

ПРЕОДОЛЯВАНЕ ИЛЮЗИИТЕ НА БЛАГОЧЕСТИЕТО ЧРЕЗ РАЦИОНАЛНА И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКА РЕЛИГИОЗНОСТ

Александър Гънгов

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Abstract. In *Religion within the Limits of Reason Itself*, Kant describes and criticizes two illusions of piety: the illusion of superstition and the illusion of self-deception. According to him, both illusions hinder the pious life prescribed by historical religions, which in them is essentially impossible in its true form. Authentic religiosity for him coincides with authentic morality exercised by free will in the light of practical reason. One can also speak of illusoriness in religious experience from the perspective of Husserl's phenomenology. There, illusoriness would arise if religious dogmatics and ritualism were to appear as religious experience. The founder of phenomenology claims that authentic religious experience is possible, and, moreover, possessing all the attributes required by the concept of "experience". Apart from the distinction between apparent and intrinsic religiosity, both authors converge in accepting within the latter the thesis of 'god-likeness'.

Keywords: superstition; illusion; self-deception; religious experience; eidos

Добре известно е илюзорното приложение на теоретичния разум у Кант, когато на идеите на разума се приписва конститутивна употреба, водеща до всеизвестните диалектически антиномии. Преразглеждането на конститутивната употреба и замяната ѝ с регулативна, избягва илюзорния статут на две реалии, схващани обикновено като принадлежащи на религията – съществуването на Бог и безсмъртието на душата. Идеята за съществуването на Бог, разглеждана в аспекта ѝ на „съвършенство“, представлява „идеала на разума“, с който се съобразява разсъдъчното теоретично познание, но който много лесно бива „обективиран“, „хипостазиран“ и „персонифициран“ (Канавгов, 1997, pp.187 – 188). Така възниква личностният бог, който като обект на познанието е илюзорно недоразумение, тъймо поради приписването на конститутивна функция на идеала на разума. Независимо от това, при практическа употреба „съществуването на бог“ е не просто допустимо, а дори наложително, но не като теоретична същност със съответните импликации, а единствено като постулат на практическия разум. По подобен начин

безсмъртието на душата също получава статут на постулат на практическия разум, като и двата постулата с това придобиват философска законност и започват да играят първостепенна роля в Кантовата морална философия (Kanavrov, 1997, pp. 83 – 85). Що се касае до място на бог и безсмъртието на душата в „историческата религия“, за Кант те се оказват нейни напълно допустими компоненти, които по същество са отражение на постулатите на практическия разум, както и самата историческа религия е отражение, или по-точно – недоразумение по отношение на единствено действителната морална религия.

Именно в лоното на историческата религия възникват илюзиите на благочестието, които Кант описва, обяснява и показва как следва да бъдат преодолявани, така че историческата религия, макар и блед отблясък на действителната морална религия, все пак да бъде способна да допринася за изконния благ начин на живот, какъвто е моралният живот. Тези илюзии се свеждат до два основни типа: илюзии на суеверието и илюзии на самозалъгването. Първият тип се дължи на заблудата, че само изпълнявайки църковни ритуали, без благи морални действия, от висшето същество може да се придобие благоволение, водещо до опрощаване на греховете, благодат и спасение. При втория тип илюзия вярващият си представя напълно безоснователно, че е възможно чрез природни средства да въздейства на свръхестествени същества, без да отчита, че едните изобщо не могат да влияят на другите (Kant, 1997, p. 151). За разлика от Кант, Едмунд Хусерл не употребява термина „илюзии на благочестието“, но прокарвайки разлика между религиозност, основана на феноменологически разбираан опит, и религиозност, следваща верски догмати и традиционни предписания, основоположникът на съвременната феноменология също различава „действителна“ от „привидна“ религиозност (Bello, 1985, p. 121).

Общата проблематика за религиозната илюзия се интерпретира от двамата философи от различни философски предпоставки и по различен начин. За Кант водещи са сетивно-категориалният характер на природната реалност, поради което идеите на разума – съществуването на бог и безсмъртието на душата, а също така обекти, произтичащи от тях като благодат, чудеса, религиозни тайни (Kant, 1997, pp.121 – 129), не биха могли да получат наглед и поради това не могат да бъдат отнасяни към опита. Освен това споменатите идеи и техните следствия не се подчиняват на мрежата от категории на разсъдъка – на първо място, на категорията на каузалността, поради което те не могат да имат каквото и да било място в природния свят и следователно са трансценденти в пълния смисъл на думата. Хусерл също приема трансцендентността на бог, но подхождайки към нея посредством феноменологична методология, заема позицията, че трансцендентността на бог не е пълна отвъдност. За Хусерл трансцендентността на бог трябва да бъде подложена на феноменологична

редукция, подобно на редукцията на трансцендентността на света спрямо съзнанието (Bello, 1985, p. 63). Но именно след редукцията бог може и става пълноправен елемент на феноменологичния опит, поради което вече е смислено да се обсъждат очевидността и пълнотата на религиозния опит (Bello, 1985, pp. 28–29, 121) – характеристики, които не са илюзорни, или поне като правило не са илюзорни. Евентуалната илюзорност във феноменологията би възникнала от безкритичното смесване на догматично-традиционалистското схващане за бог с феноменологично разбиране на религиозен опит.

Особеният статут на религията у Кант, а донякъде и илюзиите на благочестието, се предопределят и от отричането на интелектуалната интуиция (на „интелектуалния наглед“ според превода на Цеко Торбов) като теоретико-познавателна способност, чужда на крайния интелект. Забележително е, че интелектуалната интуиция не се изключва напълно в Кантовата система, тъй като тя все пак се допуска като присъща на един хипотетичен безкраен интелект, чието мислене и съзерцание биха съвпадали, като при това двустранно действие явно би се пораждала и реалност, която едновременно се мисли и се съзерцава. При крайното познание (каквото е нашето) интуицията е сетивна, а мисленето е дискурсивно. Съчетанието на емпирична сетивност и дискурсивно мислене поражда опита и ни разкрива царството на природата.

Заслужава да се отбележи, че за разлика от предходната традиция, Кант придава на интелектуалната интуиция особена съзерцателна „способност за пораждане“, която липсва у неговите предшественици от Декарт до Лайбниц, включително и у Спиноза, където интелектуалното съзерцание се твърди, че схваща вече оформена реалност. Присъщата на хипотетичния безкраен интелект действена интуиция, малко неочаквано, почти съвпада с принципа на Джамбатиста Вико *verum factum convertuntur* – „истината и напавата взаимно се предполагат“. За Вико това е израз на принципа на истината, чрез който той критикува Картезианския принцип на самосъзнанието, притежаващ единствено „достоверност“, но безнадеждно лишен от истинност. Истината неизменно предполага знание относно това как предметът на познание може или трябва да бъде направен: истината за даден часовник е достъпна на часовникаря, защото той знае как се прави часовник, истината на математиката е достъпна на математика, тъй като математиката не е нищо друго освен произведение на математика. Оттук може да се предположи обаче, че истината на природата не може да бъде достъпна на природолюбителя или естествоизпитателя, просто защото творецът на природата е Бог – и тъкмо това твърди Вико.

За разлика от Фридрих Шелинг, при когото интелектуалната интуиция е условие за познание на божествената реалност, нито за Кант тя представлява подобно изискване, при което нейната липса автоматично да препятства подобно познание, нито пък Вико твърди, че принципът *verum factum* е необходимо условие за познанието на Бог. При Кант обаче липсата на

интелектуална интуиция изключва „резервния вариант“ за познание, след като идеята за бог не може да получи сетивен наглед и следователно бог не може да бъде познат по начина, по който се познават природните предмети. За Вико все пак е възможно познание, надхвърлящо човешкия свят в тесния смисъл на думата. Става дума за познаване на ролята на Божественото провидение в историята чрез приложение на принципа *verum factum* в съчетание с метафизическо познание, придобивано по начин, близък до Картезианската (въпреки непрестанната критика на Вико срещу Декарт) интелектуална интуиция. Но ходът на историята в разбирането на Вико е проява на Божественото провидение в човешкия свят, което несъмнено е преодоляване на абсолютната трансцендентност на бог, приписвана му от Кант с оглед на чистия разум.

Хусерл също не поставя условие за някакво специално интуитивно познание при съзнанието конституиращо опита за божествената реалност. Обаче като истинен Картезианец, Хусерл приема за фундаментално изискване на феноменологията съпадението на истинност и достоверност. Поради това феноменологът напълно споделя възможността религиозният опит да притежава интуитивната пълнота на религиозно съзнание, съпроводжана от истинна очевидност. Именно изпълнената интенция, за разлика от празната интенция, която е само означаване, а не предметът такъв, какъвто е в цялата си пълнота, определя за фрайбургския философ главната разлика между същинската религиозност и традиционалистко-догматичната религиозност, разчитаща на празни (но не автоматично „неистинни“) означаващи (Bello, 1985, р. 121). Последната е по-скоро формално следване на ритуални правила заради самите правила и би могла да се разглежда като подобие на Кантовата „ритуална религиозност“, пропита от илюзорна суеверност, но без да получава подобни оценъчни характеристики от страна на Хусерл.

Интелектуална интуиция в рамките на феноменологията в никакъв случай не е някакво изключително познание на свръхестественото, тя просто е познание за друг тип трансцендентност, различна от трансцендентността на света, познание в сферата на религиозния опит, който би трябвало да се конституира по същите принципи, както всеки друг сетивен или интелектуален опит, след което над него се конституира категориално познание, а би било възможно да се достигне и до ейдетична интуиция. Но нито първичният религиозен опит, нито категориалното познание или ейдетичната интуиция претендират, че са познание на самия Бог или че дори са реални стъпки за издигане до самия Бог: те са само същински, т.е. истинен, феноменологичен опит за конституирането на Бога в съзнанието (Bello, 1985, р. 123). Хусерл допуска наличието на илюзорна очевидност, но той и предлага начини и гаранции за преодоляване на илюзиите, разчитайки на изначалния телеологизъм на трансценденталното Его.

Споменатите познавателни и онтологични принципи на Кантовата теоретична философия, напълно последователно служат като основания за специфична интерпретация на историческите религии с техните илюзии, както и за критическото преодоляването на този вид религиозност и освобождаване от подобни привидности чрез автентична морална религия. Тези основания последователно водят до трактуването на бога, почитан в историческите религии, като напълно трансцендентен. Спрямо подобен бог е отхвърлено не само въплъщението на Сина и присъствието на Светия дух в църковната общност, но възможността за всякакъв – дори косвен – тип общуване с божествената реалност. Единствената ориентация спрямо така представяния бог Кант намира чрез изкуството на топосите, използвайки топос „за свършеното и по-малко свършеното“, наподобяващ Аристотеловия топос „за голямото и малкото“: даденият топос приблизително гласи, че „онова, което е присъщо на свършеното същество като висша цел – моралният живот – би трябвало да е присъщо като висша цел и на по-малко свършеното“.

Друго следствие от Кантовата теоретична позиция е, че чудесата са невъзможни в строго детерминирания ред на природата, а приемането на тайни е безсмислено, защото онова, което не може да бъде познато, очевидно е извън реда на природата и от своя страна, не може да повлияе по никакъв начин на природния свят. Една-единствена тайна е възможна в моралния свят – произходът на свободата, но тя е допустима там, защото моралът се различава от природата както по своята реалност, така и по своето познаване. По същата логика на „напълно трансцендентното“ е разисквана и „божията благодат“, която поради пълната си трансцендентност не би могла нито да бъде измолена, нито да бъде изпитана. Религиозната общност, като природна общност, също е блокирана за трансцендентното свръхестествено и е подчинена на природни закони, но тя все пак има привилегиата да преминава и в морална общност със свръхсетивни, но разбира се, не свръхестествени измерения.

Нарушаването на непреодолимите граници между отсамно и отвъдно, между природно и свръхестествено води в рамките на критическия трансцендентализъм до споменатите две илюзии на благочестието: тази на самозалъгването и другата на суеверието. Илюзията на самозалъгването може да се разглежда като изходна илюзия, довеждаща до заблуждения в религиозната сфера, придобиващи форма на „методично безумие“, а илюзията на суеверието – като нейно следствие, препятстващо осъзнаването на истинната морална религиозност и нейното съответно практикуване. Самозалъгването се проявява в две форми: фетишизъм – вяра във възможността на свръхестествени реалности да бъде повлияно с природни средства, например измолването на благодат, както и практикуването на магия; този тип илюзорна вяра е допълнена с друга привидност, насочена в противоположна посока

– вярата във възможността свръхестественото да повлияе на природното, както когато се разчита на това, че благодатта може да доведе до изцеление. Суеверието, от своя страна, пребивава в заблудата, че спазването на някакви ритуали и изповядването на определени догматични постановки сами по себе си, а не чрез водене на благ, т.е. морален начин на живот, ще доведат до благоразположението на висшето същество – бога (Kant, 1997, pp.153 – 155).

Двете илюзии предизвикват привидно благочестие, изразяващо се в суеверно служене на бог, възпрепятстващи същинското морално благочестие, което би било оправдано да се приеме като действително служене на бог, ако подобно служене изобщо би било необходимо. В подобна перспектива би било самозалъгване да се вярва, че молитвата например би могла да е средство за божия благодат, да повлияе за опрощаване на греховете, да има отношение към спасение на душите на покойниците или да укрепи здравето на немощните. От гледна точка на истинната морална религия молитвата може да бъде смислено занимание единствено ако служи за съживяване и поддържане на богоугоден морален начин на живот чрез образите на въображението, регулирани от постулатите на чистия разум и ограничавани от категориите на разсъдъка. По подобен начин би било погрешно от въцърковяването да се очаква придобиване на благодат – неговата адекватна функция би била сетивно изображение на общуването на вярващите, чрез което те се подтикат един друг да водят морален живот. Същото важи и за кръстенето, което само метафорично би могло да се смята за автоматично опрощаване на греховете, натрупани до този момент, или като условие за опрощаване на бъдещи грехове. Кръстенето не е нищо друг освен инициация за приемане в общност на морално благочестиви, в рамките на която се практикува моралната религия. Накрая, причастието, като пълнота на общуване с Бога, трябва да се преразгледа във вид на настройка за братска любов, подпомагаща изпълнението на моралния дълг (Kant, 1997, pp. 168 – 170).

Илюзорното почитане на бог води до морални изкривявания, сред които най-сериозните са набожността, филистерството и попщината. Набожността не може да се смята за истинско благочестие, защото тя е презрение на самия себе си, чрез което се търси благоволение. Лицемерното филистерство, представлявайки робско състояние на духа, също противоречи на идеята за една висша морална същност, каквато несъмнено е бог. Под попщина Кант разбира „посредничество при общуването с Бог, водещо до загубване на свободната воля на вярващия и готовност за съляпо следване на указанията на свещеника. И трите илюзорни изкривявания се преодоляват от позицията на моралното благонравие. Увереността в собственото достойнство, основано на разума, заема мястото на унижителната набожност. Примирението върху принципа за непротиворечието – това, което вече е извършено, не може да не е било извършено – е истински морален подход, който трябва да

замени филистерското покаяние, а духовното (нравствено) наставничество е единственият приемлив начин на посредничество между вярващия и бог (Kant, 1997, pp. 170 – 174).

Моралната настройка на вярващия, която е необходимо и достатъчно условие за същинската морална религия, както и за нейното практикуване, се характеризира с особен вид практическо познание. За разлика от теоретическото познание, което се осъществява при взаимодействието на категориите на разсъдъка и сетивните нагледы при посредничеството схемите на съдната способност, категориите на волята *познават без нагледы* и едновременно с това *създават действителността на целеполагане* на волята. Така се проявява и осъществява *реален безкраен практически интелект*, превъзхождащ от теоретичен безкраен интелект, който може единствено да се предполага като хипотетичен (Kant, 1974, p. 107). По този начин дейността на практически интелект въз основа на свободна воля придава статут на *святост* на нравствените действия (Kant, 1974, p. 100).

Допускайки смислен феноменологически подход към идеята за бог, както и към божествената реалност, Хусерл предлага особено интересубективно извеждане на бога, което включва централни феноменологични понятия като трансценденталното Его, ейдос, трансценденталната общност, както и телеология. По този начин всъщност ни се представя вариация на телеологичното доказателство за съществуване на бога. Даденото феноменологическо извеждане на бога започва от ейдоса на трансценденталното Его, който непосредствено и по необходимост предполага ейдоса на трансценденталната общност. Освен това ейдосът на трансценденталното Его включва в себе си съществуването на самото Его. Имайки предвид, че негова водеща и неизменна характеристика е изначалната телеология, тази характеристика е неотделима от телеологията на трансценденталната общност, както и от телеологията на света. Оттук следва изводът, че интересубективната телеология на света сочи като към свой източник съществуването на бог (Bello, 1985, pp. 98 – 101). Подобна телеологическа демонстрация се подкрепя и от мислимостта на бог от позицията на интересубективна емпатия, проявяваща се във възгледа за *едновременно* конституиране на света от безкрайно много позиции (Bello, 1985, p. 70).

Хусерл насочва размишленията за бога в посока, още повече доближаваща се до Кантовата морална религия. Това е възможността за достигане до божествен статут в живота на интересубективната общност. Той обръща внимание на особеността, че индивидуалната воля съдържа идея за безкрайно съвършенство. В рамките на интересубективната воля тази идея-идеал се преформулира като стремеж към безкрайно съвършенство на самата общност. Квинтесенцията на този стремеж е волеизлияние за истинен Аз, за истинна общност, за истинно човечество, т.е. за живот във вечна и безкрайна истинност (Bello, 1985, pp. 92 – 93, 96).

В действията на волята както в Кантовата практическа философия, така и в Хусерловата интерсубективна феноменология се набелязва тенденция за уподобяване на бога, доближаваща се до понятията за деификация или теозис, но без да се очаква в този процес съдействие чрез благодат или кенозис. И в двата случая се разчита единствено на безкрайния потенциал на Аза или в лоното на практическия разум, или в лоното на интерсубективната общност. За Кант възможността и гаранцията за уподобяване на бога идва от безкрайната дейност на човешката свободната воля, следваща идеала на божествената свободна воля, последната, оценявана като святост поради невъзможността да желае зло (Kant, 1974, p. 100). При Хусерл се наблюдава подобен стремеж към пълна познавателна истинност и безкрайно морално съвършенство от страна на интерсубективната общност, който порив е все пак по-мек вариант от Кантовата почти експлицитна декларация на теозис. Този по-сдържан вариант на теозис се дължи главно на ясната теза на феноменологията, че безкрайното, вечното и съвършеното са финални идеализации, които не могат да бъдат схванати в интуитивна пълнота и в съответстващата ѝ истинна очевидност.

ЛИТЕРАТУРА

- Канавров, В. (1997). Кантовата трансцендентална философия на религията. В: И. Кант, *Религията в границите на самия разум* (с. 185 – 200). София: Фондация „Отворено общество“.
- Канавров, В. (1997). Как е възможно религиозното априори? В: И. Стефанов (ред.), *Хуманизъм, култура, религия* (с. 76 – 88). София: ЛИК.
- Кант, И. (1974). *Критика на практическия разум* (Ц. Торбов, прев.). София: Издателство на БАН.
- Кант, И. (1974). *Основи на метафизика на нравите* (В. Топузова, прев.). София: Наука и изкуство.
- Кант, И. (1997). *Религията в границите на самия разум* (В. Канавров, прев.). София: Фондация „Отворено общество“.

REFERENCES

- Bello, A. A. (1985). *Husserl sul problema di Dio*. Roma: Edizioni Studium.
- Kanavrov, V. (1997). Kantovata transtsendentalna filosofia na religiyata. In: I. Kant, *Religiyata v granitsite na samiya razum* (pp. 185 – 200). Sofia: Open Society Foundation. [In Bulgarian]

- Kanavrov, V. (1997). Kak e vazmozhno religioznoto apriori? In: I. Stefanov (Ed.), *Humanizam, kultura, religiya* (pp. 76 – 88). Sofia: Lik. [In Bulgarian]
- Kant, I. (1974). *Kritika na prakticheskiya razum* (T. Torbov, Trans.). Sofia: Bulgarian Academy of Sciences Publishing House. [In Bulgarian]
- Kant, I. (1974). *Osnovi na metafizika na nravite* (V. Topuzova, Trans.). Sofia: Nauka i izkustvo. [In Bulgarian]
- Kant, I. (1997). *Religiyata v granitsite na samiya razum* (V. Kanavrov, Trans.). Sofia: Open Society Foundation. [In Bulgarian]

**OVERCOMING THE ILLUSIONS
OF PIETY THROUGH RATIONAL
AND PHENOMENOLOGICAL RELIGIOSITY**

✉ **Prof. Aleksandar Gungov, DSc.**
ORCID iD:: 0000-0001-9078-1573
Sofia University “St. Kliment Ohridski”
Sofia, Bulgaria
E-mail: agungov@phls.uni-sofia.bg