

Философия и религия
Philosophy and Religion

ГЕНЕЗИС И ЕВОЛЮЦИЯ НА ИНТЕЛИГИБИЛНОТО Абстрахиране, абсолютизиране и декласиране на различните концепции за Бога

Лидия Кондова

Софийски университет „Св. Климент Охридски

Резюме. Всяка индивидуална концепция за Бог, предполага важни импулси за своята епоха. Целта на тази статия е чрез метода на историко-философския анализ да бъде доказано, че отхвърлянето на идеята за Бог е критично и рационално, но също така води до нерационално и не винаги съзнателно или желателно валидиране на алтернативен Бог, генерирано от добродетелите на нова ера в развитието на човешкия ум.

Keywords: intelligible, god, alternative god, virtue, atheism, theism

Идеята за абсолютното интелигибилно същество присъства като неразривна част от човека в историята на човешката мисъл. Тази вътрешна детерминанта предизвиква абстрахирането на човешки добродетели и приписването им на едно свръхестествено същество. Въз основа на различните идеали в различните епохи интелигибилното варира – то се проявява като антропоморфично множество при древните гърци, триединство на християнския Бог през Средновековието, Бог-в-сърцето-и-душата по времето на Просвещението и морален принцип през Новото време. Общото между тези модели на обяснение на божественото е парадоксалният и непосредствен преход между концептите, независимо от наличието или липсата на стремеж към това у техните създатели. Човекът успява да десакрализира един всемогъщ и безкраен Бог, но само посредством въздигането на нов – още по-абсолютен и още по-силен от предишния. По този начин наличието на идеята за интелигибилното в съзнанието на човека се явява регулативен фактор не само на религията, но и на философията, доколкото последната в отделни преломни етапи от своето развитие фиксира абсолютното същество като част от своята проблематика.

Теза

Всеки един отделен Бог бележи важните импулси на своята епоха. Целта на настоящето изложение е да се докаже по метода на историко-философския анализ, че

отричането на остарелия Бог е критическо и рационално, но то влече след себе си ирационално и невинно осъзнато или желано утвърждаване на алтернативен Бог, формиран от добродетелите на новата епоха в развитието на човешката мисъл.

Лудвиг Фойербах – Същност на християнството

В немската класическа философия се застъпва специфично критическо отношение спрямо религията, фиксирано още в разграничението между разум и разсъдък, между мисъл и познание в Кантовия „критически“ период (1992: 560–652). Религията, собствено, става базисна категория на немската философска мисъл в „зрелите“ съчинения на Лудвиг Фойербах. Тезата, която се постулира в *Същност на християнството*, е провокативна – религията е психопатология на човешкото съзнание, а Бог е абстрахирана и абсолютизирана чрез въображението човешка същност под формата на безкрайно и външно спрямо действителността същество (1958: 133). Причина за това скъсване с действителния свят се открива в обвързването на тази действителност със страданието и човешката нужда от една алтернативна реалност (1958: 228) – в осъществяването на своите естествени желания човекът прибегва до свръхестествени средства (1958: 238). В този процес се обективизира и абсолютизира човешкият аксиологически оптимум и продукт на тази абстракция е принижаването на човешкото за сметка на интелигибилното – в Бога се почита това, което се отрича за човека (1958: 60). Интелигибилното абсолютно същество интегрира в неограничимостта на своите сили рода и индивида (1958: 193) и персонифицирайки идеалното (на микроравнище – образа), дискредитира онтологическия статус на реалното (предмета) (1958: 225).

Нито човекът, нито Богът са способни на саморефлексия, ако преди това не се отнесат един към друг (1958: 274). Същността на религията е уопости-гаема като твърдение на човешко и интелигибилно, но нейна форма е разединяването на това твърдение посредством въображението (1958: 294). Така религията присвоява регулативната функция на морала и унищожава действителния свят и естественото разбиране на понятията за истина и добродетел (1958: 326); този процес може да се определи като еманация на свръхчовешкото в противочовешко (1958: 327). Решение на този проблем Фойербах открива в приемането на личността изобщо (1958: 136), т.е. в признаването на божественото като обективизирана същност на човека (1958: 277) и в реабилитирането на действителното, на природното; или, иначе казано, в уравниването на духа и телесността вътре в самия човек и в самото човечество (1958: 328).

Парадоксът в изследването на Фойербах заляга като основа за последвалата критика срещу него (Маркс, 1957: 17–81) – парадигмата за човешкия произход на интелигибилното превъзмогва Бога, но не и свръхчовешкото същество. Следствие от това е идеализирането на отношението човек–човек, на същността на човека и на човека въобще в границите на гражданската утопия, не по-малко абстрактна от религиозността. Така според системата на Фойербах в човешката същност се

съдържа иманентно не само човешкото, но и Бога; самият човек е интелигибилно същество, потенциален Бог. От въображения свят на религията този абстрактен и изолиран човек попада в илюзорния свят на гражданското общество, формирано от идеални взаимоотношения между идеални предмети. В широк план на разбирането може да се каже, че в съчинението на Фойербах Бог, като абсолютно интелигибилно и свръхчовешко същество, се сменя в абсолютното интелигибилно и свръхчовешко разбиране за гражданското общество като продукт на абстрактния човек.

Фридрих Ницше – *Тъй рече Заратустра*

Същата конструкция се наблюдава и в критиката на религията на Фридрих Ницше – от „убийството“ на Бога (1970: 7) като свръхестествено същество се „заражда“ Свръхчовекът като персонификация на една още по-висша абстракция в процеса на абсолютизиране на иманентно налични в човешката същност черти. Забелязва се и друг общ концепт между двамата автори – разбирането на Бога като продукт на човешкото страдание (1970: 25). Бог е трансформирал човека в роб и Свръхчовекът е реакция на това дискредитиране под формата на абсолютизирана сила на човешкия дух. Човекът е само мост между животното и Свръхчовека (1970: 69), а от това следва не само че Свръхчовекът е отвъден спрямо действителното, но и че той може да се създаде, т.е. налични са двете условия, спрямо които Свръхчовекът може да се нарече Бог на своята епоха. И „мъртвият“ Бог, и „зараждащият се“ Свръхчовек се фиксират като системи от ценности, но това са две противоречащи си системи – съответно фалшивите ценности на роба и ценностите на волята на истината (1970: 78). Волята на истината, свободната човешка воля е изворът на силата на човешкия дух. Така с „убийството“ на Бога се отрича робът, а човекът се фиксира като степен от развитието на духа, която степен трябва да се преодолее. Свръхчовекът е висшият вид като преодолял най-низшото в себе си – той не се подчинява на предзададените от религията добродетели, а конструира собствени ценности според собствената си воля.

Пресечната точка на Фойербах и Ницше

В съпоставянето на тези две иначе твърде различни философски системи се забелязва тяхната може би единствена допирна точка – неволното сътворяване на алтернатива при отричането на властващото разбиране за Бога. В тази връзка като методологически общ мотив може да се посочи, че двете съчинения не се основават на конструкцията теза–антитеза, а теза – алтернативна теза, където алтернативната теза бележи преформулирането на старата теза, а не нейното отрицание. Специфичното за двамата автори е, че тяхна цел е връщане от абстрактното към реалното, а не създаването на нова абстракция; което собствено ги отличава от ранносредновековния патос срещу древногръцките Богове. За разлика от средновековните си предшественици (Хайнцман, 2002: 19–48), Фойербах и Ницше не третират

въпроса за интелигибилното чрез синтез на вяра и разум – те осъществяват изцяло рационална критика на идеята за Бога. При все това при тях ирационалното конструира непредвидим продукт на тази критика – интелигибилния човек в гражданското общество при Фойербах като отговор на стремежа му към идеални предмети, и Свръхчовека при Ницше, като отговор на стремежа му към осъществяване на идеала на силата и мъдростта, неоткрити от него в рамките на действителността.

Аргументация

Идеалният характер на идеята за Бога

Така проличава родовият белег на идеята за Бога като част от класа на идеалите – тя е реакция на недостига на нещо в света, но това нещо е все пак познато. Освен това, също както идеалите, идеята за Бога е подвластна на изменение, не и на унищожение. Като всеки идеал, Богът противостои на човешкото в неговата действителност и по силата на това противопоставяне той осъществява регулативна функция спрямо действителния живот – същата регулативна функция, която е крайна цел и на конструирането на социални, етически, естетически и т.н. утопии.

Аргументът, позволяващ свеждането на концепта за Бога до класа на идеалите, се открива именно в съвършенството на божииите характеристики като своеобразен отговор на недостиг на съвършенство в действителността. В тази връзка може да се приведе и забелязаната още от Аристотел в *Реторика* (Ничев, 1993: 11–37) специфика на мисълта – нейната потенция да надгражда действителността, да надхвърля нейните предели.

Идеята за Бога като съдържателен компонент на философията – Декарт и Кант

Именно по силата на идеалния характер на своята природа идеята за Бога се явява неразделна част от човешката мисъл, а в тази връзка – и от философията. Тук е необходимо да се прецизира обхватът на настоящото изследване. Безотносително спрямо него е питането за съществуването на Бога – наш проблем е не Бог като онтологическа наличност, а генезисът, еволюцията и крахът на различните философски концепции за Бога като съдържателни компоненти на човешкото съзнание. Също така се маргинализира и въпросът за характера на първоначалното зараждане на общата идея за Бога като обемаща всички останали свои проявления – това е въпрос от тематичния спектър на философската антропология. Проблем на настоящото изследване е най-вече наследствеността на тази обща идея във философската традиция, насочваща към една интуиция за опосреденността ѝ вътре в самата човешка природа. Като аргумент за тази склонност към прибягването до интелигибилното в границата на чистото философстване може да се посочи традиционното фиксиране на Бога като гарант на познанието. Докато тази гносеологична тенденция през Средновековието може да се интерпретира през призмата на синтеза на вярата и разума, през Просвещението и Новото време тя

бележи едно чисто рационално изводимо положение – познанието е невъзможно отвъд Бога като предпоставен критерий за истинност. Така в редуцията на методологическия скептицизъм в *Размишления за първата философия* Рене Декарт се сблъсква с невъзможността математическите категории да се снемат по друг начин освен чрез посредничеството на идеята за един „зъл“ Бог (1978: 325). Нещо повече – в картезианския кръг от изведения от нередуцируемото *Cogito ergo sum* критерий за истинност следва космологическото доказателство за съществуването на Бога, а с това именно доказване на Бога критерият за истинност става обективно реален (1978: 327–354). Самата идея за Бога в нейната специфика на обемаща едновременно и същност, и екзистенция (1978: 342), т.е. като свързваща обективната и формалната реалност, прави възможно всяко едно познание като съотнасяне на идеите в мисълта към техните референти в действителността (1978: 371–388). Макар да отрича това онтологическо доказателство въз основа на нелегитимното предициране на съществуването (1992: 576–583) и първи да ограничава познанието само до явлението на нещата (1992: 310–330), Имануел Кант също осъществява приемственост спрямо традиционното разбиране за Бога като гарант на познанието. Въпреки че идеята за Бога няма конститутивна функция, тя предоставя идеята за систематичното единство на природата и следващата от него подредба на понятията. Без тази регулативна функция (1992: 611–650) на разума не може да се говори за каквото и да е емпирично понятие, т.е. без нея не може да има никакъв опит. Трите идеи, до които се свежда всяка една мисъл, а именно – Аз, Бог, Свят, акумулират познавателните способности и осъществявайки прехода от частното към общото, се явяват крайна цел на познанието, макар сами по себе си да не могат да бъдат познати като елементи на антиномичния по своя характер разум. В тази връзка може да се каже, че идеята за Бога при Кант се предпоставя като необходимо, но недостатъчно условие за познанието.

Картезианската и кантианската система се различават по редица параграфи, но и двете постулират разбирането за Бога като гарант на познанието. В това сходно разбиране вече прозира не само релацията между философията и идеята за Бога – забелязва се и една потенция идеята за Бога да открива условия за своето разгръщане не само в границите на вярата като свърхразумност, но и в самото познание като продукт на разсъдък. Оттук вече може да се изведе и спецификата на генезиса на различните концепции за Бога, а именно – сътворяването на абсолютното същество в процеса на абстрахиране на човешки черти и трансцендирането им отвъд техните естествени граници.

Абстрахирането на характеристики на човека и абсолютизирането им до божествени

В традицията се фиксират десет основни характеристики на Бога – несетивност, безграничност, вечност, доброта, единство, неразложимост, невещественост, неизменност, всезнание и всемогъщество (Сивилов, 1991: 139). В тези основни

категории се забелязва човешкият характер на техните значения – този човешки характер е пряко следствие от невъзможността интелигибилното да се преживява емпирично. Както забелязва Мирча Елиаде, в езика се наблюдава своеобразен парадокс – обяснението на надхвърлящия опита, сакралното по необходимост се основава на понятия, които са заимствани от самия опит (1997: 6). По своето определение интелигибилното е свръх познавателните способности – били те сетива, разсъдък или тяхна синтеза във въображението; именно тази непознаваемост на интелигибилното заляга при Кант в отрицателното понятие *noumena*. От неспособността за непосредствен опит за божественото следва, че определянето му може да се осъществи само и единствено по два начина – чрез негация на човешки характеристики или чрез тяхното абсолютизиране. Отрицанието се прилага спрямо онези характеристики, които отправят към даден недостиг. Тези липси имат за свое основание екзистенциалната ненаситеност на човешката природа – недостига на вечност или, иначе казано, крайността на човека. Тази крайност е основание за несъвършенството на човешкото познание, ограничеността на човешката сила, изменчивостта на човешкото тяло и т.н. Негацията на тези чисто естествени лимити на човешкото формира категорията на абсолютното. Но само по себе си това отрицание на човешките белези на несъвършенството може да се сведе до абсолютизирането на наличното у човека. Представени като степени по съвършенство в един качествено фундиран спектър, вечността и крайността, или доброто и злото, или устойчивостта и изменчивостта, или която и да е друга двойка, формират вектор, където човешката характеристика е базата, спрямо която се абсолютизира качеството до безкрайност. Това е пряко следствие от факта, че човекът няма непосредствено опитно познание за нищо по-съвършено от самия човек.

Идеята за Бога като реакция на важните импулси на своето време

С аргументирането на тази изконна зависимост на божествените определения от човешките става възможно говоренето за отделните концепции за Бога като за персонификации на аксиологическите идеали на пространствено-времевия ареал на своето влияние. Старогръцките Богове според Жан-Пиер Вернан се формират като телесни чрез серия от отдалечавания от смъртността на човека и по този начин се достига до телата на Боговете като неизчерпаем извор на жизнена сила (2004: 27). Тази телесност на древногръцките божества бележи елинския патос пред идеята за хармоничното единство на душевното и телесното в красотата – *kalòs kagathós*. Красотата и славата, като идеали на Древна Гърция, са съвършените и вечни притежания на телата на Боговете (2004: 28). През Средновековието на Бога се приписват съвсем различни характеристики, което е следствие от успоредното принижаване на физическия свят и на човека като отпаднали модуси на божественото. Базисните устои на християнския Бог, мислен като личност, са трансцендентността, действителността и свободната воля. Чрез субординирането на разума под вярата в Средновековието става възможно свързването на интелигибилното с

много по-широк спектър от съвършенства, отколкото е възможно в Древна Гърция (Хайнцман, 2002: 19–42). Класически пример за това свръхпредициране на християнския Бог е съчинението на Дионисий Псевдо-Ареопагит *За божествените имена* (1993), където на Бога се приписват във висша степен благо, светлина, красота, любов, битие, мъдрост, мощ, справедливост, съвършеност, единност и множество други. Средновековният мислител остава в историята на философията и с още една базисна идея, а именно – с идеята за фиксираната от интелигибилното световна йерархия. Векове по-късно разгърнатата форма на църковната йерархия и следващите от нея икономически отношения между Римската курия и немските кралства опосредяват настъпването на една нова епоха в западната култура – епохата на Просвещението. Реформацията на Лутер формира протестантската концепция за Бога като иманентно присъстващ във всеки човек, независимо от образоваността, имуществото и социалния му статус. По този начин се отхвърля необходимостта от посредник между човека и абсолютното същество – устоите на вярата са в човека и тяхното явяване е в акта на съвестта. Преданието започва да се възприема като словесно и живо, непосредствено диалогизиране между Бога и човека, а не като книжно слово, изразено на чужд и непознат „свещен“ език. Накратко, идеалът на Просвещението е свободата на мисълта в действието и именно този идеал фундамира просвещенската концепция за абсолютното същество.

Парадоксът в деистичните и атеистичните философски системи – Спиноза и Сартр

В хронологическото проследяване на тези базисни трактовки на божественото вече може от една метапозиция да се фиксира каузалната връзка между тях. Още на пръв поглед си проличава една константна зависимост – новият Бог се явява реакция на определено несъвършенство на предишния – телесността на елинските Богове се превъзмогва в християнската доктрина, а апофатическата теология на християнските мислител и следващата от нея фундаментална изолираност на човека спрямо Бога се снемат в протестантското разбиране за Бога като иманентно наличен в отделния човек. Но това непосредствено преформулиране на идеята за Бога се наблюдава не само на макро-, но и на микроравнище, а именно – в някои независими от властващата теологическа парадигма философски системи. Така например в своята *Етика* Спиноза (1981: 61–105) защитава една деистична теза – Бог съществува, но не като личност, а като субстанция, която, макар и да е първопричина на всичко съществуващо, по своята същност не е свободна. Богът на Спиноза е природата като безусловна, качествено безкрайна, неделима, най-съвършена, монистична субстанция. Разривът на спинозизма с теологията се открива в предицирането на пространственост и материалност на Бога – пряко следствие от приемането на субстанцията като притежаваща материя, но не и тяло, разум, но не и душа. Тялото и душата са модуси, а по определение модусите са качествено крайни. Въвеждането на идеята за материята и разума като техни заместители се свързва именно с деистичния стре-

меж за рационално доказване и познаване на Бога. В разрез с теологичното разбиране е и положението, че целият свят е детерминиран и се основава на необходимост – постулат, отнасящ се и до самата субстанция. Следователно Бог е чиста необходимост – той е свободен, доколкото съществува по самата необходимост на своята природа. По този начин целта на *Етиката* може да се определи като редуциране на свободата до необходимост. Не толкова равнозначно обаче е квалифицирането на нейния автор като идеалист или материалист, а в тази връзка – и определянето на степенята, в която Спиноза трансформира идеята за Бога. Но от самата потенция системата да се артикулира като деистична, т.е. като рационализираща, но не и унищожаваша концепта за Бога, следва възможността спинозизмът да се разглежда като демонстрация на парадокса на независимите спрямо теологията философски системи – неволното преформулиране на стария Бог в нов.

Диаметрално противоположна в множество отношения е втората философска система, която ще разгледаме, а именно – атеистичният екзистенциализъм на Жан-Пол Сартр. Общият принцип на екзистенциализма е разбирането, че съществуването предхожда същността (1997: 27), т.е. той се явява обратната страна на Спинозовия механистичен детерминизъм. В атеистичния екзистенциализъм от самото отхвърляне на Бога следва липсата на предзададени определения на личността – не съществуват априорни норми на морала, а човекът е само съвкупност от своите действия (1997: 30). Изходната точка е Декартовото *Cogito* като абсолютна истина на постигащото себе си съзнание (1997: 22). Фундамент на човека е неговата абсолютна и неограничена свобода, която влече след себе си радикалната форма на отговорност за собствените действия (1997: 43). Човекът постоянно продуцира себе си и в този процес той е в центъра на превъзможването на своите граници. Но макар да предполага като свое условие несъществуването на Бога, атеистичният екзистенциализъм открива алтернативно същество, което да постави свръх човека, а именно – *човека изобищо* (1997: 35), другото понятие на човечеството, което самият Сартр определя като заместител на Бога във философията на XVIII в. (1970: 29). Причината за това парадоксално придаване на божествен статус на човечеството в иначе атеистичния екзистенциализъм се корени в самия фундамент на учението. Свободата влече след себе си отговорността пред човека изобищо, изборът е универсално утвърждаване на една ценност пред друга. Така осъденият да бъде свободен човек е осъден именно от *човека изобищо* посредством единствената категория, която е в потенция да репресира абсолютизираната свобода – отговорността. „Новият“ Бог е хуманен в смисъла на човешки, но той е все така трансцендентен и абстрактен, колкото и „старият“. Следователно човекът е „творец“ на своя морал и своя живот само доколкото е осъден да бъде ръководен от *човека изобищо* чрез посредничеството на ограничената свобода и неограничената отговорност.

При Спиноза всичко става по необходимост, всяко действие е каузално предзададено от своята причина. При Сартр, обратно, няма нищо а priori нито в същността на човека, нито в морала. Важното за нас в случая е, че

и двамата автори третираат интелигибилни предмети, макар единият от тях почти да унищожава личността на Бога, а другият да предпоставя нейното унищожение. Изводът от този съпоставителен анализ е, че в абсолютизирането на свободата до степеня, в която тя става вътрешно противоречива (човекът като осъден да бъде свободен), и в разширяването на необходимостта до нейния оптимум, интегриращ дори самата свобода (свободното като съществуващо по необходимостта на своята природа), парадоксалността е не само иманентно присъща на категориите, но и се разпростира експанзивно върху целите учения – вместо да се отхвърли Богът, се конструират нов, критиката се изражда в догматика.

Регулативната функция на идеята за Бога

Критическото отнасяне към религията предпоставя необходимостта от рационализъм и аргументативност – отхвърлянето на една концепция за Бога е възможно само върху полето на науката (Сивилов, 1991: 135–142). Това проличава най-вече на равнището на противопоставянето на идеалното и реалното. Вярата, третираща себе си като свърхразумност, си присвоява правото да отхвърля всеки аргумент на разума дори без да се позовава на факти – тя надхвърля чисто човешките граници на рационалното. И действително, вярата се ползва в най-висша степен от това си право – в нейната същност е заложено винаги да предпочитат идеалното пред реалното. Единственото средство, опосредстващо връщането към реалното, е разумът, но той е фундаментално ограничен по своята природа и поради това не успява да обеме съществуващото. От това може да се изведе, че подхождайки критически и рационално към концепта за Бога, редица философи, поставящи си за цел отхвърлянето на интелигибилното, всъщност само го утвърждават, макар и под нова форма. Това заключение се явява пряко доказателство за гореспоменатата регулативна функция на идеята за Бога спрямо философията – интелигибилното е именно онази граница на разсъдъка, отвъд която той не може да премине; граница, фиксирана за първи път в Кантовата *Критика на чистия разум*. В тази връзка вече може да се изведе неизбежността, неунищожимостта и необходимостта на идеята за Бога в границата на познанието и философията – Богът е именно същността на тази граница.

Извод

В разглеждането на този проблем, като разгърната форма на Фойербаховата критика на религията и последвалата критика към него, следва да се посочи невъзможността на неговото разрешаване. В определени представители на философската традиция концептът за Бога успешно е бил маргинализиран, но никога напълно отхвърлен. Като негови заместители са определяни Аз-ови форми, отделни добродетели, светът, социални структури и т.н., но по необходимост тяхна характеристика е свършенството, а заедно с него – трансцендентност,

абстрактност, абсолютност, т.е. устоите на всяка една концепция за божественото. Достигайки до границата си, много философски системи я прехвърлят в опит да я отрекат, но в действителност само я утвърждават емпирично, което е вътрешно присъщо на самия преход от рационалната критика към ирационалния и неволен догматизъм на „нововъведеното“ интелигибилно.

Ако използваме структурата на Шелинг (1989), за да онагледим това заключение, ще се получи приблизително следното – двата противоположни полюса са религията и науката, вярата и рационалността, нуждаещи се от напрежение помежду си, за да не се неутрализират. В акта на контакт на човека с действителността и опита му да ѝ даде обяснение човекът може да тръгне от две изходни точки – естественото и свръхестественото. Философията тръгва от рационалното и прехвърля своята граница във философската трактовка на интелигибилното; религията тръгва от вярата и прехвърля своя предел в достигането на своето рационално основание. След това те се синтезират до абсолютно тъждество в точката на своето безразличие – идеята за Бога като тяхна граница.

Грешката на философските системи, явяващи се критика на религията, е потенциално налична в техните предпоставки и се разгръща в доказателството, белязвайки изводите им като изначално неистинни. Отричането на Бога влече след себе си и отхвърлянето на идеята за Бога, пренебрегването на границата на философията и преминаването отвъд нея, преминаването към полето на вярата. Това прави невъзможно избягването на фиксираната от Кант трансцендентална илюзия.

БИБЛИОГРАФИЯ: ПЪРВИЧНА ЛИТЕРАТУРА

- Декарт, Р. *Размишления върху първата философия* в *Избрани съчинения*, изд. Наука и изкуство, С. 1978, стр. 321–388.
- Кант, И. *Критика на чистия разум*, изд. на БКП, С. 1992.
- Маркс, К. *Тезиси за Фойербах* в *Съчинения*, т. III, изд. на БКП, С. 1957, с. 3–6.
- Маркс, К., Енгелс, Ф. *Фойербах в Немска идеология* в *Съчинения*, т. III, изд. на БКП, С. 1957, с. 17–81.
- Ницше, Ф. *Тъй рече Заратустра*, изд. ЛОГИС, С. 1970.
- Псевдо-Дионисий Ареопагит, *За божествените имена*, изд. ГАЛ – ИКО, С. 1993.
- Сартр, Жан-Пол, *Екзистенциализмът е хуманизъм*, изд. ЛИК, С. 1997.
- Спиноза, Б. *За Бога в Етика*, изд. Наука и изкуство, С. 1981, с. 61–105.
- Фойербах, Л. *Същност на християнството* в *Избрани съчинения*, т. II, изд. на БКП, С. 1958, с. 5–323.
- Шелинг, Ф. *Изложение на моята философска система*, изд. Наука и изкуство, С. 1989.

ВТОРИЧНА ЛИТЕРАТУРА:

- Вернан, Жан-Пиер *Смъртни и безсмъртни: божественото тяло в Индивидът, смъртта, любовта. Аз и другите в Древна Гърция*, изд. на НБУ, С. 2004, стр. 13–49.
- Денков, Д.; Кючуков, Л.; Сивилов, Л. *Има ли Бог? във Философия*, изд. Арена, С. 1991, с. 135–142.
- Елиаде, М. *Увод в Сакралното и профанното*, изд. Хемус, С. 1997, с. 5–11
- Ничев, Ал. „Реториката“ – поетика на прозата в Реторика на Аристотел, изд. СОФИ-Р, С. 1993, с. 11–37.
- Хайнцман, Р. *Гръцката философия, Патристиката и Началата на християнската философия във Философия на Средновековието*, изд. ЛИК, С. 2002, с. 19–74.
- Harvey, Van A., „Ludwig Andreas Feuerbach“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ludwig-feuerbach/>
- Wolff, Jonathan, „Karl Marx“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/marx/>

GENESIS AND EVOLUTION OF THE INTELLIGIBLE ABSTRACTING, ABSOLUTIZATION AND REPUDIATION OF THE DIFFERENT CONCEPTS OF GOD

Abstract. Each individual concept of god marks important impulses of his era. The purpose of this paper is to demonstrate by the method of historic-philosophical analysis, that the repudiation of the concept of god is critical and rational, but it entails an irrational and not always conscious or desirable validation of an alternative god, generated by the virtues of the new era in the evolution of human mind.

Lidia Kondova

✉ student

Sofia University „St. Kliment Ohridski“
15, Tsar Osvoboditel Blvd.
1504, Sofia, Bulgaria