

**У ПОШУКАХ ВИХІДНОГО І ВИЗНАЧАЛЬНОГО ПРИНЦИПУ
ФІЛОСОФІЇ
ЛЮДВІГА ФОЄРБАХА**

При тому, що філософія з точки зору повсякденного погляду досить віддалена від буденних турбот, у її історії можна зустріти судження і втручання зовсім не філософського характеру. Перший відомий факт втручання – це страта Сократа, звинуваченого в тому, що не визнає богів, яких визнає місто, і вводить інших, нових богів, чим розбещує молодь. Аніт – політик-демократ, Мелет – поет-трагік, Лікон – не дуже відомий ритор, виступають з позицій захисту інтересів Афінівського полісу, тобто деяких державних законів, транскрибуючи філософські погляди у мову судових звинувачень. Другий виразний приклад втручання нефілософського характеру у дискурс строго логічного мислення – це Спіноза, якого у 1660 році Амстердамська синагога офіційно запросила муніципальну владу засудити як загрозу благочестю і моралі. Куно Фішер розповідає, що Спіноза зовсім не йшов на загострення стосунків з общиною, але двоє юнаків, ворожо налаштованих до нього, втерлися у довіру, випитали у Спінози «нечестиві» на їх погляд ідеї і донесли на нього – Спіноза був викликаний у синагогу, де його «друзі» звинуватили його у презирстві до закону, у подальшому він був підданий великому відлученню й зайнявся свобідною філософією. Але вороже неприймання його вчення було розповсюджене не тільки у юдейському середовищі – нідерландські картезіанці також вбачали у ньому небезпечну для держави людину [18, р. 100-105]. «Теологічно-політичний трактат», опублікований анонімно в 1670 р., викликав велику тривогу – один розлючений критик назвав його «книгою, викуваною в пеклі самим дияволом» [20]. Традиційна набожність, не здатна вирізнити логіко-мисленнєвий рух зі сприйнятого на свій лад змісту, накладає на ім'я мислителя сторонні філософії прокляття. Бертран Расел так починає свій нарис філософії Спінози: «Спіноза (1634 – 1677) найшляхетніший і найпривабливіший із видатних філософів. Розумом дехто й перевершував його, але в етиці він найдосконаліший. І тому цілком природно, що й за його життя, і протягом десь із сотні років після смерті Спінозу вважали страхітним нечестивцем. Спіноза був євреєм, та євреї вигнали його з кагалу. Християн він також відлякував: хоча в усій його філософії панує ідея Бога, ортодокси звинувачували його в атеїзмі. Ляйбніц, що чимало запозичив у Спінози, приховав свій борг і пильнував, аби бодай словом не похвалити його; він зайшов навіть так далеко, що брехав про ступінь свого особистого знайомства з євреєм-єретиком» [10, с. 476]. Втручання традиційної нерелексивної

свідомості 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 Фюрбаха.

У нашому українському інтелектуальному просторі Фюрбах постраждав від визнання його у догматичному марксизмі. На поверхні лежить звично-шкільне судження щодо Фюрбаха, яке фіксує його зв'язок з Марксом, отже перекладає на нього і історичні реалії трагічно-невдалого варіанту реалізації марксизму на практиці, включаючи не тільки війовничий атеїзм, але й досвід насильницького перевлаштування людського буття, і зв'язок з антропологічно-гуманістичною традицією, достатньо різноманітною – щоб бачити її тільки у світлі позитивному. Факт присутності його ідей у контексті становлення матеріалістичного світогляду К. Маркса, помістив філософію Фюрбаха у дискурс комунізму і, що вражає ще більше, колоніалізму. Ювілейні дати ініціюють нове звернення до спадщини ювіляра і її подальшої долі, проглядаючи різноманітні матеріали, пов'язані з ім'ям Фюрбаха, я натрапила на дивний факт – у місті Харків був майдан Фюрбаха, який був так названий у 1922 році, до цього він мав назву Вознесенський по імені церкви, що знаходилася тут. 29 квітня 2024 року майдан перейменовано на Оборонний Вал, бо до заснування площі він проходив тут. Матеріали стосовно перейменування іменовані так: «Вїзд Жиларді та майдан Фейербаха: Харків позбавиться ще 160 колоніальних назв» [1]. Безсумнівно, і ім'я, і мова як така не те, щоб важливі для людського буття – таке визнання не охоплює суті, оскільки мова сама якоюсь мірою є суттю, тим не менше в усі часи визнавалася підступність мови, здатність затуляти реальність. Мова є вагомою і повноцінною реальністю, але мовне іменування здатне перетворюватись на жорсткий знак, провокуючий однозначну стандартизовану оцінку явища, зупиняючий рух думки. Перейменування майдану Фюрбаха у контексті протистояння марксизму і боротьби з колоніалізмом – досить абсурдний факт, дивуючий тим, що висловлюючи незгоду з марксистською думкою, бездумно приймаються і судження спрощено вульгаризованого марксизму щодо Фюрбаха, і способи дії владних структур.

Переглядаючи прочитання філософії Фюрбаха у середовищі українських науковців після усунення ідеологічного тиску вульгарного марксизму, я не виявила особливого інтересу до його спадщини, в той час як і у західноєвропейському просторі, і у Росії інтерес і увага до його думки зберігаються і здійснюється сучасне продумування його ідей. Зрозуміло, Фюрбах згадується у підручниках з історії філософії: часом це банальне слідування ідеологізованим трактуванням [2], часом ігнорування його ідеями взагалі [11], зустрічається і такий розгляд феєрбахіанства, який заглиблює розуміння антропологічного матеріалізму (звичне формулювання), виявляючи специфічну

діалектику у ньому [14]. Виявлення діалектичного змісту у його антропології здійснюється у руслі комунікативної філософії [7], проте наявне і прямо протилежне прочитання ідейної спадщини Фюрбаха як повернення до індивідуалізму [9], 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 [3; 8; 12]. Звернення до Фюрбаха у контексті становлення діалогічної і діалектичної традицій заглиблює його антропологічний метод, надаючи онтологічній значущості саме мисленню, ув'язуючи мислення з сутністю людини [5; 6]. Цю традицію звично іменують гегельянською, або діалектичною – філософський метод Фюрбаха розкриває свою радикальну специфічність через засвоєння гегелівської діалектики.

У даному матеріалі здійснюється спроба виявити центральний стрижень філософських пошуків Фюрбаха, що розкриває мотиваційний вимір його новацій. Становлення його як мислителя відбувається завдяки засвоєнню філософії Гегеля, а саме через опанування логікою її побудови, конститутивним принципом якої є діалектика. Існує банальне розкриття гегелівської діалектики як руху тріади – теза-антитеза-синтез, чим усувається найголовніше – за рухом через протилежність і суперечність наявне бажання мати справу з самою дійсністю, багатовимірною і строкато різноманітною, але тим не менше ув'язаною у цілісність, тобто з тим первинно-суттєвим і нередукованим, що охоплюється простим, у чомусь дитячим формулюванням – знати як воно є насправді. Не зачіпаючи різноманітних варіацій на цю тему, зазначу, що читання Фюрбаха виявило для мене, що домінантним мотивом його життєвого, отже філософського, інтересу є теж саме бажання бути у дійсно справжньому і реальному, але ж для людини не може бути нічого ближчого, ніж її життя-буття. Відома до оскому формула «Людвіг Фюрбах і кінець німецької класичної філософії», визначена тим, що Фюрбах кваліфікується як перший критик гегелівського абсолютного ідеалізму [12, с. 66]. Але Фюрбах як мислитель не те, щоб виростає з Гегеля, він зберігає гегелівську напругу пізнання первинно-вихідних засад людського буття і він відходить від Гегеля тією мірою, якою бачить у його філософії підпорядкованість чомусь сконструйованому, такому що є припущенням і з впертою наївністю бажає вийти за межі словесно-понятійної форми у вимір самої реальності: «Чому я не можу на початку відмовитися від поняття початку і натомість звернутися безпосередньо до того, що є реальним? Гегель починає з Буття, тобто з поняття Буття або абстрактного Буття. Чому я не можу почати з самого Буття, тобто з реального Буття? Або, знову ж таки, чому я не можу почати з розуму, оскільки Буття, оскільки воно мислиться і оскільки

воно є об'єктом логіки, безпосередньо відсилає мене до розуму? Чи я все ще починаю з передумови, коли починаю з розуму? Ні! Я не можу сумніватися в розумі та абстрагуватися від нього, не заявивши водночас, що ні сумнів, ні абстрагування не є частиною розуму. Але навіть якщо визнати, що я справді виходжу з припущення, що моє філософування починається безпосередньо з реального Буття чи розуму, зовсім не маючи справжньої уваги до питання початку, що в цьому такого шкідливого? Хіба я не можу пізніше довести, що припущення, на якому я спирався, було таким лише формально та позірно, що насправді його взагалі не було? Я, звичайно, не починаю мислити саме тоді, коли викладаю свої думки на папері. Я вже знаю, як розвиватиметься предмет мого мислення. Я припускаю щось, бо знаю, що те, що я припускаю, виправдає себе саме через себе» [17]. Як бачимо, напруга міркувань Фюєрбаха викликана його бажанням не відкинути мислення як дещо похідне і вторинне, але вийти на первинність самого мислення, вказуючи, що понятійна і систематична форма мислення є спосіб його зверненості до інших, але суттєвість мислення відсилає до цілісної живої людини, що він намагається схопити, говорячи про чуттєвість, емоції і волю. Цим самим визначена і його критична аналітика спочатку християнської релігії, а потім релігії як такої. Усунути ілюзію і вийти на справжнє – це наскрізна інтонація для Фюєрбаха.

Можна заперечити, що бажання бути у дійсно справжньому і реальному характерно майже для всіх людей, якщо не взагалі для всіх, але досить часто ми застрягаємо десь на півдорозі, задовольняючись напіввідповідями, зручними для нашого життя-буття. Згадаємо людину з підпілля Достоевського, яка прямолінійно ставить питання і так само прямолінійно відповідає: «про що може говорити порядна людина з найбільшим задоволенням? Відповідь: Про себе. Ну, тоді я розповім про себе» [16]. У відсиланні Фюєрбаха до людини як останньої інстанції міститься та ж сама вперта наївність, яка відверто проговорює те, що досить часто сором'язливо замовчують.

Проте у цьому прямолінійному повороті проглядається важливий для філософського дискурсу момент – проблематика пізнання проблематизується через самопізнання: пізнання пов'язане з предметністю і об'єктністю, які загрожують відчуженням, подолання можливе через таку зміну бачення, яка революціонізує не так світ, як мислення людини. Предметність-об'єктність(об'єктивація)-відчуження – ці поняття ув'язують Гегеля і Маркса і ця зв'язка має вибуховий характер. Наскільки я можу судити, рукописи Маркса 1844 року і особливо розділ «Відчужена праця» викликали «заворуху» не тільки на нашому курсі. Забігаючи вперед і даючи коротку відповідь на поставлене у назві питання, я скажу, що за жадобою дійсно-реального проглядаються виміри такого визначально-первинного людського феномену як свобода. Така свобода як повернення до справжнього у

самому собі з самого початку ув'язується ним з любов'ю як тим, що визначає людське буття – зі зв'язком між людьми, з людським родом, присутнім в окремому індивіді, з Я і Ти. У нарисі «До критики філософії Гегеля» він констатує: «Тільки всі люди разом узяті, – каже Гете, – пізнають природу, і лише всі люди разом узяті живуть людською природою». Як глибоко – і більше того – як правдиво! Тільки любов, захоплення, шанування, коротше кажучи, тільки пристрасть перетворює індивіда на вид. Наприклад, у моменти, коли, захоплені прекрасною та гідною любові природою людини, ми вигукуємо: Вона – втілена краса, любов і доброта. Розум, однак, нічого не знає – пам'ятаючи про соломонovu мудрість, що немає нічого нового під сонцем – про реальне та абсолютне втілення виду в конкретній індивідуальності. Це правда, що дух або свідомість – це 'вид, що існує як вид', але, як би універсально це не було, індивід та його голова – орган духу – завжди позначені певним видом носа, загостреного чи кирпатого, тонкого чи грубого, довгого чи короткого, прямого чи зігнутого. Все, що входить у час і простір, також повинно підкоритися законам часу і простору. Бог обмеження стоїть на сторожі біля входу у світ. Самообмеження – це умова входу. Все, що стає реальним, стає таким лише як щось визначене. Втілення виду з усією його повнотою в одну індивідуальність було б абсолютним дивом, насильницьким призупиненням усіх законів і принципів реальності; це був би, справді, кінець світу» [17]. І далі розгортає вишукану діалектику одиничного, особливого і всезагального. Отже свобода і любов, любов і свобода є рушіями мислення Фоєрбаха. І тут постає трагічно-рокове «але»...

У Фоєрбаха, який мислить у контексті онтологічно визнаного мислення, загострена проблема такого опредметнення, яке обертається відчуженням – проблематика зіставлення опредметнення і відчуження після нього не раз турбувала людські уми. Як уникнути цього, яким чином можливо подолати відчуження людини від істини її справжнього буття?

Можливі різні відповіді – який варіант присутній у Фоєрбаха? Можна вирізнити його варіант висловлений у творах і варіант, здійснений у житті, іноді це іменується теорія і практика. При чому обидва містять деяку неправдивість і несправжність: перший тим, що проговорене, володіючи деякою мірою і формою реальності, все ж таки потребує нового рівня втіленості; друге тим, що відчуває на собі тиск обставин, зовнішніх умов, у які потрапляєш. Обидва варіанта марксистська традиція ув'язує в один – ідея має бути втіленою у життя, практика удостоверяє істинність теорії. Обуяністістю ідеєю має характер сказу – з'являється піна на губах ангела, про яку говорив Григорій Померанц, транскрибуючи думки Достоевського. Повернення людини до самої себе надзвичайно підступне – найголовніше, що ти потрапляєш у пастку, створюючи рабство, від якого неможливо втекти – затуляючи собою усе інше. В нарисі критики Гегеля Фоєрбах

визнається: «Ми населяємо інші світила зовсім не для того, щоб там були відмінні від нас істоти, а тільки для того, щоб було більше таких, як ми чи подібних істот [17]. Я думаю, що більшість з нас відразу згадають фільм Тарковського «Соляріс», у якому майже буквально повторені ці слова.

Ті «але», про які я згадувала, пов'язані з двома моментами. Перший я вже певною мірою згадувала. Як не дивно, бажання вийти на первинно-справжнє містить такий варіант, як акцентування соціально-політичного виміру людського існування. Відразу оговорююсь, що у даному випадку під політичним мається на увазі боротьба за владу, але ж це звужене, редуковане розуміння політики і для мене набагато переконливішими є варіанти Арендт і Ранс'єра, і тим не менше саме такий варіант є домінантним у вимірі практично діючого сьогодення, лишаючи ранс'єрівський варіант лише бажаним, або теоретичним.

Перелопачуючи інтернет, я натрапила на інформацію про щорічну конференцію «Фоєрбах 11» [4] і зрозуміло на що вказує це ім'я – мова йде про бажання змінити світ, як говорять організатори конференції – пошуки альтернативних шляхів розвитку країн глобальної периферії. Поставлені питання жагучі і болючі – право на їжу: продовольчий суверенітет, війна та довкілля; Міжнародна (не)безпека: солідарність у світі, що розпадається; Становище жінок під час війни: між обороною країни і браком соціальної допомоги; Трудові права в умовах війни і масової міграції: як працювати, коли на тебе напали? Як має працювати міжнародна система прийому біженців? Коли вони розваляться? Авторитарні режими й імперіалістична агресія. І все-таки, задіювати ім'я Фоєрбаха у такому контексті – це редуційна стратегія. Як точно зазначив Сергій Булгаков – Фоєрбах існує і поза марксистським контекстом.

Наприкінці звернусь до дуже хворобливого для мене питання – як реалізується людське бажання бути у справжньо-реальному. Що для людини є найбільш реальним? Відповідь Фоєрбаха 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 Фоєрбаха прямий шлях до діалогічної філософії Бубера, Бахтіна, Левінаса, але й до граничного індивідуалізму Штірнера з його Єдиним. У полеміці зі Штірнером Фейєрбах намагається утримати свої ідеї без того, щоб сповзати у безмежну сваволю індивідуалізму і приходить до дивної формули. Більш відоме його спростування ілюзорності християнської теології через трактування теології як антропології, але автор статті «Фоєрбах» у стенфордській філософській енциклопедії наводить нову формулу, введену у пізнішій роботі «Сутність релігії»: «теологія є антропологія і фізіологія» [19]. І далі автор зазначає, що ця модифікація відображає новий акцент у пізніших працях Фоєрбаха 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, *виявленням*, чуттям. Формула «антропологічний матеріалізм» підступно веде до природничої редукції людини.

Найчастіше відома і задіяна така транскрипція релігії, коли Бог ідентифікується як відчужена проекція людської видової сутності, але пізніше Бог 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 Фюрбаха до висновку, що це почуття саме по собі передбачає «егоїзм як остаточну приховану основу релігії» [19]. Те, що Фюрбах 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.

Завершу я посиленням до двох мислителів – Мішеля Уельбека, у творах якого представлений сучасний результат любові людини до самої себе, і Сергія Булгакова, православного мислителя, який і кваліфікує сучасний стан людства як Людинобожжя [15, р. 79]. «Елементарні частинки» Уельбека зіставляють з «Крейцеровою сонатою» Льва Толстого – настільки ж зачеплені болючі питання і подані вони у вигляді виклику. Уельбек продовжує фюрбахівську лінію запитування щодо релігії і розуміння релігії як любові до самого себе. Два брата – біолог Мішель і Брюно, далекий від теоретичних зацікавленостей і зосереджений на насолодах життя, по суті зайняті питаннями продумування такого світу, який був би підходящим для людини. Мішель відчуває відразу до світу природніх потягів і імпульсів які він характеризує так: «найбільша мерзенність та підлість; дика природа в її цілісності — не що інше, як виправдання тотального руйнування, всесвітнього геноциду, а місія людини, певно, й полягає в тому, щоб довести цей голокост до остаточного кінця» [13, с. 28]. Брюно згадує Хакслі: «Мене завжди вражала, – почав він з ходу, ще навіть не присівши, – надзвичайна точність пророкувань, які зробив Олдос Хакслі у своєму «Чарівний новий світ». Як подумаєш, що ця книга була написана у 1932-му, – просто неймовірно. Відтоді західне суспільство весь час прагнуло наблизитися до цього зразка. ... Суспільство, зображене в «Чарівний новий світ», – це щасливе суспільство, де немає місця трагедіям та емоційним крайностям. Загальна сексуальна свобода, більше ніяких перешкод задоволенню, розквіту бажань. Трапляються-таки моменти суму, смутку і сумніву; але все це можна легко вилікувати медикаментозним засобом, хімія зробила відчутний прогрес у галузі антидепресантів та аксіолітиків. ...

Я добре знаю, – вів далі Брюно, помахом руки мовби відкидаючи зауваження, яке Мішель і не робив, – знаю, що звичайно світ Хакслі називають тоталітарним кошмаром, намагаючись видати цей твір за викриття; це чисте лицемірство. За всіма пунктами – генетичний контроль, сексуальна свобода, боротьба зі старістю, цивілізація розваг – «Чарівний новий світ» є для нас раєм, саме таким, якого ми прагнемо досягти, але поки що марно» [13, с. 138-139]. Виділю слова *«генетичний контроль, сексуальна свобода, боротьба зі старістю, цивілізація розваг»*, у яких чітко схоплені орієнтири сучасного світу.

Булгаков звертає увагу на близькість позицій Фоєрбаха і Штірнера, підкреслюючи особливу заслугу Фоєрбаха у тому, що він звертає увагу на релігійне призначення людства, тобто на відміну від інших атеїстів він не заперечував, але проповідував релігію, вважаючи Штірнера справжнім нищівником святинь. Але він утримується на альтернативі – Бог або людина, тим часом насправді тут не тільки немає протилежності, бо ці поняття нерозривно пов'язані між собою, фактично об'єднуючись у понятті боголюдства. Віра в Бога є віра і в людину, і без цієї віри людина перетворюється на дивну, повну незрозумілих протиріч двоного тварюку. Зростання людства від темної тварної стихії до світлого богоспілкування і богопізнання, звіролюдства до боголюдства і наповнює собою історичний процес. Для цього процесу однаково необхідна і вільна людська стихія, яка активно засвоює божественний зміст, що відкривається, і необхідне одкровення Божества, багаточасткове і різноманітне. Отже пошуки найреальнішого не припиняються. Я завершу словами святителя Ігнатія Брянчанінова, який згадує слова святого мученика Тивуртія про земне життя, у якому виразні два порядки: *Мнится бути и несть... Мнится не бути и есть*. Який з цих порядків є дійсний, а який є уявною гадкою людини стоїть і перед сучасною людиною.

Література

1. Гришко Г. В'їзд Жилярді та майдан Фейєрбаха: Харків позбавиться ще 160 колоніальних назв. URL: <https://www.slk.kh.ua/oblast-online/harkiv/vizd-zilardi-ta-majdan-fejerbaha-harkiv-pozbavit-se-160-kolonialnih-nazv.html>
2. Захара Ігор. Лекції з історії. Львів: Видавництво ЛБА, 1997. 398 с.
3. Кобець О., Кітов М. Антропологічний матеріалізм Людвіга Фейєрбаха. *Наукові здобутки молоді – вирішенню проблем харчування людства у XXI столітті : матер. 81 Міжн. наук. конф. молодих учених, аспірантів і студентів* (23–24 квітня 2015 р.). Київ : НУХТ, 2015. Ч. 4. С. 141.
4. Конференція «Діалоги периферій». 24.10.2023. URL: <https://commons.com.ua/ru/konferenciya-dialogi-periferij/>

5. Лисий В. Антропологія Людвіга Фойєрбаха 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.
6. Лисий В. П. Діалог у контексті теоретичного і практичного: Л. Фойєрбах, Г. Гегель і сучасність. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2016. Випуск 18. С. 160–171.
7. Малахов В. А. Етика спілкування : навч. посіб.. К. : Либідь, 2006. 400 с.
8. Омельчук О. М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості Фрідріха Шеллінга та Людвіга Фейєрбаха. *Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична*. 2012. Вип. 3. С. 486–493.
9. Пилипишин П. Індивідуалізм і спрямованість до світу у філософії права Л. Фейєрбаха. *Університетські наукові записки*. 2020. № 5 (77). С. 198-204. <https://doi.org/10.37491/UNZ.77.19>
10. Рассел Б. Історія західної філософії. Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. К.: Основи, 1995. 759 с.
11. Салій А. В. Історія філософії: навчальний посібник / Салій А. В., Зінченко Н. О., Біланов О. С. Вид. 2'є, доповнене. Полтава : Дивосвіт, 2018. 192 с.
12. Третьякова Т. М. Головні аспекти сутності гуманізму Л. Фейєрбаха. *Актуальні проблеми політики*. Вип. 51. Одеса, 2014. С. 65–69.
13. Уельбек М. Елементарні частинки. Худож.-оформлювач І. В. Осипов. Харків: Фоліо, 2005. 287 с.
14. Філософія: курс лекцій: навч. Посібник. І. В. Бичко, В. Г. Табачковський. К.: Либідь, 1994. 576 с.
15. Bulgakov Sergei Nikolaevich. 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.
16. Dostoyevsky Fyodor. Notes from the Underground. Kaufmann Walter. *Existentialism From Dostoevsky to Sartre*. New York: Meridian Books, 1956. P. 52-83.
17. Feuerbach L. Towards a Critique of Hegel's Philosophy. Translated: by Zawar Hanfi. URL: <https://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/critique/index.htm>
18. Fisher Kuno. The life and character of Baruch Spinoza. William Angus Knight, Jan Pieter Nicolaas Land, Kuno Fischer, Johannes van Vloten, Ernest Renan. *Spinoza: Four Essays*. Williams and Norgate, 1882. Pp. 75-128.
19. Gooch Todd. 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/> .

20.Nadler Steven. Baruch Spinoza. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/spinoza/> .

Сергій Таранов (Київ)

ВЧЕННЯ ФОЄРБАХА ПРО ТРАНСЦЕНДЕНТНУ СУТНІСТЬ ЛЮДИНИ

Нині ми спостерігаємо несправедливе забуття історико-філософською спільнотою (і особливо вітчизняною) спадщини Людвіга Фієрбаха.

Після радянських часів екстатичного та некритичного сп'яніння марксистською схемою, в якій Фієрбах мав місце критика гегелівського ідеалізму та провісника «єдино вірної наукової філософії», мислитель був полишений та забутий в захопленні постмодерністськими схемами вседозволеності та по суті мисленнєвого хаосу. Втім значення його вчення для сьогодення залишається нерозкритим вповні й донині.

Поодинокі спроби об'єктивної актуалізації спадщини Фієрбаха у вітчизняній науці пов'язані з ім'ям видатного історика філософії, мого Вчителя та Друга Юрія Кушакова. Саме його роботи, серед яких найважливіші монографія «Історико-філософська концепція Фієрбаха» та стаття на честь 200-річчя філософа «Навіщо Фієрбах», є вершинами досягнутого у вітчизняному фієрбахознавстві.

Кушаков першим розповідає про унікальний історико-філософський проєкт Фієрбаха, він же підкреслює його діалогізм «Я-Ти», його своєрідну діалогічну діалектику, що згодом вплинули на творчість Бубера, його увагу до індивіду аж до форми антропологічної революції проти спекулятивного мислення Гегеля.

На Заході ж складається трохи інша ситуація. Там інтерес певним чином ще жевріє. Свідченням цього є вже класична монографія Маркса Вартовфські «Фієрбах», де американський дослідник чітко вказує на діалектичність мислення філософа, яке своєрідно продовжує сократівську діалектику само-розкриття та само-трансформації особистості [10, с. VII], та акцентує значення роботи Фієрбаха не у відкритті істин чи конкретних висловах, а у дусі критицизму мислення. [10, с. VIII]

Давід Торріхос-Кастріллехо аналізує боротьбу Фієрбаха з антропоморфізмом у мисленні, вважаючи що цим самим була зреалізована одна з форм секуляризації духу. [9, с. 179] Цю думку певним чином доповнює Джейкоб де Рувєр, нагадуючи про Фієрбаха – «нещасливого коханця теології» за висловом Карла Барта, що спромігся дати імпульс