо особистісну присутність під тень родо-видового імені, коли предикат

усуває особистісну осібність імені. Розумію, що згадані іконопис і Моцарт мають відношення до дещо іншого виміру людських творінь, ніж стаття пересічного викладача, але принципи іменування лишаються тими самими. І вважаю за необхідне прояснити назву.

Перше, на що хочу звернути увагу – це уточнення «*фантомна релігія*»: я думаю, що повернення релігії і у публічну сферу, і у приватне життя, про що йшлося на початку, викликане болісним відчуттям покинутості людини і втрати нею такого місця перебування, де б вона відчувала себе у власній оселі, де б її життя мало повноцінний смисл. Ампутація сфери Божественного відгукнулась фантомними болями – нестерпно болючою є ситуація безнадійності і безвір'я, але туга за з'єднанням з небом і вічністю відбувається для сучасної людини у специфічній формі релігійності, яка, як згадувалося раніше, була названа П. Тілліхом «квазірелігією»: цим він іменує справжню подібність релігії якоїсь іншої реальності і у цьому контексті задається питанням щодо ліберального гуманізму – коли ліберальний гуманізм починає існувати у формі квазірелігії, чи не відбувається переродження його природи у форми його супротивників? Тілліх не уточнює які риси набуває ліберальний гуманізм після такого переродження, але це можна зробити через іменування нового образу засобами протиставлення і тоді це буде «неліберальний антигуманізм» – і тут спадає на думку трагізм безпосереднього і прямолінійного руху до поставленої мети, у людській історії наявні численні варіації на цю тему. Це і Едіп, що попав у пастку внаслідок свого рішучого наміру уникнути небажаної долі, і Французька революція, діячі якої реалізують цілі «Свобода. Рівність. Братерство» засобами гільйотини – у цю пастку пекла потрапляють всі сповнені благих намірів революції, можна згадати і назву п'єси Марка Кропивницького «Дай серцеві волю, заведе в неволю», але справа не у тому, щоб вичерпати емпіричними фактами деяку сутність, а спробувати знайти архетип такої сутності.

У якості подібного архетипу вважаю доречним звернутись до Г. К. Честертоні і М. Бердяєва, які зафіксували «механізм» такого переродження. Якщо дотримуватись послідовності історичної хронології, то слід звернутись до характеристики античності,

яку надав Г. К. Честертон (1923): високо оцінюючи цивілізацію давніх, він звертає увагу на два моменти – поклоніння природі і моральну розбещеність, ув'язуючи їх в одну логічну послідовність. Без зайвого морального пафосу висловлюється специфічний антропологічний принцип: наймудріші люди світу прагнули природності; і найнеприродніше у світі було першим, що вони зробили – поклоніння природнім силам (щоб жити, треба їсти і народжувати потомство) обернулося обжерливістю та сексуальною надмірністю римської аристократії. «Здавалося б, народу, чії поети створили Олену Троянську, а скульптори створили Венеру Мілоську досить просто залишатися здоровим у цьому питанні. Істина в тому, що люди, які поклоняються здоров'ю, не можуть бути здоровими. Коли людина йде прямо, вона йде криво» (Chesterton, 1923, р. 9). Як тільки людина вписується у природній порядок буття, вона потрапляє під дію природніх сил – стать, зростання, смерть, які Честертон називає безіменними і глухими, тобто безосібними і не здатними чути голос чесноти, якої прагне людина (саме голос є провісником логосу). Як говорить Честертон, язичник був мудріший за язичництво і прийняв християнство з його цілями «нового неба і нової землі», оскільки старі були опоганені.

Дуже стисло слід згадати витончену діалектику гуманізму, підмічену М. Бердяєвим (Berdyayev, 1936), у якій він розкрив самознищення гуманізму. Він зазначає здійснене у християнстві загартування людської особистості і водночас закутість творчого потенціалу людини – відкидання закутість при оперті на сили, отримані у дисциплінарній школі аскетички, стали основою того творчого злету, який був здійснений гуманізмом і який первинно мав характер християнського гуманізму. Але піднесення людини і постановка її у центр земного буття перенесло центр на периферію, відірвавши природну людину від духовної людини, отже, тим мірилом, який прикладався до людини, стало природне буття – людина стала розумітися образом і подобою не так вищої Божественної природи, як природи земної, що по суті понижує ранг людини до чисто природного існування (Berdyayev, 1936, р. 131, 139–140). Понижуючу діалектику гуманізму можна засвідчити через зміну імені людини грецькою мовою і латиною – Антропос стає Хомо. При тому,

що етимолога слова *ἄνθρωπος* вважається невідомою, доречно довіритись чуттю Платона, який у цьому імені виділив зміст зверненості обличчям до того, що спостерігається, отже бачити людину істотою, що уловлює те, що бачить і розмірковує над цим (Plato, 1997, р. 117–118), а значить є істотою, для якої розгорнутий світ і вона цим самим озирає його з деякої висоти. Існує традиція ці слова Платона тлумачити так: «устами Сократа мислитель стверджує й етимологічно обґрунтовує, що людина – єдина істота, яка підносить свій погляд угору (*anthropos* – *ana-*, вгору, та *-oros*, погляд), до зірок, до «космосу», тобто – до краси й гармонії, протилежності Хаосу, з якого Деміург створив світ» (Содомора, 2018, с. 159). Отже, ім'я Антропос встановлює таку природу людини, яка орієнтована на вічність і небо, ім'я людини *Номо* підкреслює земну природу і *sapiens* додається як ознака, земля стає місцем для людини. Розуміння людини у якості земної істоти бачиться переконливим, відповідним емпіричному факту, але цей факт позбавляється смислового розгортання і тих наслідків, що з цього витікають.

У цьому логічному русі і знаходить своє місце антропологічний матеріалізм Фоєрбаха: логічно виважена вимога не нехтувати цілісною конкретністю людини висловлюється Фоєрбахом у ствердженні природності людини, порушуючи повноту всебічної конкретності. Первинно він мислить у руслі руху младогегельянців, і хоча звично розглядати його як мислителя, що здійснив радикальний розрив з філософією Гегеля (Somers-Hall, 2015, р. 261), цей розрив часом ставиться під сумнів. Ліна Відаускіте (2020) наводить тезу М. Вартофського, що пізній Фоєрбах – це ранній Гегель (Vidauskytė, 2020, р. 74). Отже, виправданою є позиція бачити у його побудовах структури думки і понятійну мову Гегеля – викриття *абстрактності побудов*, у чому він звинувачує мислення, і вимогу вийти на *конкретне цілісне* начало, чим для нього є жива людина у вимірі чуттєвості, при тому, що людину він бере у якості родової істоти, отже не дотягуючись до індивідуалізовано-особистісної конкретності, і чуттєвість відриває він мислення, у протиставленні якому чуттєвість стає також абстрактним, а часом і пустим началом. Якщо у Гегеля конкретна повнота досягається у результаті тривалого розгортання, Фоєрбах фіксує конкретність початкову, яку він вважає

дофілософською і позбавленою мислення. Фюрбах акцентує увагу на універсальній всезагальності мислення, вважаючи, що коли людина виводить свої думки у публічний простір для інших, вона має «звільнити свою думку від форми ‘мого’, щоб інша людина могла розпізнати її як свою власну» (Feuerbach, 1997, р. 104). Отже мислення для нього здійснюється у стихії абстрагування, внаслідок чого воно не потрапляє у вимір справжньо-реального. І хоча далі Фюрбах розрізняє мислення як таке і мислення у представленості його для інших, вважаючи систематичне понятійне мислення не мисленням у своїй сутності, а формою комунікації, звинувачуючи Декарта і Гегеля у тому, що вони приймають форму за сутність, «буття думки для інших у буття саме по собі, відносну мету за кінцеву ціль» (Feuerbach, 1997, р. 107), він сам переносить це звинувачення на мислення як таке і стверджує необхідність починати з чогось, що знаходиться поза мисленням, вважаючи цим чуттєву інтуїцію, яка передує абстракціям, що породжують «опосередковуючу діяльність мислення для інших» (Feuerbach, 1997, р. 102). Але чуттєвість у протиставленості мисленню до відриву від нього позбавляється своєї приналежності живій людині і також обертається на абстракцію.

Постановка у центр чуттєвості, звільненої від «абстракцій» мислення, стає основою для подальшого звеличення людини. Філософське мислення бачиться відчуженою формою, усунення відчуженості виводить у позафілософський простір, загально-визнана теза Фюрбаха, що таємницею теології є антропологія, оскільки Бог є відчуженою проекцією людської видової сутності, якій приписується досконалість, і релігія є виразом, предметом основних людських потреб, трактується Фюрбахом кроком у напрямку до живої конкретності людини. Відкидання Бога і ствердження людиною самої себе переносить на людину предикати мудрості, доброти, моральності. І це цілком відповідає гуманістичному піднесенню людини: «Атеїзм – принаймні у сенсі цієї роботи – є таємницею самої релігії; сама релігія, не на поверхні, а в основі своїй, не за наміром чи за власним припущенням, у серці своєму, у своїй сутності, вірить ні в що інше, як у істинність і божественність людської природи» (Feuerbach, 1890). І справа не стільки у тому, що постановка людини у центр

робить антропологічний матеріалізм релігією – чітко відповідаючи тій експлікації релігії, яка дана Тілліхом: саме людина поставлена на місце головної турботи, у зіставленні з чим усе є похідним і другорядним и тому саме вона стає засадою відповіді на питання про сенс життя (Tillich, 1963). Головний зміст у спотвореності і оберненості релігії.

Таке обернення релігії розглянемо у двох аспектах. По-перше, за таким зверненням до людини як істинної і божественної істоти не можна не помітити абсолютизації *наочного стану людини у її наявних характеристиках*, закриваючи шляхи для переображення – людина починає бачитись істотою готовою і закритою, не так володарем своєї природи, як рабом її. І це досить виразно у тих сучасних установах, які, відкидаючи ідеї відчуження, ведуть до наївного самозадоволення собою, до зосередження уваги на самому собі і власному комфорті – як побутовому, так і психологічному. При чому саме другий має виразні редуційні наслідки – широко розповсюджені психологічні терапевтичні практики у своїх засадах містять гедоністичний утилітаризм, старанно усуваючи біль і страждання з душевного стану людини, урізаючи людське життя до комфортних відчуттів самого організму. Показово, що акцент на чуттєвості людини у контексті психологічної терапії спотворює чуттєвість: чуттєвість як те, що обумовлює вихід людини у реальність, замикається на психологічних відчуттях і емоціях, серед яких ретельно усувається усе негативно страждальне. Вольове зусилля також підпадає під дію, що сприймаються негативно. Невимушена майже інстинктивна інтуїтивність, що сприймається за дотримання людиною своєї власної самості, наближає її до інстинктивної поведінки тварини, не здатної вийти за межі своєї природи.

Повертаючись до Фоєрбаха, зазначу, що у подальших його міркуваннях акцент на цілісній конкретності людини переноситься на природність людини, що порушує повноту всебічної конкретності, і згодом у подальшому логіко-історичному русі акцентує увагу на владних егоїстичних інтенціях людини. Це вже за життя Фоєрбаха було підмічене і розгорнуте Штірнером – якщо на місце Бога слід поставити природну людину у її земному позбавленому «абстрактності» мислення існуванні, то це і буде одиничний, єдиний (Stirner, 2017). При тому, що

у «Сутності релігії» надається подальше розгортання ідей, висловлених у «Сутності християнства», відбувається смисловий зсув, який не так легко помітити. Наведу довгу цитату: «Віра в Бога є або віра в природу (об'єктивну сутність), як людську (суб'єктивну) істоту, або віра в людську істоту як сутність природи. Перша віра – релігія природи, політеїзм, друга – духовно-людська релігія, монотеїзм. Позначення політеїзму як релігії природи (беззастережно й у загальному смислі) має, лише відносний смисл, смисл протилежності. Політеїзм жертвує собою природі, він одарює природу людським оком і серцем; монотеїзм жертвує природою собі, людське око та серце він наділяє силою та владою над природою; політеїзм ставить людську істоту в залежність від природи, монотеїзм – природу від людської істоти; перший стверджує: якщо немає природи, немає і мене; другий стверджує протилежне: якщо немає мене, то немає всесвіту, немає природи. Відправна теза релігії така: я – ніщо в порівнянні з природою, по відношенню до мене все є бог, все мені вселяє почуття залежності, все, хоча б випадково, може мені доставити щастя і горе, порятунок і загибель; тому все є предметом релігії, – спочатку людина не відрізняє причини від випадкового приводу. Релігія, яка спирається на це почуття залежності без критичної перевірки, є так званий фетишизм, основа політеїзму. Що стосується завершальної тези релігії, то вона така: все ніщо в порівнянні зі мною, весь блиск небесних сузір'їв, вищих божеств політеїзму тьмяніє перед величчю людської душі; вся могутність всесвіту – ніщо перед силою людського серця; вся необхідність мертвої, позбавленої свідомості природи – ніщо в порівнянні з необхідністю людської, свідомої істоти, бо все для мене лише засіб» (Feuerbach, 1873, р. 64-65). І це виразно відповідає гуманістичному мисленню щодо людини як центру всесвіту: усе існує як засіб для ствердження людини. Правда, Фюрбах непослідовний у ствердження природності людини – точніше, поняття природи не пророблене ним, і тому у природність людини включається і велич людської душі, і сила людського серця, і свідомість, звернення до якої повертає у власне людську природу мисленево-інтелектуальний вимір, порушуючи чистоту чуттєвості як протиставленої мисленню.

Піднесення людини іменовано Фоєрбахом «завершальною тезою релігії», внаслідок чого його антропологічний матеріалізм «займає місце релігії» і «по суті є релігією». І у цьому можна бачити дуже плідні для філософії форми синтезу інтелектуально-понятійного і чуттєво-образного мислення, але Фоєрбах не розгортає їх, а здійснює інерційний рух у напрямку зближення філософії і науки. У ХХ столітті проведене концептуально-нюансоване осмислення феномену науки, у якій розрізняється «наука-Science» й «наука-Wissenschaft», і саме перша стала домінантною: вона культивує тип знання як експериментальної лабораторної діяльності, який склався у середовищі науковців, що було створене під безпосередньою опікою короля Англії Карла II у XVII ст. і для якого характерна пізнавальна установка засвідчена гаслом: «Нічого зі слів» (лат. «*Nullius in verba*»): «Процес наукового дослідження повинен нагадувати судовий процес з наявністю багатьох свідків, речовими доказами та принципом змагальності сторін. <...> Людей, присутніх під час проведення експериментів, просили висловитись лише про те, що саме вони особисто спостерігали в даних дослідах. Відмова від суперечок про метафізичні сутності й базування лише на інструментальній конкретиці експериментів стали найважливішими рисами новітньої англійської науки – science» (Попов, 2021, с. 93). Людина як центр всесвіту робить всесвіт службовим засобом власної величі, що так наочно у такому сучасному варіанті гуманізму як трансгуманізм.

Про трансгуманізм починають говорити з другої половини ХХ століття – проте понятійно-сислової визначеності цей термін не знайшов. Досить часто йдеться про виконання завітів гуманізму у його повноті – перетворювальна активність захоплює світ як простір творчого присвоєння, але поширюється і на себе, внаслідок чого ставиться завдання подолання недосконалості органічно-тілесного влаштування людини. Тому концептуально гуманізм і трансгуманізм можуть розглядатися з однієї підстави як прояви чинної сили людини, що стверджує владу над природою, яка її не задовольняє. Саме в цій версії трансгуманізм знайшов численних прихильників, які організувалися в різні напівдержавні та неурядові структури науково-дослідного, політичного і напівбожевільного

політикансько-сцієнтистського характеру: певною мірою ЮНЕСКО (саме перший генеральний директор ЮНЕСКО Джуліан Хакслі вводить в інтелектуальний обіг ХХ століття термін «трансгуманізм»), «Всесвітня асоціація трансгуманістів», каліфорнійський «Університет Сингулярності», «Російський трансгуманістичний рух», «Партія продовження життя» та ін. У цьому варіанті трансгуманізм має вигляд конгломерату ідей, що звучать спокусливо, звернись до викладу ідей Реймонда Курцвейла Біргітою Менцель (Menzel, 2013): людство, еволюціонуючи, досягло стадії, коли воно може збагнути свій інтелект, отримати доступ до власного «визначального коду» і за бажання змінити чи розширити його; людство здатне подолати свої біологічні межі – нанотехнологія, оперуючи на стику інформаційного і фізичного світів, може дати нам інструментарій, за допомогою якого можна перебудувувати фізичний світ, зокрема наше тіло і мозок. Забігаючи вперед, можна зазначити, що загальним для всіх цих організацій і проектів є дух елітарного месіанства, однозначного поділу людства на вищу касту обізнаних («програмістів», що створюють нову «матрицю») і масу емпіричної сировини, якій надають нові технології і яка постає «юзером», подібне співвідношення сил може бути позначене як ситуація Великого Інквізитора, концептуальну суть якої показано Ф. М. Достоєвським (Dostoevsky, 1912).

Розгляд трансгуманізму як доведеного до досконалості гуманізму оманливий. Людина постає вершиною, що досягла Неба, але якщо ренесансний гуманізм спирається на християнське завдання теозису, трансгуманізм у якості вихідної тези містить визнання принципової недосконалості людини, яка і підлягає зміні, але відмінність виразна. Перший варіант осмислення такого наближення людини до Бога можна побачити вже в біблійній історії гріхопадіння, коли теозис здійснюється не власними зусиллями, а за допомогою чудодійного яблука: з'їджене яблуко виключає інший варіант і людині гарантовано пізнання. Говорячи мовою сучасного технократизму, «яблуко» вмонтується як чіп. Деякі іншими словами це звучить так: слід здійснити кардинальне розширення зв'язки «людина – машина» і на підставі досягнень генної інженерії, молекулярних нанотехнологій створити нейропротези та прямі інтерфейси

«комп'ютер-мозок», чим буде забезпечене виникнення постлюдини у вигляді можливих варіацій. Це може бути Кіборг (гібрид людини і машини), Мутант (генно модифікована, відмінна від людини жива істота), Клон (штучна копія на основі або біологічній, або іншій, наприклад кремнієвій, що імітує безсмертя). Ще один варіант «безсмертя» – це завантаження свідомості на кшталт комп'ютера: складений з чіпів, а не біологічних молекул мозок не підлягає вмиранню. Тоді і наше біологічне тіло стає тяжким тягарем – воно мерзне, страждає від спеки, потребує одягу та догляду, легко ушкоджується, отже, зручніше мати сталеві руки та ноги, яким властива величезна сила, нечутливі до холоду та спеки, яким не потрібні їжа та кисень, якщо ж вони зламаються, то не шкода, – купимо і вставимо нові, ще кращі та сучасніші. Антропологічний матеріалізм веде до активізму по відношенню до світу та прийняття вихідною точкою активності вже наявну земну посеїбичну природу людини, усунення недосконалостей якої розуміється як переробка тілесного устрою – що відповідає сцієнтистському технократизму і характерній для нього епістемології номіналістичного сенсуалізму. Таку епістемологічну програму зафіксує у Фюєрбаха Л. Відаускіте: «Його критика спекулятивного ідеалізму та формулювання альтернативної 'філософії майбутнього' – гуманістичного матеріалізму – ґрунтуються на радикальній сенсуалістській епістемології» (Vidauskytė, 2020, p. 74). Рух Фюєрбаха до найреальнішої конкретності здійснюється як критика відірваного від життя ідеалізму, що веде до апології філістерського способу життя, але останнім наближенням до такої найреальнішої конкретності стає теза «ти є те, що ти їси», Відаускіте робить висновок: «Таким чином, наука про харчування постає як квазіонтологія» (Vidauskytė, 2020, p. 75).

Розрізнення трансгуманізму і постгуманізму, яке проводиться з метою усунення промахів трансгуманістичного проєкту, не таке істотне – стверджуючи зниження значення людських істот, постгуманізм передбачає поширення етики, названої позазавидовою, на інші форми життя, але звідки візьмуться принципи цієї етики? Адже йдеться про те, що шаноблива увага до гідності, яка раніше приймається по відношенню до людини, тепер передбачається по відношенню до всього існуючого, і практикує такі дії

сама людина, вимога до одноклітинних і хижаків поводитись за принципами позавидової етики явно абсурдна – і якщо дія нових принципів відносин йде від людини і спрямована на людину, то вона і лишається вихідним агентом і суб'єктом. Усунути дію людини можна лише прийняттям етосу поведінки інших, не характерних для людини організаційних принципів: або долюдських – звіринних, або надлюдських – божественних. Отже, корекції трансгуманізму у вигляді постгуманізму, який, як передбачається, усуває головну максиму гуманізму про людину як найвищу цінність – людина в постгуманізмі перестає бути «мірою усіх речей», вона номадична і є єднанням людського, тваринного, дигітального, химерного, не суттєва для даного контексту.

Але слід зазначити, що позиція Фюєрбаха значуща тим, що від нього йдуть два протилежних шляхи, отже, він вийшов на ту межу, яка має визначальну роль, є роздоріжжям. Умовно ці два шляхи можуть бути названі колективізм і індивідуалізм – від Фюєрбаха прямий шлях до діалогічної філософії Бубера, Бахтіна, Левінаса, але й до граничного індивідуалізму Штірнера з його Єдиним. У полеміці зі Штірнером Фюєрбах намагається утримати свої ідеї без того, щоб сповзати у безмежну сваволлю індивідуалізму і приходять до дивної формули. Більш відоме його спростування ілюзорності християнської теології через трактування теології як антропології, але автор статті «Фюєрбах» у стенфордській філософській енциклопедії наводить нову формулу, виведену у пізнішій роботі «Сутність релігії»: «теологія є антропологія і фізіологія» (Gooch, 2024). І далі автор зазначає, що ця модифікація відображає новий акцент у пізніших працях Фюєрбаха на онтологічній залежності людської свідомості від фізичного людського організму, який сам по собі існує лише у зв'язку з природним порядком, частиною якого він є, – опосередкованим відношенням, або, точніше, *виявленим*, чуттям. Формула «антропологічний матеріалізм» підступно веде до природничої редукції людини.

Найчастіше відома і задіяна така транскрипція релігії Фюєрбахом, коли Бог ідентифікується як відчужена проекція людської видової сутності, але пізніше Бог ним визначається як реалізоване прагнення до щастя віруючого християнина, яке породжує віру в надприродні сили та намагання забезпечити

їх благословення. Тобто, Бог цьому варіанті визнається Богом тому, що він є благодійником, який виконує людські бажання: «Подальший аналіз почуття залежності приводить Фюєрбаха до висновку, що це почуття саме по собі передбачає 'егоїзм як остаточну приховану основу релігії'» (Gooch, 2024). Те, що Фюєрбах називає «людським егоїзмом», є любов'ю людини до себе, тобто любов'ю до людської сутності, любов'ю, яка спонукає її задовольняти і розвивати всі імпульси і тенденції, без задоволення і розвитку яких вона не є і не може бути справжньою, повною людиною. Подібна антропологізація у сучасному світі постає тим, що отримало назву людинобожжя.

Атеїзм Фюєрбаха постає тим, що згаданий раніше П. Тілліх називає квазірелігією і, згадуючи його розрізнення квазірелігій і псевдорелігій, цілком виправдано уточнення «квазі» зняти – оскільки робиться наголос на збереженні суттєвих характеристик релігії. При цьому й відбувається нюансоване обернення, яке Сергій Булгаков (Bulgakov, 1979) назвав Людинобожжям. Джи-ліан Пігнтаро (2023) зазначає, що хоча Фейєрбах ніколи не використовував німецького еквівалента «Людинобог» (Menschgott), він сформулював концепцію антропотейзму, яка є одночасно олюдненням Бога та обожненням людини. Такий варіант обернення релігії підступно веде не тільки до егоїстичної одномірності людини, але до прямого її усунення більш досконаліми конструктами – підмічена Ф. Ніцше смерть Бога стала засадою для нової серії смертей: смерті людини і смерті автора.

К. Льовіт (1965) при осмисленні революцій інтелектуального руху від Гегеля до Ніцше відзначає таку характерну рису сучасності: «Нещастя сучасності полягає в тому, що вона стала лише 'часом', який більше нічого не хоче знати про вічність» (Löwith, 1965, p. 110). Згадуючи смислову зміну при заміні Антропос на Хомо, можна дозволити собі дещо вільний образ – істота, звернена чолом до вічності (*чело-век*), впирається поглядом у землю, і це узгоджене зі згадками слів К'єркегора Льовітом: «в даний час навряд чи знайдеться хто-небудь, хто не вірить у 'дух часу', хоч як би він був щасливий у своїй посередності і хоч як би він був полонений жалюгідними забобонами. 'Навіть така людина, причому вперто й твердо, вірить у дух часу'. Дух часу шанується їм як щось вище, ніж він сам, хоча цей дух і не може бути вищим

за час, над яким він стелиться, наче болотяний туман. Або ж люди вірять у 'світовий дух' і 'людський дух' всього роду людського, щоб хоча б таким чином мати можливість вірити у щось духовне. Однак ніхто не вірить у Святий Дух, про який треба було б мислити безперечно; але з цього погляду всі такі духи є зло. Розпущені, як у епоху розкладання, люди охочіше тримаються за щось таке вітряне, як дух часу, щоб з чистою совістю згинатися від будь-якого вітерця епохи» (Löwith, 1965, p. 110).

Висновки. Поняття людинобожжя, або антропотейзму, фіксує фундаментальну підміну, фатальне перевертництво. На мій погляд, важлива саме підміна, перевертництво – на місце Бога посаджено людину і людині віддано Боже: звідси той ерзац релігійності, характерний для ліберального гуманіста: він дивиться в далечинь і готовий дарувати порятунок і блага, які розуміє на свій сьогоднішній спосіб навіть насильницьки, тому легко відбувається перехід до перетворень, що і було простежено дослідниками тоталітаризму у ХХ столітті. Людинобожжя як принцип має релігійний аналог – Антихриста, тобто не прямого ворога Христа, але того, що прийняв Христове обличчя, обернувшись личиною. Найбільш небезпечні саме підміни – бо вислизують із розуміння і завжди готові набути нової форми та маски, а турбота про оновлену звільнену людину майбутнього обертається презирством і нехтуванням свободою людини, перетворенням її на істоту повністю маніпульовану і залежну від проголошених у часи її життя «прогресивних» ідей.

ЛІТЕРАТУРА

1. Захара І. Лекції з історії. Львів: Видавництво ЛБА, 1997. 398 с.
2. Кобець О., Кітов М. Антропологічний матеріалізм Людвіга Фейєрбаха. *Наукові здобутки молоді – вирішенню проблем харчування людства у ХХІ столітті : матер. 81 Міжн. наук. конф. молодих учених, аспірантів і студентів* (23–24 квітня 2015 р.). Київ : НУХТ, 2015. Ч. 4. С. 141.
3. Лисий В. Антропология Людвіга Фейєрбаха як діалектика з «людським обличчям». *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*. Серія Історія. 2000. №6. С. 25–34.
4. Лисий В. П. Діалог у контексті теоретичного і практичного: Л. Фейєрбах, Г. Гегель і сучасність. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2016. Випуск 18. С. 160–171.

5. Малахов В. А. Етика спілкування : навч. посіб. К. : Либідь, 2006. 400 с.
6. Омельчук О. М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості Фрідріха Шеллінга та Людвіга Фюєрбаха. *Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична*. 2012. Вип. 3. С. 486–493.
7. Пилипишин П. Індивідуалізм і спрямованість до світу у філософії права Л. Фюєрбаха. *Університетські наукові записки*. 2020. № 5 (77). С. 198-204. DOI: <https://doi.org/10.37491/UNZ.77.19>
8. Попов В.Ю., Попова О.В. Еπιστήμη – science – wissenschaft: до проблеми культурно-філософської визначеності поняття «наука». *Актуальні проблеми філософії та соціології : Науково-практичний журнал*. 2021. Вип. 32. С. 91-97. DOI: <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i32.1032>
9. Салій А. В. Історія філософії: навчальний посібник. Салій А. В., Зінченко Н. О., Біланов О. С. Вид. 2-е, доповнене. Полтава : Дивосвіт, 2018. 192 с.
10. Содомора П. Мова як шлях до пізнання (платонів “Кратил” в українському озвученні). *Sententiae*. 2018. №37/2 С. 159-164. <https://doi.org/10.22240/sent37.02.159>
11. Тейлор Ч. Секулярна доба. Пер. з англ. О. Панич. Київ: Дух і літера, 2013. 664 с.
12. Третьякова Т. М. Головні аспекти сутності гуманізму Л. Фюєрбаха. *Актуальні проблеми політики*. Вип. 51. Одеса, 2014. С. 65–69.
13. Філософія: курс лекцій: навч. Посібник. І. В. Бичко, В. Г. Табачковський. К.: Либідь, 1994. 576 с.
14. Berdyaev N. The meaning of history. Trans. by George Reavey; London: G. Bles, 1936, 224 p.
15. Bosáková K. Jon Stewart on Ludwig Feuerbach's Doctrine of the Humanity of the Divine in The Essence of Christianity. *Filozofia*, 78, 2023, No 9, pp. 746–759.
16. Bulgakov S. N. Karl Marx as a religious type: his relation to the religion of anthropotheism of L. Feuerbach. Translated by Luba Barna. Norland Publishing Company, 1979. 116 p.
17. Chesterton, G. K. St. Francis of Assisi. London – Toronto: Hodder and Stoughton, 1923. 185 p.
18. Cuong Nguyen Duy. The influence of Feuerbach's philosophy on marxist philosophy *Synesis*. 2024. V. 16. № 3. P. 38–51.
19. Dostoevsky F. The Brothers Karamazov. Trans. By Constance Garnett. New York: The Lowell Press, 1912. URL: <https://standardebooks.org/ebooks/fyodor-dostoevsky/the-brothers-karamazov/constance-garnett/text/single-page>
20. Feuerbach L. Towards a Critique of Hegelian Philosophy. Translated: by Zawar Hanfi. Lawrence S. Stepelevich (ed.). *The Young Hegelians: An Anthology*. Amherst, NY: Humanities Press, 1997. P. 95–129.
21. Feuerbach L. Fragments Concerning the Characteristics of My Philosophical Development. *The fiery brook: Selected Writings Ludwig Feuerbach*. Translated and introduced by Zawar Hanfi. London – New York: Verso, 2012. P. 265–296.

22. Feuerbach L. The essence of christianity. *Translated from the second german edition* by Marian Evans. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, & CO., LTD. 1890. URL: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/47025/pg47025-images.html>

23. Feuerbach L. The Essence of Religion. Trans. Alexander Loos. New York: ASA K. Butts & Co, 1873. 75 p.

24. Finelli R. The Thought of Ludwig Feuerbach as a Limit to the Theoretical Development of Karl Marx. *Consecutio Rerum*. 2023. Anno VII. № 14 P. 167–198. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10283821>

25. Gooch T. Ludwig Andreas Feuerbach. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2024 Edition). Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/ludwig-feuerbach/>

26. Kinag M. God as the Implication of Alienation: a Criticism of Religion in Ludwig Feuerbach's Anthropological Atheism. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Journal of the Faculty of Theology*. 2022. №9/2. P. 417–440. DOI: <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1181030>

27. Löwith K. From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought. Translated from the German by David F. Green. London: Constable, 1965. 464 p.

28. Menzel B. Transhumanism in the West and in Russia – Historical Roots of Techno-Utopian Thinking and Contemporary Projects. Lecture given at Pomona College. CA, 8.10.2013. URL: https://www.academia.edu/28417911/Transhumanism_in_the_West_and_in_Russia

29. Nguyen Thi Cam Tu. From the Ideal Human Perspective in Ludwig Feuerbach's Philosophy to the Practical Human Perspective in Karl Marx's Philosophy. *Journal of Advances in Education and Philosophy*. 2024. № 8(4). P. 324–328.

30. Pignataro J. Sergei's Bulgakov's Divine Humanity and Chernyshevsky's Human Divinity in What is to be Done? Posted 22/05/2023 by NURPRT Forum. URL: <https://sites.northwestern.edu/nurprt/2023/05/22/sergeis-bulgakovs-divine-humanity-and-chernyshevskys-human-divinity-in-what-is-to-be-done/>

31. Plato. Cratylus. *Plato – Complete Works*. Edited by John M. Cooper Associate. Editor D. S. Hutchinson. Indianapolis-Cambridge: Hackett publishing company, 1997. P. 101–156.

32. Stirner Max. The Unique and Its Property. Translated, edited and introduced by Apio Ludd aka Wolfi Landstreicher. Underworld Amusements, 2017. 377 p.

33. Tillich P. Christianity and the encounter of the world religions. N.Y. and London: Columbia University Press, 1963. 97 p. URL: <https://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Tillich%2C%20Paul%20-%20Christianity%20and%20the%20Encounter%20of%20the%20World%20.pdf>

34. Vidauskytė Lina. The Dialectics of Distance and Nearness in Philosophies of G. W. Fr. Hegel and L. Feuerbach. *Filosofija. Sociologija*. 2020. T. 31. № 1, p. 70–77. DOI: <https://doi.org/10.6001/fil-soc.v31i1.4180>

REFERENCES

1. Zakhara, I. (1997). *Leksyii z istorii* [Lectures on History]. Lviv: Vydavnytstvo LBA. [in Ukrainian].
2. Kobets, O., Kitov, M. (2015). *Antropolohichniy materializm Liudviha Feierbakha* [Anthropological Materialism of Ludwig Feuerbach]. *Naukovi zdobutky molodi – vyrishenniu problem kharchuvannia liudstva u XXI stolitti : mater. 81 Mizhn. nauk. konf. molodykh uchenykh, aspirantiv i studentiv (23–24 kvitnia 2015 r.) – Scientific Achievements of Youth – Solving the Problems of Human Nutrition in the 21st Century: Proceedings of the 81st International Scientific Conference of Young Scientists, Postgraduates and Students (April 23–24, 2015)*. (141). Kyiv : NUKhT. [in Ukrainian].
3. Lysyi, V. (2000). *Antropolohiia Liudviha Foiierbakha yak dialektyka z «liudskym oblychchiam»* [Anthropology of Ludwig Feuerbach as a Dialectic with a “Human Face”]. *Problemy humanitarnykh nauk: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriya Istoriiia – Problems of the Humanities: Collection of Scientific Works of the Ivan Franko Drohobych State Pedagogical University. History Series*, 6, 25–34. [in Ukrainian].
4. Lysyi, V. P. (2016). *Dialoh u konteksti teoretychnoho i praktychnoho: L. Foiierbakh, G. Hegel i suchasnist* [Dialogue in the Context of Theoretical and Practical: L. Feuerbach, G. Hegel and Modernity]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriya filosofski nauky – Bulletin of Lviv University. Philosophical Sciences Series.*, 18, 160–171. [in Ukrainian].
5. Malakhov, V. A. (2006). *Etyka spilkuvannia : navch. Posib* [Ethics of Communication: A Textbook]. K. : Lybid. [in Ukrainian].
6. Omelchuk, O. M. (2012). *Filosofsko-pravove rozuminnia povedinky liudyny u tvorchosti Fridrikha Shellinha ta Liudviha Feierbakha* [Philosophical and Legal Understanding of Human Behavior in the Works of Friedrich Schelling and Ludwig Feuerbach]. *Naukovi visnyk Lvivskoho derzhavnoho universytetu vnutrishnikh sprav. Seriya yurydychna – Scientific Bulletin of Lviv State University of Internal Affairs. Legal Series*, 3, 486–493. [in Ukrainian].
7. Pylypyshyn, P. (2020). *Indyvidualizm i spriamovanist do svitu u filosofii prava L. Feierbakha* [Individualism and Orientation to the World in L. Feuerbach's Philosophy of Law]. *Universytetski naukovi zapysky – University Scientific Notes*, 5 (77), 198–204. DOI: <https://doi.org/10.37491/UNZ.77.19> [in Ukrainian].
8. Popov, V.Yu., Popova, O.V. (2021). *Επιστημη – science – wissenschaft: do problemy kulturno-filosofskoi vyznachenosti poniattia «nauka»* [Επιστήμη – science – wissenschaft: to the problem of cultural and philosophical certainty of the concept of “science”]. *Aktualni problemy filosofii ta sotsiologii : Naukovo-praktychnyi zhurnal – Current problems of philosophy and sociology: Scientific and practical journal*, 32, 91–97. DOI: <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i32.1032> [in Ukrainian].
9. Salii, A. V. (2018). *Istoriia filosofii: navchalnyi posibnyk* [History of philosophy: a textbook]. Salii A. V., Zinchenko N. O., Bilanov O. S. Vyd. 2-e, dopovnene. Poltava : Dvyosvit. [in Ukrainian].

10. Sodomora, P. (2018). Mova yak shliakh do piznannia (platoniv “Kratyl” v ukrainskomu ozvuchenni) [Language as a path to knowledge (Plato’s “Cratyl” in Ukrainian voiceover)]. *Sententiae – Sententiae*, 37/2, 159–164. DOI: <https://doi.org/10.22240/sent37.02.159> [in Ukrainian].

11. Teilor, Ch. (2013). Sekuliarna doba [Secular Age]. Per. z anhl. O. Panych. Kyiv: Dukh i litera. [in Ukrainian].

12. Tretiakova T. M. (2014). Holovni aspekty sutnosti humanizmu L. Feierbakh [The Main Aspects of the Essence of L. Feuerbach’s Humanism]. *Aktualni problemy polityky – Current Problems of Politics*, 51, 65–69. [in Ukrainian].

13. Filosofiia: kurs leksii: navch. Posibnyk [Philosophy: Lecture Course: Textbook]. (1994). I. V. Bychko, V. H. Tabachkovskyyi. K.: Lybid. [in Ukrainian].

14. Berdyaev, N. (1936). The meaning of history. Trans. by George Reavey; London: G. Bles.

15. Bosáková, K. (2023). Jon Stewart on Ludwig Feuerbach’s Doctrine of the Humanity of the Divine in The Essence of Christianity. *Filozofia*, 78/9, 746–759.

16. Bulgakov, S. N. (1979). Karl Marx as a religious type: his relation to the religion of anthropotheism of L. Feuerbach. Translated by Luba Barna. Norland Publishing Company.

17. Chesterton, G. K. (1923). St. Francis of Assisi. London-Toronto: Hodder and Stoughton.

18. Cuong, Nguyen Duy. (2024). The influence of Feuerbach’s philosophy on marxist philosophy *Synesis*, 16/3, 38–51.

19. Dostoevsky, F. (1912). The Brothers Karamazov. Trans. By Constance Garnett. New York: The Lowell Press. URL: <https://standardebooks.org/ebooks/fyodor-dostoevsky/the-brothers-karamazov/constance-garnett/text/single-page>

20. Feuerbach, L. (1873). The Essence of Religion. Trans. Alexander Loos. New York: ASA K. Butts & Co.

21. Feuerbach, L. (1890). The essence of christianity. *Translated from the second german edition* by Marian Evans. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, & CO., LTD. URL: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/47025/pg47025-images.html>

22. Feuerbach, L. (1997). Towards a Critique of Hegelian Philosophy. Translated: by Zawar Hanfi. Lawrence S. Stepelevich (ed.). *The Young Hegelians: An Anthology*. (95–129). Amherst, NY: Humanities Press.

23. Feuerbach, L. (2012). Fragments Concerning the Characteristics of My Philosophical Development. *The fiery brook: Selected Writings Ludwig Feuerbach*. Translated and introduced by Zawar Hanfi. (265–296). London – New York: Verso.

24. Finelli, R. (2023). The Thought of Ludwig Feuerbach as a Limit to the Theoretical Development of Karl Marx. *Consecutio Rerum*, VII/14, 167–198. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10283821>

25. Gooch, T. (2024). Ludwig Andreas Feuerbach. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2024 Edition). Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/ludwig-feuerbach/>.

26. Kınağ, M. (2022). God as the Implication of Alienation: a Criticism of Religion in Ludwig Feuerbach's Anthropological Atheism. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Journal of the Faculty of Theology*, 9/2, 417–440. DOI: <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1181030>

27. Löwith, K. (1965). From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought. Translated from the German by David F. Green. London: Constable, 1965.

28. Menzel, B. (2013). Transhumanism in the West and in Russia – Historical Roots of Techno-Utopian Thinking and Contemporary Projects. Lecture given at Pomona College. CA, 8.10.2013. URL: https://www.academia.edu/28417911/Transhumanism_in_the_West_and_in_Russia

29. Nguyen, Thi Cam Tu. (2024). From the Ideal Human Perspective in Ludwig Feuerbach's Philosophy to the Practical Human Perspective in Karl Marx's Philosophy. *Journal of Advances in Education and Philosophy*, 8(4), 324–328.

30. Pignataro, J. (2023). Sergei's Bulgakov's Divine Humanity and Chernyshevsky's Human Divinity in What is to be Done? Posted 22/05/2023 by NUR-PRT Forum. URL: <https://sites.northwestern.edu/nurprt/2023/05/22/sergeis-bulgakovs-divine-humanity-and-chernyshevskys-human-divinity-in-what-is-to-be-done/>

31. Plato. (1997). *Cratylus. Plato – Complete Works*. Edited by John M. Cooper Associate. Editor D. S. Hutchinson. (101-156). Indianapolis-Cambridge: Hackett publishing company.

32. Stirner, Max. (2017). *The Unique and Its Property*. Translated, edited and introduced by Apio Ludd aka Wolfi Landstreicher. Underworld Amusements.

33. Tillich, P. (1963). *Christianity and the encounter of the world religions*. N.Y. and London: Columbia University Press. URL: <https://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Tillich%2C%20Paul%20-%20Christianity%20and%20the%20Encounter%20of%20the%20World%20.pdf>

34. Vidauskytė, Lina. (2020). The Dialectics of Distance and Nearness in Philosophies of G. W. Fr. Hegel and L. Feuerbach. *Filosofija. Sociologija*, 31/1, 70–77. DOI: <https://doi.org/10.6001/fil-soc.v31i1.4180>

Дата першого надходження рукопису до видання: 26.09.2025

Дата прийнятого до друку рукопису після рецензування: 30.10.2025

Дата публікації: 28.11.2025