

**БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ИЗСЛЕДВАНЕ НА ОБЩЕСТВАТА И ЗНАНИЕТО
СЕКЦИЯ „РЕЛИГИЯ, ВЯРВАНИЯ И ВСЕКИДНЕВЕН ЖИВОТ”**

РАДОСВЕТА ХУБАНЧЕВА–ЦВЕТКОВА

**ПРОБЛЕМЪТ ЗА ЧОВЕШКОТО ТЯЛО
В ХРИСТИЯНСКАТА ФИЛОСОФИЯ – СЪВРЕМЕННИ ИЗМЕРЕНИЯ**

**АВТОРЕФЕРАТ НА ДИСЕРТАЦИОНЕН ТРУД
ЗА ПРИСЪЖДАНЕ НА ОБРАЗОВАТЕЛНА И НАУЧНА СТЕПЕН „ДОКТОР“
ПРОФЕСИОНАЛНО НАПРАВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИЯ (2.3)**

**НАУЧЕН РЪКОВОДИТЕЛ:
ГЛ. АСИСТЕНТ Д-Р ЛЮДМИЛ ПЕТРОВ**

**София
2017**

Дисертацията е обсъдена и одобрена за публична защита на разширено заседание на секция „Религия, вярвания, светоглед” на 1 февруари 2018 г.

Публичната защитата ще се състои на: 26 април 2018 г. в сградата на ИИОЗ-БАН, ул. Сердика 4, в 15 ч. пред:

Научно Жури , в състав от 5 хабилитирани учени, избрано от Научния съвет на Института за изследване на общества и знанието, БАН:

Председател: проф. д-р Стефан Пенев

Членове: доц. д-р Николай Михайлов, доц. д-р Цветина Рачева, доц. д-р Костадин Нушев, проф. д-р Петко Ганчев.

Структура на дисертацията

Дисертацията се състои от увод, 3 глави, всяка една разпределена симетрично на три параграфа и заключение.

Библиографско описание: Общ обем 230 страници, от които 207 текст на предметното съдържание и 23 страници цитирана литература, списък с публикации и самооценка на приносите. В ползваната литература са цитирани общо 244 заглавия на авторски произведения, от която 182 на кирилица и 62 на латиница.

Логиката на съдържателното и обемното структуриране на дисертационната материя съответства на логиката на поставените в нея за решение задачи.

Публикации по дисертационната проблематика: 6 публикации, от които 2 студии и 4 статии.

Публикации по специалността: 1 студия.

Публикации общо – 7.

СЪДЪРЖАНИЕ

УВОД. Актуалност, предмет, цели, задачи, методология, методи и теоретична база на дисертацията.....3

ФОРМИРАНЕ НА ХРИСТИЯНСКАТА АНТРОПОЛОГИЧНА ИДЕЯ

ГЛАВА ПЪРВА

1.1. Библейска антропогенеза и определения за човека.....10

1.2. Понятията „тяло“, „душа“ и „дух“ в Corpus Paulinum.....16

1.3. Антропологични идеи и категории на Платон, Аристотел и неоплатонизма в концептуалната приемственост на християнската философия.....24

ГЛАВА ВТОРА

АНТРОПОЛОГИЧНИЯТ ПОВРАТ В СЪВРЕМЕННИТЕ ХРИСТИЯНСКИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИ ШКОЛИ И НАПРАВЛЕНИЯ

2.1. Отношението „тяло и душа“ в метафизичните системи на философията на Новото време и в паралелния им антропологичен дискурс на християнската философия.....50

2.2. Човешкото тяло между същност „essentia“ и съществуване „existentia“ в новата християнска философия.....78

2.3. Развиващото се тяло на човека – интерпретационни подходи във философия на процеса и теология на природата.....95

ГЛАВА ТРЕТА

ПОСТМОДЕРНИСТСКИЯТ АНТРОПОЛОГИЧЕН ПРОЕКТ И ХРИСТИЯНСКИЯТ АНТРОПОС

3.1. Философски парадигми на постмодернизма, Mind–Body–Problem и базисните идеи за „тяло и телесност“ в християнската антропология.....113

3.2. Съвременните биотехнологии и трансформацията на човешкото тяло: философско-антропологични и биоетически измерения.....142

3.3. Християнският философско-антропологичен модел: актуализация на

проблемното поле „човешко тяло“.....	164
Заключение	202
Литература	207
Самооценка на приносите на дисертационния труд	228
Списък с публикации	231

Актуалност, предмет, цели, задачи, теоретико-методологична основа, методи на изследването, принципи на систематизация

Философската и религиозната рефлексия на цялостната психосоматична човешка природа като актуална проблематика е същностно свързана с непрестанно нарастващия масив от научни открития и данни за човека и неговото тяло. Това означава, че философската антропология встъпва в нова преломна фаза, в която търсенето на решения на класическите ѝ проблеми е обусловено от процеси на *глобален антропологичен поврат*, поставящ във все по-актуална и остра форма, изследванията в тази област на научното познание.

Актуалност. По-конкретно интензивността на актуализацията спрямо християнската антропологична идея се разгръща в следните проблемни дялове:

а) *Онтологичен статус на човешкото тяло.* В постмодернистката философска мисловност, класическите категории битие, същност, съществуване, тяло, телесност, плът, структура, имат вече друго, семантично подменено ядро и парадоксална трансформация. Там властва друг категориален статус и смислово те са вградени в напълно друга идейна координатна система. Терминологично са абсолютно зачеркнати: субстанция, Логос, трансцендентност, субект и обект, както и възгледът за човека, създаван от философската мисъл в хилядолетната ѝ идейна приемственост. Фактически това е теоретична деконструкция на метафизичния модел на света и елиминиране на християнското понятие за човешко тяло и телесност, а в по-широк смисъл: пълно отрицание на предишната метафизика и теология, както и на техния модус на мислене.

б) В *епистемологичния статус* на битийстващия субект е в ход отстраняването на субект-обектното отношение (S – O) със смяна на

парадигмалните основи в разбирането на познавателния процес. В случая семантичната подмяна е насочена преди всичко към субекта. Основните цели са елиминацията на субекта и разграждането на „аз-а“ като организиращ единен център на личността. Критиката на субект-обектната познавателна установка е резултат от отрицанието на всякаква реалност или „битийно присъствие“ в класическите и теоретико-познавателни параметри с деонтологизиране на субект-обектното разделение и свеждането му до въпрос на формални „мисловни конвенции“.

в) *Аксиологичният статус* на човешкото тяло и телесност е преместен от традиционните общочовешки и религиозни основания на ценностните универсалии в относителната сфера на социалните и техногенните релации, като за тази актуализация решаваща роля имат качествено *новите социокултурни реалности, предизвикателствата на биотехнологиите, либералната евгеника и идеите на трансхуманизма.*

Предмет на изследването. Предмет на дисертационния труд е понятието за тяло в християнската философия като антропологична проблематика в условията на съвременния философски плурализъм.

Цел и задачи дисертационния труд. Целта на изследването е систематизираното познавателно разкриване на понятието за човешкото тяло в дискурса на формирането и многопластовото развитие на християнската антропологична идея. Тази цел има като предмет за изследване, както нейния юдеохристиянски и елинско-римски генезис във философската идейна приемственост на базисни антропологични категории, така и систематизацията на съвременната християнска философско-антропологична интерпретация на психофизичната проблематика. При тази концептуализация и систематизация се разкрива също така метафизичната основа, върху която се изгражда и отстоява онтологичният, епистемологичният и аксиологичният статус на духовната (pneuma), душевно (psyche)–телесната (soma) реалност на цялостния и единен anthropos.

Така поставената цел се конкретизира в решението на следните задачи:

– Да се изследват и систематизират ключови антропологични понятия в християнската метафизична картина за света и човека в диалектическия им синтез на идейна приемственост и развитие.

— Да се разкрият религиозно-философските основи на понятието за тяло в антропологичните парадигми на Православния Изток и Латинския

Запад.

– Да се конкретизира и анализира в критично-съпоставителен план интердисциплинарното проблемно поле между философия и християнска антропология, свързано с *психофизичния проблем*.

– Да се потърси положителната и отрицателната страна в постмодерния проект за човека в отношение към християнската антропологична парадигма.

– Да се изгради собствена позиция спрямо решението на проблема „Mind – Body“ и свързаните с него теории.

– Да се определи онтологичната и аксиологичната значимост на човешкото тяло, като въз основа на това се аргументира и осмисли ролята му в духовно-нравствената реализация на личността в условията на съвременната социокултурогенеза и иновационни технологии, в които най-слабото и най-критичното звено се оказва самият човек.

Теоретико-методологична основа. Методологията на изследването се определя от спецификата на неговите цели и задачи. В това отношение основата е християнската религиозно-философска картина за света и човека, в която се пресичат четири смислово формиращи полета:

а) Онтологично поле. Абсолютният Бог, трансцендентен и иманентен на света като творческа Първопричина е свръхбитийното основание на битието и цел (telos) в развитието на всичко съществуващо. Оттук логически производните принципи в системата на онтологията са теоцентризмът и креационизмът. Върху тази метафизична основа се изгражда християнската антропология, която в методологията си се характеризира с „подход отгоре надолу, в посока висше-низше, обратно на науката, която тръгва отдолу нагоре, от низшето към висшето“ (Пенов 2016:17). В теологичната концептуална субординация емпиричните дадености на тялото се позиционират на всеобщото ниво, на което се намират тварните създания (креатури), характеризирани с тяхната преходност, природна детерминация и биологична смърт като материално начало и като анимално vis vitalis. Поради това богословската антропология се създава от отгоре надолу, като се изхожда от тринитарните и христологичните догмати, при което в човешката реалност се разкрива една единствена природа и множественост на тварните ипостаси, а волята – функция на тази обща за всички човеци природа (Лосский 2006:712).

б) *Философско-антропологично поле*, в което човекът се интерпретира в духовно–психо–физичното му единство като живо и одухотворено тяло и в изключителното богатство, което предоставя философската мисъл в историческото ѝ развитие. В проблематиката се включва също „Mind-body-Problem, който има: 1) Онтологична или психофизична страна - основание и за другите три: 2) психоепистемологичен аспект; 3) психосоциален; и 4) психосоматичен (частнонаучен неврофизиологичен) аспект“ (Заб. систематизацията и методологията са според Пенев 2015:42-43, 52).

в) *Хуманистично поле*. Обект е живеещият като природна даденост човек, реализиращ се изцяло като *conditio humana* с цялата пълнота (*pleroma*) на живота в параметрите на земното му битие. Заедно с това тази реализация включва неговата трансцендентираща психосоматичност със смисловоформираща мотивация в диалектиката на Божественото и човешкото и в проекцията на пределните смисли на човешкото съществуване (сотериологична парадигма).

г) *Социокултурно поле*. Тук става въпрос за система от фактори и релации, създаващи условия, в които човекът е въввлечен със своята телесност в жизнения цикъл от безкрайно изменящи се вариации на социокултурната действителност. „Социалното тяло“ на човека се обяснява като семиотична система, в която социалните отношения и йерархия са институционализирани с помощта на символен телесен код, миметични процеси и външна атрибутика.

Логическата точка на пресичане на тези смислови полета е християнската философско-антропологична актуализация и съдържателно обогатяване на понятието за човешко тяло спрямо предизвикателствата на съвременната философска мисъл и социокултурни реалии, което е *централният проблем* на изследването.

Изследването е систематизирано въз основа на принципите:

– *Кореспондентност* като взаимодействие и комплементарност в намиране и прилагане на по-ефективни форми на допълнителност между християнския религиозно-антропологичен, философско-антропологичния, хуманистичния и социокултурния дискурс. Този принцип предполага *движение на изследването по посока на творческия синтез*, без конфронтация, апологетика или адаптация между научните и религиозно-философските концепции на християнската антропология.

– *Конфесионална необвързаност*, при която изследването не остава ограничено в границите на определен *доктринален методологичен*

монизъм, избягва се конфесионалната тенденциозност и се предпоставя творческа свобода на духа, без която е невъзможно обективното философско търсене.

– *Холизъм*, при който човекът се интерпретира като неразделна цялостност, а тялото, душата и духът, взети сами по себе си, са само един от подходите към единната личност, но от различни гледни точки.

– *Комплементарност на детерминизъм и индетерминизъм*. Върху основата на холистичния възглед се предлагат комплементарен подход и синтез на детерминираното и индетерминираното начало на човешкото битие. В нея емпирично обусловеното присъства в „неразделната единна духовна психофизична конституция” на човека, която се интерпретира в единството и целостта на биологично, физиологично, соматично, психично и духовно начало, изключващо всяка възможна структурна диспозиция от типа на „матрьошка“ (Пенов 2015:357-366). Паралелно с това, в съответствие с християнския възглед за човека, се разглежда и индетерминираното измерение на неговата същност. В тази връзка духовното съзнание, съзнателният „аз“, мислещият „аз“, духовната личност като творец на културата, все още не е последното, висшето и дълбинното в човека, [...] което е метафизично и метапсихично, и във всичките му смисли има някое „мета”, указващо на неговата трансцендентност, поради което то остава извън обсега на телесните детерминанти и причинно-следствената доказателственост. И само Откровението и мистичната интуиция указват на тази пределна дълбина (Вышеславцев 1955:227–228). Този модел предпоставя също така, че в цялостното си устройство човекът като микрокосмос съдържа в себе си в неразделно органично единство всички степени на универсума: той е „неорганична материя”, „жива материя”, телесност, одушевен организъм, анимално съзнание, но и свободен и безсмъртен творчески дух.

Методи. Използвани са взаимно допълнящи се един друг методи като: историко-философски, критично-компаративен, феноменологичен, както и интердисциплинарните социоантропологичен, културно-антропологичен, историко-критичен в диахронен и синхронен план и историко-херменевтичен метод, прилаган специално при разкриване генезиса на понятията от терминологичния блок, съдържащ се в свещените текстове, респ. на Стария Завет и *Corpus Paulinum*.

РЕЗЮМИРАНО ИЗЛОЖЕНИЕ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

В **увода** се обосновава актуалността на дисертационната

проблематика и се представят предмета, целите, задачите, методологичната концептуална база, методите, принципите на систематизация, както и ползваните основни извори и теоретични източници.

ГЛАВА ПЪРВА

1. ФОРМИРАНЕ НА ХРИСТИЯНСКАТА АНТРОПОЛОГИЧНА ИДЕЯ

От философско-антропологична гледна точка в първа глава се изследват библейски първоначала и определения, които като константни характеристики на психосоматичната конституция на човека, са определящи за целия бъдещ развой на християнската антропологична идея в нейните религиозно-философски и конфесионални трансформации. Без Библията и изключителното ѝ богатство от антропологични идеи, не би било възможно да се създаде християнско понятие за човешкото тяло, както е невъзможно да има антропология на юдаизма без Тората или ислямска (коранична) антропология без Корана. Поради това посредством религиозно-философска дедукция на основоположни антропологични начала и определения, съдържащи се в библейския текст, в изследването се извеждат следните **фундаментални постулати**:

–*Геоцентризъм*. Онтологичното основание за съществуването на всяко единично битие, включително и за човека, е самото Битие на Бога. Човекът като психосоматична цялостност, с неговия социум и природна среда, съществуват и се обясняват единствено в координатната система: „Бог – човек – творение“. Библейският Бог, трансцендентен и иманентен на света, е в личностна екзистенциална връзка като „вечно и абсолютно Ти за човека“.

–*Креационизъм*. Човекът е твар, креатура и като плът („basar“) това е материя, съставена конкретно от елементите на земната пръст: бързопреходна, нетрайна, обречена на смърт, така че като плът и тяло, биологично той не се отличава по състав от останалите сътворени живи същества в природата. Човешкото тяло обаче е устроено целесъобразно, прекрасно и хармонично, защото, носи отпечатъка на своя Първосъздател, от когото е сътворено „премъдро (софийно)“.

–*Сотериологична парадигма*. В Corpus Paulinum интенцията е не към освобождаване на „аз-а“ от „затвора на тялото“, както е във философията на Платон, но към *психофизично възкресение* или на *преобразено тяло (soma)*, овладяло и подчинило на себе си властта на плътта (sarx), *превърнало се духовно тяло* – в тяло, ръководено от Духа. По този начин тялото, освободено от поробващата власт на греха и злото е

включено в *християнската „сотериологична парадигма“*, която е явена на света чрез въплъщението на предвечния Логос и с това е зададена на човека като негов идеал по пътя към единението с Бога и живота във вечността. Като *providentia Dei*, това има конкретен израз във формулировката, дадена в Първо послание до Коринтяни (глава 15, стих 21–22): „Както смъртта дойде чрез човека, тъй и възкресението от мъртви дойде чрез Човека. Както в Адама всички умират, тъй и в Христа всички ще оживеят.“ Поради това християнската антропология, дори в най-ранната ѝ фаза, може да се характеризира като винаги и неизменно христоцентрична, защото Тайната на Бога, станал Богочовек, съставя самата ѝ сърцевина. Тя включва „прославянето на всичко сътворено“ като всеобщ процес на трансцендентизиране с пределното му средоточие и завършек в Христос, който е и Алфа, и Омега на космическия процес. В по-нататъшната си трансформация тази визия се разработва в патристиката или под формата на „апокатастасис“ (при Ориген и във варианта на Григорий Нисийски), или в „рекапитулацията“ на Иринеи Лионски, или в общото за всички Отци на Изтока учение за „theosis“ на човека (Киприан /Керн/ 1950:57).

–*Параметри на принципа на детерминизма.* Като „*(nephesh)*“ – „жизнено дихание, жива душа“ – човекът е психофизична конституция, напълно обусловена от жизнените си потребности, природна среда и *socium*.

–*Параметри на принципа на индетерминизма.* Като „*ruach*“, когато Бог извън границите на своята трансцендентност, вдъхва божествена струя в емпиричната природа на човека, той става дух, самосъзнание и носител на личностно битие „аз“ (*Aktionszentrum*) с разум, свободна воля и с възможности за борба, творчество и преодоляване детерминацията на плътта и тялото, както и за екзистенциално оцеляване и утвърждаване в своя *socium* и природна среда.

–*Етически дуализъм, според който злото няма субстанциална природа, но е състояние на духа.* Злото е психично състояние, при което първичните нагони, грехът и порокът могат да паразитират върху основата на свободна воля в човека, като деформират и направляват посоката на поведението му и действия към добро или към зло.

Базисни ключови категории в акта на Сътворението на човека са „*образ (šēlēm)*“ и „*подобие (demuth)*“. Те са залегнали дълбоко в сърцевината на християнските антропологични учения и оттам са

възприети, формирани и трансформирани по различен начин, но с безусловно определящо и доминиращо значение в развитието на теологичните школи, конфесии и религиозно–философски направления в християнския свят. Поради това анализите и интерпретациите на понятието „човешко тяло“, винаги предпоставят още в самото начало тези ключови категории от библейския текст в теологичната, философско-антропологичната и религиозно-философската им форма като израз на отношението „идеално (съзнание) – материално (физично)“ и „емпирично–трансцендентно“.

Религиозно-философско позициониране

а) Психофизичната конституция на човека се интерпретира като неразделна цялостност, в която тялото, душата и духът, взети сами по себе си, са само един от подходите към единната личност, но от различни гледни точки. Това означава *субстанциално единство на идеално (съзнание, психично) и материално (физично, телесно) в целостта на човешкото битие*. За Стария и Новия Завет е неприсъщ антропологичният дихотомен подход в разбирането за човека. В случая е напълно несвойствено и чуждо битийното разделение на състава на човека, присъщо на дихотомните и трихотомните антропологични схеми, както е в абстрактните определения на античната философия и патристичната мисловност. В единството на психофизичната конституция на човека, тяло и душа са различни същности (онтологичен дуализъм), но битийният статус на тялото като творение на Бога не се противопоставя на душата в качеството му на субстанциално зло (етически дуализъм).

б) Тялото може да бъде синоним за човека и като живо същество, и като психосоматична цялостност, и като личност. Тази холистична интерпретация не е случайна, защото както в Стария Завет, така и в *Corpus Paulinum*, в основата ѝ е разпространената традиционна представа за човека, в която той е разбран като единен психофизичен континуум на когнитивни и емоционално-волеви функции и измерения.

в) Тялото има своите членове и органи, които в органичното си единство са функции и изяви на вложената в него витална сила. В соматичното има своето място и сексуалността. Така напр. библейският патриарх Авраам е възприемал тялото си за мъртво във физиологичен смисъл, защото е мислил, че в него окончателно е угаснала либидната енергия и генеративната способност за възпроизводство на потомство.

г) Човекът е „*тяло* „*soma*“, доколкото той може да бъде обект на собственото си действие или да възприема себе си като субект на определено поведение или състояния. Във възприятията на човека тялото е плът (евр. „*basar*“) като единен биологичен материал, присъщ на всички живи същества. То е и оживотворена телесност, но не е вещ, каквито са предметите от външния свят. Това е неговото тяло, което му е дадено и на което той принадлежи. От една страна човекът получава първичния опит за себе си, като изследва тялото си, а от друга – той познава собствената си креатурна обусловеност в телесна зависимост от Бога, природната среда и своя *socium*. По този начин вътрешният аспект на „аз-а“ и външният аспект на възприеманата от „аз-а“ сетивна даденост, остават изначално неразделни феномени в психосоматичното си единство (Wolf 1994: 30-34, 122-127).

Конкретни определения за *тялото (soma)*, изведени от психофизичната принципна корелация с душата (*psyche*):

– тялото е материално, веществено – душата е нематериална, безтелесна (*asomatos*);

– тялото е пространствено – душата е непространствена, без локализация за място (*en topo*);

– тялото е емпирична даденост, достъпна за сетивния опит, душата е умопостижима (*noeten*) чрез абстрактно-логическо мислене;

– тялото като плът, или както това е изразено още в библейския иврит като „всяка плът (*'kol basar*)“, от която като биологичен материал са изградени всички живи същества (*animalia*) е абсолютно неперсонална органичност; душата е субект, личност-носител на логосно начало, със свободна воля и е своего рода автономна самоорганизираща се субстанция (*ousia autoteles*);

– тялото е многосъставно, разпадащо се на съставящите го материални елементи – душата е елементарна и затова е неделима;

– тялото е обречено на физично тление и биологична смърт – душата е безсмъртна (*athanaton*).

In Summa. Тези константни характеристики са определящи за целия бъдещ развой в религиозно-философските и конфесионалните трансформации на християнската антропологична идея.

В параграф 1.3. като втора по-късна историческа фаза се изследва процесът на рецепция на основни категории и понятия от Платон, Аристотел и неоплатонизма в концептуалната приемственост на християнската философия. Изходният пункт е, че началната философско-елинистична основа на тази християнска рецепция и диалектически синтез е създадена от Филон Александрийски, Климент Александрийски и Ориген. „Филон Александрийски е от авторите-юдеи, които концептуално съчетават Платон или Аристотел с идеите на Моше от Тората“ (Пенов 2005:127). В този раздел като концептуална разработка са включени единствените по рода си антропологични трактати „За природата на човека“ на Немезий Емески и „За устройството на човека“ на Григорий Нисийски като главен представител на Кападокийската школа. Като доминиращи учения за човека в Латинския Запад са анализирани в антропологичен план християнизираният платонизъм на Аврелий Августин и по-късно – смяната на антропологичната парадигма от Тома Аквински при рецепцията на учението за хилеморфизма на Аристотел в християнската философия.

ГЛАВА ВТОРА

2.1.Отношението „тяло и душа“ в метафизичните системи на Новото време и в паралелния им антропологичен дискурс на християнската философия. В този раздел са изследвани опитите да се намери решение на психофизичния проблем от Рене Декарт, Никола дьо Малбранш, Готфрид Лайбниц и Бенедикт Спиноза. Така в метафизиката на *Рене Декарт* се постулират аксиоматично две субстанции: „душа (съзнание, разум)“ и „тяло, (физично, материя)“, които съответно са субект и обект. Всичко субективно е „мислещ аз“, а всичко обективно е протяжност. „Аз-ът“ това е субстанция, чиято същност е мисленето, а паралелната субстанция е тялото с атрибут „протяжност“. Духът и материята са две паралелни, необусловени една спрямо друга субстанции, съдържащи в самите себе си причината за собственото си съществуване (causa sui). В природния свят, единствено човекът обединява в себе си две субстанции, „res cogitans (мислеща вещь)“ и „res extensa (протяжна вещь)“, и с това е място на среща между два начала – психично и физично, обозначавани в традиционната терминология като душа и тяло. Res cogitans и res extensa са напълно разнородни субстанции, които нямат нищо общо помежду си. Двете субстанции, тяло и душа, са две

паралелни вериги от явления и процеси, протичащи напълно независими една от друга. По принцип те не биха могли да си взаимодействат, защото между тях няма *причинно-следствена корелация*. Теоретично при метафизичното субстанциално разделение е невъзможно да се изведе действителната каузална координация между психично и физично. Дотук Рене Декарт остава все още в теоретичната схема на *психофизичния паралелизъм*, който е напълно логичен извод от неговата метафизика. В очевидно противоречие със самия себе си Декарт търси *точката на непосредственото им съприкосновение* не в областта на метафизиката, но в полето на психофизиологията, защото по необходимост той трябва да се съгласи с данните на емпиричното наблюдение и реализма на психичния живот. Мястото на съприкосновението между двете субстанции според Декарт е епифизата, която в анатомията се отнася към междинния мозък. В действителност Декарт е родоначалник на теорията за *психофизичното взаимодействие (интеракционизъм)*, според което душа и тяло са две различни субстанции, които могат да си взаимодействат в единната психофизична конституция на човека. С тази теория се поставя началото на психофизичния проблем, който впоследствие заема едно от централните места във философската дискусия за отношението между психично и физично. Това е дискусия, продължаваща и до днес, и която е все още далеч от окончателното си решение. Поради това Карл Попър и Джон Екълз в изследването си „Аз-ът и неговият мозък“ стигат до извода, че фактически „между менталността и тялото има *взаимодействие (interaction)*“, въпреки че ние не знаем *по какъв начин*“ (Popper, Eccles 1977: 98).

В този параграф са разгледани в критично-аналитичен обзор опитите да се разреши психофизичният проблем от **Никола дьо Малбраниш** – с теорията за оказионализма и **Готфрид Лайбниц** – в монадологичната му метафизика с теорията за предустановената хармония. При **Бенедикт Спиноза** обаче, решението на тази проблематика е характерно със смяната на съществуващите базисни философски постановки и с нов евристичен идеен потенциал, актуален и в нашата съвременност, особено в областта на некласическата епистемология. Като преодолява едностранчивостта на субстанциалния психофизичен дуализъм в отношението „тяло и душа“, Спиноза придвижва този въпрос на друго теоретично равнище и в напълно ново направление като система на *пантеистичен монизъм*. Той предлага друга методология. В нея се изхожда от изначално даденото единство на

„ментално“ и „телесно“ и се обосновава, как и защо „една и съща субстанция“ поражда две различни и противоположни една на друга форми на собствено изразяване. В теорията на Спиноза между тялото и душата на човека няма и по принцип не може да има никакво „отношение“, каузално или причинно-следствено, тъй като това не са две различни субстанции, които биха могли да се намират в различни взаимоотношения, но това е „една и съща субстанция“ в различните ѝ проекции, преломени през раздвояващата призма на философската им рефлексия. В логическите конструкции на определенията, теоремите и схолиите на Спиноза в „Етика, доказана по геометричен начин“, основната идея е, че в природата няма нищо друго, освен субстанцията и нейните прояви. Съществува само една субстанция и тази субстанция е Бог като „причина сама за себе си (causa sui).“ Субстанцията Бог, бидейки една и безкрайна, проявява същността си в безчислено множество форми и образи и това са *атрибутите*, от които на човека се разкриват само два: „мислене“ и „протяжност“. Протяжността и мисленето фактически са двете страни на една и съща действителност. Освен субстанциите и атрибутите съществуват още и *модуси*, които са „състояния на субстанцията. *Душата и тялото като „мислене“ и „протяжност“ са две различни форми на съществуване на една и съща субстанция.* По този начин неразрешимият и заплетен възел на психофизичния проблем се решава и отпада от само себе си. Тялото и душата, и въобще материята и мисленето, това не са две различни реалности, но една и съща същност, проявяваща се посредством два различни начина в модусите и състоянията на една и съща субстанция.

Разделът завършва с критичен анализ на отношението „тяло и душа“ в дискурса на поставените по нов начин ключови концепции на психофизичния проблем при картезианските проекции на психофизичното взаимодействие и механистичното разбиране за тялото-автомат. В заключителните изводи също така аналитично са изведени:

– критиката на Г. В. Хегел на екстраполирания от Спиноза математически метод във философската рефлексия на психофизичния проблем;

– оценката за психофизичния дуализъм като теория, преодоляна в съвременната философия и в психологичната наука, където той се отнася към преднаучния ѝ период на развитие.

2.2. Човешкото тяло между същност „essentia“ и съществуване „existentia“ в новата християнска философия. Под влиянието на философията на екзистенциализма човешкото битие, осмислено и актуализирано в координатната система на категориите „същност (essentia“) и „съществуване (existentia)“, придобива в християнската философия напълно нови измерения и друга антропологична проекция. Това е нов етап в развитието на философската мисловност, който рефлектира по различен начин върху съвременните християнски философски и теологични школи.

В позицията си спрямо философския екзистенциализъм обаче, водещи представители на неотомизма, като напр. Жак Маритен и Етиен Жилсон, остават последователно при понятията и категориите на класическата метафизика. За неотомизма от решаващо значение е различието между битие и същност. Битието е принципът, вследствие на който съществуващото става съществуване. Битието се отнася към същността, както актът към потенциата или с други думи: битието (esse) прави единичната субстанция съществуващо (ens), поради това, че съдържа в себе си самия акт на съществуването. Терминологично формулирано: актът на съществуването (actus essendi) прави „*това, което е*“ съществуващо или с други думи, установява се, че именно самото „*е*“, е *нещо биващо*, съществуващо. Тук именно е прокарано различието между това, какво е една вещь като съществуване – *нещо биващо* и това, какво е тя като същност – „*това, което е*“ или между съществуване (existentia) и същност (essentia). В актуализираната ѝ интерпретация тази проблематика е изследвана в монографията на Стефан Пенев „Логиката и метафизиката като доктрина за Бога, света и човека. Неотомистката религиозна философия“ (2016), в която на преден план се извежда идеята, че *субектът е този, който битийства и съществува*. Собствена онтология (единство от същност и съществуване, основание и проявление) може да има само *реалният субект*. За Жак Маритен и Пиер Яков каквината не е абстрактната същност (рефлектираща в другото), а действителната и реализирана същност на това, което е започнало да бъде, т.е. единството на субстанция-субект (Хегел). Субектът придобива, губи или *актуализира* предикати-свойства, така той удовлетворява принципа на тъждество и саморазвитие. Субектът (suppositum; subject) играе най-важната роля в томисткия универсум. Към това Хегел прибавя, следвайки линия на Платон, че всяко смъртно нещо се

запазва, но не така, че да бъде същото като божественото. *Само духът е достатъчно силен, за да понесе противоречията и да се саморазвива[...].* Материята като чиста отрицателност или битие във възможност съществува само чрез ентелехията и субективния дух. Духът контролира тялото чрез формата или субстанцията-род която е субект на тялото, т.е. душата. Това Хегел обяснява така: духът е субект на мисленето и като **третото**, което е истината на двете (душата и тялото) е твърдествено със субекта на личността. (Хегел, Науката логика, с.255).“ Паралелно с това в съответствие с духовно-душевно-физичната си природа в антропологичната парадигма на неотомисткия триализъм, „човекът е *трисъставен като единство от органично тяло, душа* (психичната личност на равнище съзнателно, подсъзнателно и безсъзнателно и задължително енергийно-полевите носители, които нямат физичен и биологичен характер), и дух като изконна монада, индивидуално сътворена от Бога, разгръщаща около себе си *ментално поле* и с единство на съзнателно „аз“, самосъзнание или самосъзнаващ се дух като *тоталност* на личността.“

Философията на екзистенциализма тръгва от противоположна онтологична позиция, в която антитеза на същността е съществуването. Това е друга философия на битието, в която не присъстват психофизичният субстанциален дуализъм между душа и тяло, както и теоретико-познавателното разделение на субект и обект. Тук централната категория „съществуване (Existenz)“ не се поддава на обективизиране, защото тази философия си служи със свои собствени термини и понятия, които позволяват да се обясни цялото в неговата неразчлененост на субект и обект. Екзистенцията се интерпретира като противоположност на същността (essentia). Хайдегер определя човека като „Dasein“, но поставя проблема по свой оригинален начин, като в определенията се тръгва от „същност към съществуване“, от „*битие като проект за развитие*“ към неговото „*ставане в съществуването*“. В системата на Хайдегер „онтичното различие присъства в това, в което то съществува онтологично.“ То е устроено така, че се намира сред съществуващото, поради което се отнася, „*из-нася се от съществуващото към битието в съществуване*“ с възможната пълнота на съдържащия се в него смисъл. *Онтично–онтологичният кръг на Хайдегер се затваря около „Dasein“.* Така онтологията се обосновава чрез аналитиката на „Dasein“: посредством описанието на съществените черти

на човешкия начин на съществуване и през онтичната укорененост на човека с цялостната му психофизична конституция в света. С това се изразяват единствеността и уникалността на индивида-човек, както и неговият жизнен път и лична съдба *като възможно, потенциално съществуване, а не като чисто налично съществуване* от елементарна статична определеност на тяло и душа. В това отношение, въпреки всички съществуващи различия, взаимно допълващи се са възгледите на Хайдегер и Карл Ясперс. По-конкретно в учението на Ясперс също така от основно значение е, че съществуването като екзистенциално ядро на личността не е статична даденост, но е възможност да бъдеш битие или с други думи: като съществуване, аз съм възможно съществуване.

В заключение се прави конкретизация на пресечните точки между човешко тяло, екзистенция, екзистенциали и трансцендентност. Решението на тази задача се основава на следната аргументация: В екзистенцията не присъства разделението на тяло и душа, но въввлечеността на цялостния човек в състоянието на екзистенция свидетелства за наличието на неразделно духовно-душевно-телесно единство на човека. Така тялото също е част от екзистенциалния опит на живота. Понятието „екзистенция“ включва специфичното човешко битие, несъвпадащо с битието на нещата като предметност, защото *човекът е вплътено духовно същество, притежаващо тяло и пребиваващо в света чрез своя единствена по рода си идея за проект в реализацията това тяло.* Така човекът се оказва винаги и неизбежно въввлечен – като тяло и телесност, като дух и душа – по най-различни начини в драматизма на битието в опитите си да вникне в пределните му значения и смисли. Битийната връзка на човека е възможна само чрез комуникация със света и активен диалог с него, осъществяван в контакт с жизнената среда чрез усещания и възприятия, с които действителността е достъпна за съзнанието. По този начин тялото става началната основа, чрез която се осъществява първичното откритие на света. „Аз съществувам и това означава, че в мен се съдържа нещо, което може да бъде познато и потвърдено от другите или от мен самия, като всичко това е неотделимо от факта, че „моето тяло“ е налична даденост, благодарение на която моето съществуване придобива тази реална пълнота, без която то би било недействително...“ Така „тялото е тази точка на пресичане, спрямо която се разполагат всички форми на съществуващото, като именно тук се определя и демаркационната линия, отделяща съществуването от

несъществуването (Марсел 2004:14).“ Без включването на тялото е невъзможно да се открие и освети екзистенцията, тъй като тя е цялостност, неподдаваща се при подхода към човека на дуалистичното разделение „тяло и душа“. Дори въображаемо, човекът не може мислено да възприема себе си без свързаността си със своето тяло. И всичко, което се усеща и възприема като външни и вътрешни телесни процеси и свойства се фокусира в съзнанието около „аз-а“. Съдържателното акумулиране на личността е невъзможно без тялото, защото именно то е индикаторът на автентичната личностна същност (*das Selbst, Self*). В определен смисъл тялото има функцията на своего рода акумулатор на телесния опит. Това е опитът на „първичния екзистенциален пласт“, опит от усещания и възприятия, свързани с конкретната картина на света, които при определени условия, се преломяват и пробиват в сферата на екзистенциалните чувства, каквито най-често са опитът от любовта, ужасът от възможната смърт, тревогата от критичните ситуации. По принцип „аз-ът“ не се определя само като образ и сума от представи и минал опит, но той е преди всичко съзнателен *център на напълно реален пулсиращ организъм*. Това разбиране за „аз-а“ се свързва с идеята, че човекът става човек в единство и синтез с телесните си форми, възприятия, актове на съзнание и дух като „*познаващо тяло и въплътена духовност*“. В случая не става въпрос за определено абстрактно умозрително познание, но за личностно осмисляне на действителността, в която човекът е не само наблюдаващ и обясняващ Вселената зрител, но активен участник, постигащ чрез *екзистенциали* по свой път истината за света и смислите на собствения си живот. С това се определят модусите на човешкото съществуване в света в неразривна връзка с битието на съзнанието и с непосредствената му укорененост в жизнения му свят. Екзистенциалите са базисни смисли, ценностни възлови ядра и цели, вектори на интенционалност и миросгледни конструкции, предпоставящи параметрите на съществуването на човека в света, както и основните категории на индивидуалното битие като творчество, свобода, щастие, любов, труд, вяра, смърт. „Екзистенцията“ е съществуването на човека, именно като човек, с цялата проблематичност и трагичност на собственото битие. В това отношение екзистенциалите, конституиращи „аз-а“, са смислово определящите параметри, в които се разгръща духовната психофизична природа на човека в интенцията ѝ към Трансцендентността. Те преобразуват външното и произволното във

вътрешно органично индивидуално целеполагане спрямо пределните смисли на съществуването: преодоляването на страха от небитието, стремежа към безсмъртието и към Бога. Като условие за човешката адекватност това предполага самопознание, самоопределение, самопроектиране и самореализация на личността като въплътена духовност и като социално тяло в отношението му на телесност спрямо жизнената среда.

2.3. Развиващото се тяло на човека – интерпретационни подходи във философия на процеса и теология на природата. В този проблемен дял се изследва влиянието на теорията за еволюцията върху философията на процеса на Алфред Уайтхед и философско-теологичния еволюционизъм на Пиер Тейяр дьо Шарден. Тук се интерпретират концепциите за еволюцията с оглед на категориите за природен детерминизъм, необходимост, случайност и телеологичен финализъм, както и на проблематиката за креативна автономност и самосъздаване в теорията на еволюцията и философията на процеса.

ГЛАВА ТРЕТА

3.1. Философски парадигми на постмодернизма, Mind–Body–Problem и базисните идеи за „тяло и телесност“ в християнската антропология

Основните акценти в този раздел са поставени върху проблема за постмодернистката деконструкция на метафизичния модел на света и елиминацията на християнското понятие за човешко тяло и телесност. Деконструкцията, разбрана в широкия ѝ смисъл е отхвърляне и преодоляване на предишната метафизика и теология. По линията на деконструкцията пропастта между християнска антропология и постмодернизъм се задълбочава още повече, когато в спекулативна рефлексия самото тяло теоретично се обявява за сянка, а неговата сянка – за тяло. Това по логичен път се извежда от теорията на Жак Дерида, в която демаркацията на света разграничава две части: едната е на светът на Битието, определяна като „*присъствие (presence)*”, а втората – светът на човешкото съществуване, интерпретиран като „*отсъствие (difference)*”. Това е свят на абсолютното субстанциално изчезване, свят без никаква почва, свят без следи от присъствието на природно даденото, в който основна цел е деконструкцията и демонтажът на природната телесна

действителност и *деантропологизацията на човека*. Паралелно с това чрез теориите на *Слава Жижек* и *Жан Бодрийяр* съществено място в постмодернистката мисловност намира проблемът за загубата на човешката идентичност с модела на „човека с подменено тяло и телесност“. Тази проблематика – като симулация и семиотизация на света на човека – е разработена предимно от Жан Бодрийяр. В постмодернизма, когато вместо оригинала на човека се поставя неговото квазиподобие или копие, се въвежда терминът *симулакрум* (лат. *simulacrum* – образ, подобие). Това означава обособяване на явленията и процесите, свързани с имитацията и подмяната на истинските неща с нещо друго, подобно на него, на неговите аналози, фалшив дубликат или копие, при което то се представя за самата вещ като неин оригинал. Отнесено към личността, това е човек без душа, без вътрешна идентичност, функционер, марионетка, зомби, робот. Освободеното от метафизична и теологична концептуализация и разкрепостеното в сексуалността си човешко тяло, се помества в съвършено нов терминологичен постмодернистичен пакет, с който се претендира да се измести и замени класическата *първа философия* – метафизиката. В употреба са термините детериторизация, децентрация, демонтаж на каркаса, етно-фало-фоно-логоцентризъм, с което разбиранията за „тяло и телесност“ между постмодерната мисловност и християнската философия стават диаметрално противоположни и теоретично напълно несъвместими. Срещу логосната основа и порядъка на света, срещу „ego cogito“ като есенциален Център в човека, срещу битийния субект, Жак Делюз и Феликс Гатари противопоставят теория за децентрирана и лишена от единен ствол и корен реалност с ключовия термин „*ризома*“ („от гр. *rhizoma*=корен). В тази теория – чрез противопоставяне на субстанциалността в класическата метафизика и християнското разбиране за човешкото тяло – Ж. Делюз и Ф. Гатари акумулират съществени черти, присъщи на постмодернистката мисловност. В тях основната цел е да се докаже, че в съвременните условия е невъзможно да се изхожда от единна гледна точка за обяснение на явленията и събитията в света. Самата „ризома“ няма нито начало, нито край, нито единен код, нито генетична ос и обективен централизиращ принцип на единство. Универсалността като основен постулат на метафизиката се замества с множественост и плурализъм. Познавателното отношение на субекта към света на обектите се определя като монологичен мисловен акт = *логоцентризъм*, поради което се

декларира общодисциплинарен диалог, защото „ризома“ изначално е безкрайна и полиаморфна. Заедно с елиминацията на субекта се изземват и отстраняват понятията за телесност, за висина и дълбина, многостепенна структурност, йерархизиране на елементите, координирана линейност, както и аксиологичните функции на „аз-а“. В среда, където няма ценностна доминанта по вертикала, личността е изпълнена с вътрешни противоречия, обърквана, нравствено дезориентирана, което благоприятства първичните инстинкти и импулси да разстройват устойчивата ѝ центрираност. На преден план остават измеренията на хоризонталните плоскости с безсистемност и отсъствие на регулируем порядък. Паралелно с това постмодернисткото преосмисляне на тялото като съвкупност от анатомични органи води до промяна на разбирането за вътрешния свят на личността, до нарушаване на баланса между субектно-обектната корелация, между „вътрешен“ и „външен човек“, между същност и явление, част и цяло. Тялото не се интерпретира повече с вътрешно-значими термини като „съзнание“, мое тяло, образ на тялото“ и то се превръща в нещо външно спрямо своя център „аз-а“. Поради това дисертационното изследване критично се разграничава от тези възгледи, защото така се върви по пътя на *негативистка философско-антропологична програма за „отнемане“ от личността на собственото ѝ тяло* и на основанията ѝ за обладаване на това тяло. То е вече „*не-място*“, както и „*отсъствие, вместо присъствие*“. Основните цели в ризомната среда са елиминацията на субекта и разграждането на „аз-а“ като организиращ единен център на личността. Субектът изчезва, а обектът става събитие (Event). Теоретично се обявява „смъртта на субекта“ и „смъртта на човека“ и вместо тях се поставя структурата (схемата), като съдържанието на архитектурата на света и човека се заменя с неговия прочит – с текст, символи, знаци, виртуалност. Деконструкцията е отрицание на установената от метафизиката и теологията класическа архитектуронична система на битието, а нейният досегашен онтологичен, гносеологичен и аксиологичен статус се обявява за неактуален и недействителен. Вместо това преобладават тенденциите за отказ от природно даденото като естествено средоточие за обитаване и жизнен свят (Lebenswelt) на индивида. Те се подменят също така с нова изкуствена среда чрез възпроизводство на техногенни реплики и копия, където вече е поместен постчовекът: човек без тяло и „без органи“, или още човекът–техноид. Субстанцията се превръща в друга техногенна реалност, и

доколкото тя е изцяло изкуствена, то човекът повече не може да бъде в нея субект. Критично-аналитичната рефлексия на тези предизвикателства на постмодернизма спрямо християнския антропологичен модел е дадена в заключителния раздел, разглеждащ актуализацията в проблемното поле „човешко тяло“.

Централно място в тази част заема също и *проблемът „Mind–Body“*, който безусловно е от основно значение за християнското понятие за човешкото тяло, защото се отнася до онтологичния му и теоретико-познавателен статус и преди всичко до категорията „съзнание“, за която Ричард Рорти пророкува: „материалистът предсказва, че неврологичният език ще победи“ (Rorty 1971:230). Тук конфронтацията е спрямо отрицанието на всякаква субстанциалност в теориите за същността на менталното, при което „всички свойства и способности на човека, в това число и неговото съзнание, могат да бъдат редуцирани изключително до физичното и физичните свойства. (Д. Армстронг).“ В голяма част от тях, представени в най-общ синопсис, преобладават *физикалисткия редуционизъм* с теориите за тъждество на ментално и физично (Г. Файгъл, Дж. Сمارт, Д. Армстронг, Р. Рорти) или *физикалисткия функционализъм*, обосноваващ тъждеството на менталните явления с определени функционални отношения, присъщи на сложната система (Дейниъл Денет, Джери Фодор, Артър Данто). В тези течения със сциентистка ориентация се открояват още *елиминативният материализъм* (Уилард Куайн, Пол Фойерабенд, Пол и Патриша Чърчланд) и *емерджентният материализъм* (Дж. Марголис, Рой Селърс). Заедно с това предмет на друго направление основно е деонтологизирането на субект-обектното разделение със свеждането му до въпрос на формални „мисловни конвенции“. В тази връзка новата вълна в епистемологията и когнитивната наука се характеризира като *телесно ориентиран подход* („*the embodied cognition approach*“), в който се борави с понятия като „мислещо тяло“ и „телесна мисъл“, „телесност“ на познавателния процес, инкарнирано (въплътено) познание и *безусловна доминация на телесните детерминанти* в менталната активност на човека. Съпоставителният план и анализите на тези философско-антропологични постановки разкриват, че в тях са сменени традиционните теоретико-познавателни субект-обектни отношения с нова „безсубектна философия“ при коренна промяна на ракурса на традиционния „Mind-body-problem“. В създадената нова концепция за субекта, той е без субстанциално измерение и се представя

само като съвкупност от биологични и социални детерминанти. Тези тенденции се засилват също така от едностранчивото редукционистко усвояване на иновационния опит в разбирането на човешката телесност от гледна точка на информационните технологии и процеси.

В съществуващата широка тематична палитра на *Mind–Body–Problem* от особен интерес е анализът, който прави един от водещите теоретици в тази проблематика Томас Нагел. Критичната си позиция Т. Нагел ясно и точно определя като реакция едновременно срещу физикалисткия редукционизъм и физикалисткия функционализъм. Основната идея на Т. Нагел е, че в активното взаимодействие между тяло, сензоперцептивна система, психика и жизнена среда остава неизяснена уникалната същност на *субективния характер на получавания опит* от обективния свят. Опитите за редукционистко решение на психофизичния проблем са несъстоятелни, но заедно с това липсват и контриращи сериозни антиредукционистски разработки. Заключителният извод на Т. Нагел е, че „понастоящем ние не разполагаме с концептуални средства, които биха позволили да се разбере по какъв начин субективните и физичните свойства могат да бъдат съществени страни на една и съща същност или процес“ (Нагел 2002: 92-107). Становището на физикалисткия редукционизъм, че „всички отрасли на науката по принцип са от една и съща природа и са отрасли на единната наука – физика (К. Хемпъл)“ е подложено на сериозна критика също така и от Хилари Пътнам. Физичното обяснение не може бъде универсално, защото функционалната организация на биологичната система по принцип логически се различава от нейното описание спрямо гледната точка на физико-химичния ѝ състав. Идеята за възможното унифициране на научната знание единствено върху началата на физиката губи все повече своите основания и обяснително значение. В резултат на това се очертава нов специфичен клас от обекти, който отпада от обхвата на физичното обяснение и се обособява в категорията на самоорганизиращите се системи: биологични, биосоциални, технологични, икономически (Хилари Пътнам). Закономерният порядък във функционирането на самоорганизиращите се системи, естествено, не може да бъде в противоречие с физичните закономерности, но неговото изследване е предмет на *особен тип познавателни задачи* и се основава на *друг концептуален и понятиен инструментариум*, който по същество е напълно автономен спрямо способите на физичното обяснение и универсализацията на резултатите на математическата теория на Алън

Тюринг (Пътнам 1999:22-51; Дубровски 2002). В действителност всички теории в аналитична философия са многолик конгломерат от материалистически монизъм с различни редукионистки концепции, непрекъснато развиващи се и намиращи се едни спрямо други в отношения, както на конфронтация и взаимоотноблъскване, така и на самопритегляне. От своя страна *Дейвид Чалмърс* разработва собствена теория за субективната реалност, системно изложена в неговата книга „Съзнаващият ум: в търсене на фундаментална теория“. В сравнение с постановките във физикалисткия редукивизъм и монизъм в по-друго направление се очертава теорията на *интеракционисткия дуализъм (интеракционизъм)*, разработена от Карл Попер и Джон Екълз, въпреки че те подхождат по различен начин по редица основни проблеми, което в дисертацията е разгледано в по-подробни детайли.

„Mind–Body–Problem“ в отношение към християнската философско-антропологична идея – критични изводи. При всички случаи тези дуалистични хипотези не дават дефинитивно решение на „Mind–Body–Problem“, но те разкриват теоретичната недостатъчност на физикалистския и емерджентния монизъм, както и на всички редукионистки теории, в които човекът се разглежда в качеството му на поредния чисто материален обект от природния свят. В онтологията „*трудният проблем за съзнанието (Д.Чалмерс)*“ фактически започва още с нерешените въпроси за неговия произход. Фактът, че в науката няма твърдо установени данни за „активиращ спусък“, извел в битие качествено новия феномен съзнание, поставя проблема за неговото възникване с особена острота и актуалност. Въпросите за този начален „активиращ спусък или пусков механизъм на съзнанието“, на които днес се търси решение в аналитичната философия, са концентрирани преимуществено и единствено върху индивидуалното съзнание (в първо лице на „аз“). Вследствие на това се стига до усложнения, противоречия и противопоставяне или до изводи за неразрешимостта на това първично явление. С еднопосочното обяснение на характера на съотношението „съзнание–мозък“ – върху основата на субективно преживяване и мозъчни неврофизиологични процеси – без да излиза извън границите на тези параметри в търсене на нови източници и измерения на съзнанието, тази философия е обречена на неизбежен неуспех и безизходност. Като субективна реалност съзнанието не може да се отъждествява само с

неврофизиологичните му основи и чрез този методологичен подход на фундаментална онтологична редукция, по посока на чисто материалистическия монизъм, да се остава единствено в това проблемно поле. Физикалистките и редукционистките програми на съвременната философия на съзнанието в най-радикалните им варианти в някои случаи дори възпроизвеждат постановки на вулгарния материализъм от XIX век на К.Фохт, Л.Бюхнер и Я.Молешот. Съзнанието е явление от много по-висок уровень, което следва да се разглежда на нивото на когнитивните процеси и в отношение на многостепенно обработване и комплексно осмисляне на информацията, получавана от вътрешния опит и света на обектите. Естествено неврофизиологичните механизми имат безусловна релевантност за трансформирането на информационния поток в адекватни феноменални репрезентации. Философската рефлексия на природата на психичното и феноменалното съзнание обаче, не може да се ограничи и да остане само в еднопосочния коридор на отношението „ментално и мозък“. В този смисъл „съзнанието не е поле и не е филтър, а особен род дейност на психиката, свързана с интерпретирането на информация, постъпваща в мозъка от външния свят и от самия организъм“ (Деннет 1999: 199 и сл.). Нашият „аз“ това не е само образ и представи в недрата на мозъчната дейност, но реално пулсиращ организъм, в който самосъзнанието се разкрива като първа крачка в осъзнаването на собствената телесност и самоидентификация. Съзнанието е функция на цялостна сложна система, включваща в себе си не само мозъка, но и цялото тяло и телесност на човека, при което не изолирано и взети сами по себе си, но в комплекса на определени социокултурни интеракции. Системният характер на съзнанието предполага включването му в много по-мощни контексти и неговият онтологичен статус се оказва в принципна взаимовръзка с редица други реалности: човешката телесност, света на човешката култура, социална жизнена среда и технологични иновации. Съзнателната дейност включва не само, и не в такава степен индивидуалната активност, но в нейната същност са вградени релациите на човешкия *socium* като осмислен живот в общение или обратно – като абсурд на неосъзнатия смисъл. Само социализираният човек, а не индивидът като чисто теоретичен конструкт на *Homo sapiens*, има съзнание, а с понятието „личност“ се подчертава, че

както обществената природа на съзнанието, така и въплътената телесност на човешкия организъм са субектна реалност. С термина „социокултурна въплътеност на съзнанието“ се подразбира не само въздействието на социокултурните фактори в процесите на формиране на съзнанието, но и актуалното му присъствие и съществуване в това пространство. В аналитичната традиция проблемът „mind-body“ засяга основно проблематиката за психиката като цяло, постулирането на субективната реалност и механизмите за функциониране на съзнанието, но не и специфичното му човешко съдържание като логическо рефлексивно мислене, отношението „аз“ и Другия, междучовешката комуникация и общение, етическите норми, както и способността за трансцендиране, за излизане извън собствените предели. Рефлексията е висша способност на самосъзнанието, изразяваща се в обстоятелството, че субектът осъществява специален анализ на явленията на съзнанието и способите на собствената си дейност, в това число и на своя „аз“. Така „аз-ът“ като личност се отзовава също така и на дълбинни, намиращи се извън него потенци и смисли на Битието. Но това смислообразуване като онтологичен процес е възможно само при условията на личностно съзнателно отношение, а не в деперсонализиран биологичен организъм, генериращ субективна реалност и обратно – Битието като цялост разкрива пределния си смисъл в личностното му осмисляне. Откриването на смисъла в собственото личностно (субектно) битие е ключовият момент, в който се задава и векторът на познавателната интенция в съзнанието на личността при обработването на всяка информация – към света на обектите и към собствената психична реалност. На това ниво съзнанието (в първо лице като „аз“) участва не само като проекция на безкрайното разнообразие и динамичност на Битието, но и като креативна реалност, в която се осъществяват дълбинните процеси на смислопораждане и смислообразуване на всяка информация, защото именно в тях тя се преобразува от физична величина в логосно, в идеално начало. В този план „съзнание“ и „информация“ – като идеални по същността си начала на субектната реалност – при проблема „mind-body“ не могат да бъдат редуцирани в психофизичната им взаимовръзка до физикалисткия монизъм.

В контекста на научноизследователските ориентири при съвременната християнска философско-антропологична идея на преден план се поставя включването на цялостния човек като единство на духовно, психично и физично начало в йерархията на многостепенната структура на света. Така принципът за цялостност на антропо̀са става основание за широка философско-методологична рефлексия на феномена съзнание с търсене на нови теоретико-познавателни перспективи. Това означава привличане към класическите определения за съзнание и субект-обектна познавателна бинарност на нови научни постижения в теориите за информацията, епигенетичното развитие, формите на психофизиологичните интеракции, математическото моделиране, както и поведенческите ролеви стандарти, без да се отрича субстанциалността и креативната автономност на субекта („аз-а“) в онтологичен, епистемологичен и психофизиологичен план.

3.2. Съвременните биотехнологии и трансформацията на човешкото тяло: философско-антропологични и биоетически измерения. Считаната за нерушима взаимовръзка в системата „наука – етика – хуманизъм“ днес е поставена под въпрос, което налага *етицизацията на науката* да отчита много точно риска от съществуващите нови реалии. Осмислянето им от философско-антропологична гледна точка неизбежно имплицира в себе си и основни биоетически норми и критерии. Амбивалентността на биотехнологиите по отношение на природната среда, анималния свят и човека в прагматичен план като нравствен *modus operandi* е свързана с принципите за свобода, рационалност, творчество, но и с манипулацията на *инструментализираната рационалност*. По-специално съзнанието за отговорност за съхраняване на живата тъкан на битието е формулирано като „особен категоричен императив на екологичната етика“: „*Действай така, за да може в резултат на твоята дейност, постоянно да се осигурява съхраняването на човешкия живот*“ (Jonas 1979). Фактически към този императив се отнася проблематиката за либералната евгеника, етиката на вида и „подобряването на човека в биологичен план (human enhancement)“, философски осмислена от Ю. Хабермас в често цитираната му книга „Бъдещето на човешката природа. По пътя към либералната евгеника“. Този именно вид евгеника е категорично невъзприемлива. Вместо *чудото на природния дар като следствие от „естествената лотария на генетичните дадености на родителите“*, първоосновата за

съществуване на отделния човек става лабораторното изделие като продукт на изкуствена манипулация, което съдържа непредвидим риск от невъзвратима загуба на човешката идентичност. По този начин се подменят автентичните, изконно дадени от Бога и от природата предпоставки, които в секуларна интерпретация се обозначават като „етика на вида“ (Хабермас 2002). Този термин обаче има философските си основи в идеите на Хана Арендт, изградени върху възгледа на Аврелий Августин за пораждащото начало в човека като автономно творчество (human condition), един път – „да бъде човек“ и втори път – „да бъде свободен“, защото тази богосътвореност съдържа две потенции: а) да се зачева новият човек и б) чрез неговата свобода да се създава нещо свършено ново в творението. Философско-теологичното съдържание на тази „създаденост“ е фактът на раждането на човека с акцент върху феномена живот. Арендт изяснява тази „роденост“ още и с въвеждането на ново специално понятие „наталност (natality)“, с което се описват три типа на човешкия опит: фактическо раждане – природно при физичното влизане на човека в света, теоретично раждане – свойството емерджентност на човешкото мислене и социополитическо раждане – спонтанност, способност да се действа свободно като „онтологична укорененост в „принципа наталност“ (Арендт 2013:331; 2014:253 и сл.). По-късно тази проблематика се актуализира и разширява от Джорджо Агамбен, Юлия Кръстева, Роберто Еспозито, Карл Шмит, Джоана Скот. Наталността се определя като уникално условие за човешкото съществуване, в което са опаковани едновременно универсалната даденост на природното раждане, нормалната генетична приемственост и солидарност между поколенията, съхранената идентичност и индивидуация, както и „новото“, което се появява в света, благодарение на свободната творческа дейност на човека. Тези концепции, в които непротиворечиво се преплитат хуманистични секуларни и теологични позиции са в основата и на термина „етика на вида“, когато става въпрос да се постави под контрол собствената еволюция с възможността да се дискутира етическият аспект за *видопреобразуването* на homo sapiens.. Паралелно с това обаче, в никой случай не трябва да се игнорира относителният смисъл на определена биологична недостатъчност, свързана с процесите на постепенно остаряване на организма, ограничени лимити за регенеративни способности, индивидуални физични недостатъци и неизбежните прояви на патологични отклонения и разнообразни

заболявания. Ето защо, терминът „подобряването“ на човека в биологичен план Фактически към този императив се отнася проблематиката за либералната евгеника, етиката на вида и „подобряването на човека в биологичен план (human enhancement)“, следва да се разбира преди всичко като последователна компенсация именно на тези неизбежни явления в човешкия живот. Това обстоятелство е естественият и основателният стимул за изключителния прогрес в развитието и разрастването на медицинските науки, което в същото време съдържа винаги потенциалната опасност за прерастване на този процес в друго, коренно преобразуване на човешката биология като „биотехнологично конструиране“, когато тя се превръща в експериментално поле за произволни модификации и манипулации. В случая се възлагат надежди на геномни и постгеномни технологии, а също и на синтетичната биология, създаваща възможност да се подобрява организъмът не само чрез манипулация на наследствената информация, но и посредством „срастването“ му с бионични устройства на интерфейс-системи. Биологията на човека обаче, резултат на милиони години еволюция и адаптация, е универсална и коренната ѝ трансформация е не само излишна, но би могла да доведе до деформации с фатални последици за вида Homo sapiens. *В тази конфронтация на идеи приматът на терапевтичния смисъл следва да се постави над ефектите от спекулативния биоинженеринг.* В това е истинската хуманистична и християнска алтернатива спрямо крайно сциентистките проекти на трансхуманизма с утопията ѝ за съвършенствата на т. нар. постчовек в трансформациите на човешкото тяло и телесност.

3.3. Християнският философско-антропологичен модел: актуализация на проблемното поле „човешко тяло“. Като заключителна фаза по отношение на основния проблем в изследването, този раздел е изцяло ориентиран към актуализацията на ключовите смислови ядра в проблемното поле „човешко тяло“ с опит за синтез на съществуващия необозрим плурализъм във философските възгледи за homo somaticos. Въз основа на *субстанциалното единство на „душа и тяло“* в християнската антропологична идея се отстоява становището, че не мисленето мисли, не чувствата чувстват, не волята желае и иска, но целият човек. „По принцип човекът съединява в себе си всички степени на наличното битие и особено – на *живота*, и в последна степен, що се касае до същностните сфери, цялата природа се събира в него в *най-концентрираното единство на своето битие (zur konzentriertesten Einheit*

ihres Seins). [...] Така материята и духът, тялото и душата, мозъкът и съзнанието не се намират в отношение на онтологичен тезис и антитезис в човека“ (Шелер1994:139-154). До този възглед достигат по свой религиозно-философски път също така Сергей Булгаков и Павел Флоренски. „Като метафизичен център в устройството на света, като всеорганизиран в определен смисъл човекът е всеживотно и като че ли съдържа цялата програма на творението [...] в човека действително е резюмиран целият животински свят (Булгаков 1999:253).“ При Флоренски мисълта по различни пътища стига до една и също признание за идеалното сродство на света и човека, за тяхната взаимообусловеност, привързаност един към друг, за съществената свързаност между тях[...].Човекът и природата са взаимно подобни и вътрешно единни [...] Човекът е всеобщата сума от елементите, съставлящи Света; Човекът е неговият съкратен конспект; Светът е разкриване на Човека и негова проекция (Флоренски 1983:233-235). В по-всеобхватен смисъл на двуизмерна антропологична интерпретация към тази постановка на изоморфизъм подхожда Алфред Уайтхед: Във физиката се счита за общовъзприето, че живото тяло трябва да се разглежда по същия начин, както другите сфери на физичния свят. Това е стабилна аксиома, но тя има и други две страни. В нея се съдържа също така и обратното заключение, а именно, че и другите области на Вселената трябва да се интерпретират в съответствие с това, което ни е известно за човешкото тяло (Whitehead 1978:55). Тялото не само служи като посредник на духа, но също така е и определена модалност, която духът приема в материалността на света. В този смисъл материалното или физичното може да се мисли в качеството на елемент, принадлежащ на духа и съществуващ заради духа. Единствено, когато материята бъде възприета от духа, става вече действително човешко тяло. Така тялото – в концепцията на Карл Ранер – е самореализация на духа във времето и пространството [...] това, чрез което аз осъществявам самия себе си в света (Rahner 1967:38). Това обстоятелство е едно основанията в обяснението за истинското и реално единство на човешката психосоматичност. Тя се състои от два различни компонента, но това са компонентите на единно и единствено същество, на единна цялостност, на единно естество, каквато е личността. Тя е съвършеният синтез на тези две реалности, които се сливат в единна психосоматична природа и заедно осъществяват психичните актове на сензоперцептивна дейност, познание, любов, инициативност, смях etc. Диференцираният подход към „тялото

като обект” и „тялото като субект” предполага интегративния интердисциплинарен подход към цялостната психофизична конституция на човека, разкриващ различните му състояния, потенциал, качества и способности, обединени в общата категория телесност. Поради това християнската антропологична идея се основава върху методология, която интерпретира човека и неговото тяло като вълътен дух, неразделно от неговата духовност, съзнание, менталност и памет, като същевременно изследва съзнанието и мисленето в органично единство с човешкото тяло. „В тялото, и посредством тялото, се осъществява целият наш живот; то е лаборатория за духа, където в своите функции той изгражда самия себе си” (Булгаков 1989:93). В контакта с непрекъснатия неделим поток на живота, човешкото тяло е единственият по рода си инструмент за познание на действителността и по този начин е част от субективния опит като необходима форма на вълътена информация. Чрез тялото си ние сме в екзистенциална връзка с всички процеси, засягащи човешкото битие: дълбинния „аз“, емоционалните взаимосвързки, психичните механизми на съпротива и защита, света на безсъзнателното, архетипната му основа и надградени комплекси, както и силата на волята за индивидуация и реализация на заложения духовен и психофизичен потенциал. Тялото не противостои на душата и никъде телесната природа не се реализира в такова голямо съвършенство, както в човека, защото като съзнателен субект той е и дух. Именно в духа тялото придобива висшата си, истинска човешка значимост. Човекът като духовен субект е „дух в света“, вълътен дух. Човекът е „дух в тяло“ и „дух в материя“ във възходането си към Бога като теонерна същност (Корет 1988:33).

Единство на гносеологично и онтологично в познаващия субект. Човекът като познаващ субект и човекът като познаван обект се намират в позиция, различна от всяко друго субект-обектно отношение. От друга страна „смъртта на субекта“ е теоретичен постмодернистки израз на отхвърлянето не само на цялостния човек с неговата психофизична конституция, но и на основоположния тезис, че „ние сме съзнание въобще, именно, в разделението на субект и обект“, както и като „субект и обект на гносиса“. Тук в критично-съпоставителен план направените анализи в изследването разкриват, че става въпрос за сменени класически теоретико познавателни субект-обектни отношения с нова „безсубектна философия” при коренна промяна на ракурса на традиционния „Mind-Body-Problem“. Вследствие на това на преден план отново са изведени

твърде крайни интерпретации за демонтаж на тялото и субекта, и за разтварянето им в областта на информацията. Защищаваната в дисертацията основна теза е, че актуализацията в тази насока не е в отстраняването на неотстранимите категории „субект“ и „обект“ от тъканта на теоретико-познавателните изследвания, а в прецизирането на възможното им смислово съдържание. И най-главното: да се разкрие дълбинната същност и реалният модус на диалектичката връзка между идеално и материално с оглед на постиженията на съвременната когнитивна наука. В съответствие с това изискване е актуализирана и тази част от изследването, която интерпретира *познаващия субект като носител на познание, език, смисъл, активност и свобода* в качеството му на въплътен дух и одухотворена материя, неразделно от неговата духовност, съзнание, менталност и памет, като заедно с това съзнанието и мисленето се изследват в органично диалектическо единство с човешкото тяло. Така „аз-субектът“ става наличен и очевиден в човешката си дейност. Посредством рефлексията на непосредствените дадености на съзнанието се постига „онтологичното аз“ или това, което е самата истинска същност на душевното или психичната себесност (*das Selbst, Self*). Човешкото познание обаче се характеризира не само с двойственост, но и с единство: актуално усещаното е също актуално усещащото, умопостижимото в акта е също действителността на постиганото в познавателния процес. В човека – при акта на познанието – съществува психологично и гносеологично единство с онтологичното (Пенов 1991). Познаващият субект притежава реално съществуване в същата пълнота, каквато има и познаваният обект. В това направление се движи и мисълта на Карл Ранер, че битие и познание са изначално свързани. Познанието – това е субективността на самото битие; а битието само по себе си – това е изначалното *обединяващо единство* на битие и познание, съдържащо се като *осъществено единство* в познаващото същество. Познанието се разбира като субективност на самото битие, като „битието при (със) самото битие (*als Beisichsein des Seins*)“. Самото битие изначално е обединяващото единство на битие и познание: *то е онто-логично*. (Rahner 1964:82-83). Оттук истинността на съжденията и изводите за това, което съществува или не съществува се извлича от опита на съществуващото – от опита на неговото битие и единството в съзнанието на перманентния субект. В този план, заедно с концепцията за онтологичния статус на познаващия субект, на собствения „аз“, аксиоматично се постулира субстанциалното единство на „душа,

дух, съзнание“ с „физично“ или материално“, съответно и в теоретико-познавателно отношение на субект и обект, с конкретния им носител човешкото тяло в пространствено-времевия континуум. Тази идея за тялото е централна за християнската философия на човека и без нея тя се лишава от реалното си съдържание и елементите, конституиращи онтологията на познаващия и действащия субект, или на онова, което в християнската философия се формулира още като „метафизичен „аз“. Върху тази основа тя се откроява с цялата си актуална острота в конфронтацията спрямо теориите за „тяло-неприсъствие“, „тяло-симулакрум“, „тяло без органи“, „човек-техноид“ или „смърт на субекта“ в постмодернисткия антропологичен проект.

Човешко тяло и телесност: пол, секс и сексуалност. Съвременното разбиране за „телесност“ е с много смисли, които фактически го превръщат в общофилософска категория с висока степен на антропологична значимост в системата на други категории като „физиологично“, „психично“, „социално“, „културно“, „духовно“ и останалите „природни дадености“. „Човекът, за който се казва, че има тяло“ в действителност притежава не само „своя биосистема като собствена субстанция“, но заедно с това придобива и цялата ѝ съвкупност на генетични, онтологични и функционални свойства. Поради това категорията „телесност“ се свързва с един от всеобщите атрибути на човешката индивидуалност – на нейната автентична същност и екзистенциални форми на съществуване в социокултурогенеза. Това определение битува и в християнската мисловност, като и в нашата съвременност много елементи от семантичното ядро на категорията „телесност“ остават все така съхранени в класическата им форма и значение спрямо базисни характеристики на човека като психично и душевно здраве, човечност, духовност, усет за живота като висша ценност и свещен дар. По принцип в „телесност“ се вмести всичко, което може да се каже и за „тялото“ в неговите изначални, природно дадени физични и духовни протоначала. Постоянно повтаряемите и съхранени усещания на тялото – в статика и динамика – съставят изменяемия в течението на живота „текущ образ“ на телесния „аз“. Образът на телесния „аз“ се съотнася с културните ориентири и представите за достойнство, сила, красота, социална и културна оригиналност. В тези случаи телесният „аз“ може да се отъждествява с „ние“, защото „ние“ е събирателният образ на социума в параметрите на жизнената му среда (Франк 1995:204). В случая

„социално тяло” е система от фактори и релации, създаващи условията, в които индивидът битува и съществува като изкуствено, окултно, активно, творческо, уникално създание, като паралелно с това то е въввлечено в природния цикъл от безкрайно изменящите се вариации на социокултурното битие. При анализа на „социалното тяло“ става въпрос за обособен вид индивидуално „човешко тяло“, което като конструкт не е извлечен от еволюционната природна картина за света, но като фенотип.

Проблемите за човешкото тяло и телесност в тяхната взаимовръзка с определенията за биологичен вид, първичен екзистенциален опит, съзнание, пол и сексуалност, са осмислени в съвременната им и реалистична философска интерпретация от папа Йоан Павел II (Карол Войтила) в книгата му „*Теология на тялото* (2025)“. Папа Йоан Павел II избягва големия въпрос за „тъмната страна“ на човешките нагони и страсти, като остава при ненакърнената чистота на първичния опит на половата дуалност с благословената връзка на брака между мъжа и жената като основна клетка на социалния организъм.

Точно на противоположния полюс спрямо този опит – все още ненакърнен в първичната му чистота – се разполага във *всеобщ антропологичен план* „*смъртната сянка на тялото на греха и на разпъваната от страсти, от първични нагони човешка плът*“. В основата на всичко е „метафизичната катастрофа, определяна с митологемата за „първородия грях“, който нарушава хармонията между човешкия „аз” и Божествения „Аз” и накърнява образа Божи (Imago Dei) в човека. Той внася също така цялостно разстройство и дисхармония както в психофизичната природа на човека, така и в отношенията с неговия социум и жизнена среда. В света на човека нахлуват биологичната смърт, грехът, злото и моралната поквара, подменящи основното му предназначение за единение с Бога. Тялото изпада в порочния кръг на тлението, сексуалността и хедонистичната удовлетвореност. Момент, ясно фиксиран от Юстин Попович, че усещането – това е дивен и страшен дар, защото чрез него раят е рай и адът – ад; чрез него болката е болка и блаженството – блаженство...”ⁱ

Фактически дискусиата за антропологичния статус и деформацията на „образа на Бога в човека“ тръгва от ключовата категория „образ

(евр. *šēlēm*), *Imago Dei*“ и има далеч отиващи, дълбоки доктринални разделения между християнските конфесии с ученията за „умъртвяване на плътта“, греховната човешка телесност, сексуалността, „седемте смъртни греха“, мистичната аскеза в *praxis* и *theoria* и исихастското „обожение (*theosis*)“. Според католическата антропология преди първородния грях не съществува противоречие в двойствеността на човека [душа (форма) + тяло (материя)] поради хармоничните отношения между Бога и човека, но след този акт в първичната ѝ психосоматичност настъпва дълбока дисхармония, което се превръща в борба между дух и плът. В учението на Православния Изток човекът е създаден съвършен и грехопадението не поврежда същностно образа Божи, но психофизичното му естество изпада в зависимост от греха, първичните инстинкти и плътските влечения като основно препятствие в процеса на богоуподобяване и общение с Бога. Така се създават два различни цивилизационни антропологични подхода към човешкото тяло и телесност. Източната традиция се свързва с исихастското учение за „*обожение* („*theosis*“) – с пресътворяването на човека в неговата духовна, душевна и телесна цялостност по пътя към пълно единение с Божествената действителност в тайнствата и живота в Църквата при строго установени *аскетични практики и мистичен опит*, като тази парадигма се вгражда устойчиво и трайно в православната антропология. За теологията на Латинския Запад обаче тази проблематика не е актуална и тя остава на заден план, защото вместо императива за „*обожение* („*theosis*“)“, там доминира идеята за самоусъвършенстване („*индивидуализация*“) като трансцендентизиране на цялостното човешко битие от потенция (възможност) към акт (действителност) в движението към Всесъвършенството на техния Първоизточник – Бога. В социокултурното пространство на християнския свят човешката телесност се проецира специално със „седем смъртни греха“: *гордост* (поставяне собственото „его“ на мястото на Бога), *алчност*, *разврат* (неконтролиран полов нагон), *злоба* и *омраза* (като комплекс от деструктивни чувства, противопоставени на любовта), *завист*, *чревоугодие*, *афекти на гняв и агресия*, *леност* (физическа и духовна). Критериологията на програмата за тяхното преодоляване е извлечена от емпиричния опит на аскетичните практики в Близкия Изток и Египет, поставили началото на самия

исихазъм. Сред предтечите на исихазма като особен аскетичен начин на живот се сочат питагорейците и стоиците, както и еврейската секта на терапевтите, за която споменава Филон Александрийски. Непосредственото възникване на исихазма обаче е неразривно свързано с монашеството в Православния Изток и като самобитно явление на духа, екстатично-мистична опитност и теологични постановки се формира и остава до късноримския си период (XV в.), затворено като антропологичен модел в тези чисто еклезиални параметри.

Фактически исихазмът се основа върху три основни вида опит: а) опит на висшите степени на аскезата в исихасткия духовен подвиг; б) опит на Преданието; в) опит на еклезиалната съборност. Последните два вида опит са свързани с догматически определения, съборни решения, както и със сакраменталния живот и общение („койнония“) в чисто еклезиалните им параметри, и като доктрина остават изцяло извън обсега на философската рефлексия. В крайна сметка за православната теология и духовност се оказва базисен и ключов първият вид опит като постижение на духа, в който самият свят, с неговата конкретна даденост, може да бъде пресътворен вътре в субекта в действителност, притежаваща нови измерения на святост и възвишена нравственост. Въпреки че вътрешният опит е ситуиран, въплътен и историчен, то в подобна субективна нагласа има присъстваща актуалност в търсенето на истинския смисъл на живота и като безспорно човешко преживяване, тя е израз на най-човешкото в човека. Става въпрос, както за екзистенциалния, така и за духовния „аз“ в перспективата на неговата реализация, което именно се схваща и като ориентация спрямо „пределните проблеми на човешкото битие“. Защото, ако религията е насоката на духа към необусловения смисъл, то културата е насоката на духа към обусловените форми на историческото време.ⁱⁱ Чисто антропологично погледнато, това е стремежът да бъде отстранена първата и най-голяма деформация по пътя към истинската човечност, която намира конкретен израз в поробващата свръхоценка на собствения *егоистичен ген* и „его“, което е и една от формите на първия смъртен грях. Преди всичко тук става въпрос за свободата и абсолютното върховенство на духа, като подобна мотивация е изцяло обусловена от религиозно-нравствени критерии и е формулирана с понятието святост, което като

„качество на живот“ в много отношения остава чуждо и непонятно за човека в секуларния свят. Светецът е личност, изградила себе си във вътрешна свобода, превъзмогнала вътрешната детерминация на първичните нагони, осъзнала в мистичен опит върховния смисъл и мисия на живота си, и реализирала степента на субективната си свобода на висшите нива на духовно-нравственото съвършенство. Това е идеалното измерение на исихастката аскеза, която като явление се намира изцяло в сферата и компетенциите на доктриналната теологична антропологизация, която е актуализирана и съдържателно задълбочена в трите ѝ вида опит в неопатристичния синтез на Георги Флоровски, Владимир Лоски, Йоан Майендорф и Калистос Уеър. От друга страна, като мистичен опит и телесни аскетични практики, исихастката формация остава все така свойствена и приложима в условията на духовна интроверсия и концентрация в усамотението на „пустинята“ или манастирската среда, откъдето е произлязла и оформила в качеството си на късновизантийски теологичен модел, неадекватен спрямо мисловния свят и секуларния социално-културен опит на отдадения на егото си съвременен човек. Така в съпоставителен план по същество остава нерешен, принципният въпрос за отношението между исихасткото и съвременното понятие за човешкото тяло в християнската философия, доколкото психосоматичната природа на човека не може да бъде изведена изкуствено извън нейния социум, защото човешката телесност, личностно формиране и духовен опит остават винаги ситуационно обусловени от конкретната им жизнена среда. Обратното би означавало априорно изключване на човека като телесно битие и личност от жизненото му пространство и изнасянето му извън процеса на неговата социокултурогенеза. В това отношение доктриналният методологичен монизъм с претенцията си, че е единственият и абсолютен носител на истината, при съществуващия глобален антропологичен поврат във всички сфери на философското и научното познание за човека, би ограничил творческата свобода и обхвата на изследователското търсене в тази насока (Быховская 2000:13.18).ⁱⁱⁱ

В констатациите си Тристрам Енгълхард (младши), един от водещите философи в САЩ, вижда в съществуващото разпадане на християнския свят на множество доктринално конфликтни едни спрямо

други конфесии, основната причина за липсата на „единна канонична позиция“, адекватна спрямо новите антропологични идеи и предизвикателства.^{iv} Съвременният възглед за човешкото тяло и телесност в религиозно-философската мисловност на протестантизма също така е още в основанията си изцяло обусловен от различията на конфесионалните вероопределения. В началото на всичко това е Мартин Лутер с учението за цялостната и дълбока повреденост на *imago Dei* от първородния грях.. „В символната книга на протестантизма „Формула на съгласието (лат. *Formula Concordiae*)” се признава абсолютната загуба от човека на Божествения образ в него: „В човека протича дълбоко порочна и отворителна, бездънна, непостижима и неизразима развратеност на цялата човешка природа на всичките ѝ способности и сили.” На този антропологично негативен фон реформаторските идеи в условията на постмодернизма не търсят модела на идеалния човек във възроденото му състояние на съвършенство и святост, но реалистично отчитат злото, небитието, физичната и духовната смърт и разлагане в съвременната реалност. По този път към проблематиката за „*тъмната страна на човешката психосоматична природа*“ подхожда и *Паул Тилих* в опит да създаде своя собствена философия на теологичен екзистенциализъм, в който той въвежда като ключови понятия: падение, отчуждение, гордост, страх от небитието, саморазрушение. Във феноменологичната топка на *конкретната вкорененост на тяло и телесност в Dasein*, те са разположени в отрицателния ѝ вектор, а в екзистенциалния им анализ, те са поставени в аксилогичен план като отношение към трансцендентната и абсолютната свръхсъщностна Същност на Бога и непосредствения религиозен опит.

В избягване на крайните позиции и отклонения в граничните зони между хедонизъм и аскеза, между соматизация и спиритуализъм, позитивният християнски антропологичен проект се стреми към постигане на синтез въз основа на общофилософски принципи, които имат пресечни точки със съществуващите хуманисти идеи:

а) принцип за неразделност, единство на тяло и дух, на „вътрешния“ и „външния човек“, с което се утвърждава изначалната му телесно-духовна цялостност, като телесността се възприема за външна форма на вътрешния свят на личността (Валверде 2000:295-298);

б) принцип на хармонизация посредством възвисяване (транцензус) на телесността, при който човекът се разглежда като цялостност, обединяваща разнородни, но свързани помежду си фундаментални начала, с ориентация към достигане на съгласуваност и взаимодействие между телесно и духовно в пресътворяването им като „въплътена духовност“, „одухотворена телесност“ и „духовно предпоставена психофизична интеграция“ (Пенов 1996).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Актуалната тема на дисертацията е принципно свързана, особено днес, със сложния лабиринт от теории за човека в интердисциплинарната им евристичност и нови перспективи, както и с антропологичната криза и необходимостта от философска рефлексия на научните открития и новите данни за човешкото тяло и телесност. Случаят с християнската философско-антропологична идея обаче е единствен по рода си. В религиозно-философски план тя има напълно различен свой *хилядолетен многопластов генезис*. Той започва с религиозно-символни и метафорично-образни антропологични реалии в библейския текст, преминали през семантична трансформация – в съответствие с принципа за „вграждане на канон (Стар Завет) в канона (Нов Завет)“ – и формирани като християнски *учения за човека* в Православния Изток и Латинския Запад чрез юдео-елинско-римската им религиозно-философска рецепция. Поради това, когато в критично-аналитичен съпоставителен план, систематизирано се изследва идейното развитие на религиозно-философските антропологични постановки в съвременните християнски теологични направления и школи, то на първо място се оказва обогатяването на концептуалния им и терминологичен апарат и актуализацията на антропологичните им протоначала и константи. При всички случаи обаче, става въпрос за сложна филиация на идеи, започваща в Новата философия с опитите да се реши психофизичният проблем в метафизичните системи на Декарт, Малбранш и Спиноза. В този дискурс те са все още въведение и преднаучна фаза към цялата сложност на отношенията „дух, душа, съзнание, тяло и телесност“ във функционалното им единство на живеещия човек. Тези процеси са изследвани като напълно естествена и логична реакция спрямо решенията на проблема „mind (съзнание) – body (тяло)“ в условията на класическите метафизични системи и впоследствие на постмодерна и некласическата епистемология, като при всички стадии – и при всяка преориентация в условията на

универсализация на научната рационалност – в религиозно-философската рефлексия фактически остава неизменният метафизичен фундамент на християнската антропологична идея. Той обуславя по принцип и насоките на религиозно-философския ѝ дискурс в отговор на предизвикателствата на сциентисткия интерпретационен поврат при обяснението на света в постмодернистката философия на деконструкцията и теориите за „постчовека“, за „тяло без органи“, „тяло без телесност“, „тяло без пространство“, „квазитяло-симулакрум“, „субектност без битие“, „тяло-текст“, „тяло-биопоема“.

В емпиричния свят на необходимостта човек е свързан едновременно с материята и като „идеален проект“ на Духа, и като личностна телесност със свой неповторим „интенционален център“ в стремеж да преодолее пределите на наличното си битие (Dasein). Така в отстояване на метафизичните позиции на онтология, класическа епистемология и аксиология, и като съвременен позитивен синтезиран антропологичен проект, в дисертационното изследване се разкрива как се формира актуализираната позиция на християнската религиозно-философска рефлексия по отношение на съвременните реалии. Глобалният антропологичен поврат означава за християнската философия и всеобхватен интердисциплинарен синтез. Ето защо, по отношение на положителните тенденции в паралелните онтологични, теоретико-познавателни и аксиологични гледни точки в класическата метафизика и хуманистичния идеал е избегната ориентация към определен доктринален методологичен монизъм, но се търсят конвергентни идеи на синтез с възможност за враждане в християнската философско-антропологична парадигма. Или изразено с херменевтичния ключ на Пол Рикъор, това означава, че „множеството на интерпретациите и дори конфликтът на интерпретациите не е недостатък, но достойнство на разбирането, съставлящо същността на интерпретацията.“

Най-кратко резюмирано, решението на поставените цели и задачи в дисертационния труд е основанието за следните **тезисно формулирани изводи**:

а) По отношение на онтологичния статус

- Изходното жизнено пространство за човека е неговото тяло. Познанието на това пространство като първичен екзистенциален опит и овладяването му в условията на онтогенеза и социокултурогенеза определят усвояването на жизнената среда и

комуникацията с целия външен свят. В този смисъл човешкото тяло е първото, което най-напред от всичко друго наричаме човек, защото преди всичко той ни е даден телесно като тяло.

- Човекът съществува като чувстващо, мислещо и действащо същество в единството на душа и тяло. Това означава, че душата и тялото са две съ-начала на конкретен *anthropos*, който като реален субект е носител на цялостно психофизично битие, включващо едновременно душа и тяло като въплътен „аз“, като „одушевена плът“ или още - като „въплътена душа“.

- Човешкото тяло служи не само като посредник на духа, но също така е и определена модалност, която духът приема в материалността на света. Тялото не противостои на душата и никъде телесната природа не се реализира в такова голямо съвършенство, както в човека, защото като съзнателен субект, той е и дух, надарен с разум, свобода и творчество. Тялото придобива висшата си, истинска човешка значимост в духа като духовен субект, защото човекът е „дух в света“, т.е. въплътен дух; човекът е „дух в тяло“ и „дух в материя“ с интенция към Трансцендентността.

- Сотериологичната парадигма и пределната ѝ цел (*telos*), предпоставят същностното личностно единство и цялостност на тяло (*soma*) и душа (*psyche*) като онтологично средоточие на човешкото съществуване във визията за единението в Бога и всеобщото Възкресение на мъртвите заедно с душите и телата. Християнската антропологична идея остава без всякакъв смисъл, ако душа и тяло не са „онтологична даденост“, което безусловно включва и метафизичното ѝ измерение.

б) По отношение на гносеологичния статус

- В теоретико-познавателния си опит човешката ипостас (*suposition*) се проявява като субект и като обект, при което онтологичната реалност на субекта намира израз в осъзнатия жизнен опит на човека. В човека - при акта на познанието - съществува психологично и гносеологично единство с онтологичното (Пенов 1996. Философия на духа).

в) По отношение на аксиологичния статус

- Днес аксиологичният статус на човешкото тяло и телесност е преместен от традиционните общочовешки и религиозни основания на ценностните универсалии в относителната сфера на качествено нови социокултурни релации. От решаващо значение е мястото на *homo*

somaticos сред другите тела, където проектите на постхуманизма и произволното „биотехнологично конструиране“ релативират и застрашават същността му като *genus homo*. Тук в изследването е потърсена базата, където непротиворечиво се преплитат общохуманистични секуларни и теологични позиции в принципите за „наталност“ и „етика на вида“ (Юрген Хабермас, Хана Арндт, Джорджо Агамбен, протопрезвитер Йоан /Джон/ Брек).

- Утопичните проекти с *иррационални манипулации за биотехнологично усъвършенстване* е игнориране на елементарния факт, че истинският човек следва „да бъде търсен в модуса на надеждата и в идеала на духовно-нравственото му развитие и съвършенство (Ханс Йонас)“.

Самооценка на приносите в дисертационния труд

1) В анализа на метафизичните основи на християнската антропологична идея е потърсен собствен изследователски път да се обоснове основният дисертационен тезис за човешкото тяло като онтологично средоточие и опорен пункт на живота не само в биологичния му смисъл на организъм, но и като субстанциална предпоставеност в единството на психично и физично в отношение към пределните цели на съществуването и Трансцендентността. В този смисъл тялото е полюс, без който не би било възможно другото: духът, съзнанието, чувстващият и мислещият „аз“. Обоснована е централната постановка, без която същностното единство на тяло (*soma*) и душа (*psyche*) в християнската антропологична идея, остава лишена от всякакъв смисъл, ако те не са „онтологична даденост“.

2) Този холистичен антропологичен модел включва субекта като носител на познание, език, смисъл, свобода, активност и творчество в качеството му на въплътен дух и одухотворена материя. В противопоставяне на теориите за „елиминиране на субекта“ и разграждане на „аз-а“ като организиращ единен център на личността е аргументирано обоснована концепцията, че актуализацията в тази насока не е в отстраняването на неотстранимите категории „субект“ и „обект“ в единството на гносеологично и онтологично, но в прецизирането на възможното им смислово съдържание в съответствие с постиженията на

съвременната когнитивна наука.

3) В решението на „Mind-body-problem“ е представена собствена позиция на базисния теоретичен конструкт „информация“ въз основа на теорията за двуаспектността. Установява се, че съзнанието е явление, което на нивото на когнитивните процеси се разглежда в отношение на многостепенно обработване и комплексно осмисляне на информация, получавана от вътрешния опит (собствената психична реалност) и действителността на обектите (физичния свят). На това ниво съзнанието не може да се обясни с ограничените психофизиологични параметри на редуccionизма. Тук съзнанието участва не само като проекция на безкрайното разнообразие и динамичност на съществуващото, но също и като креативна реалност. Именно в нея се осъществяват дълбинните процеси на смислопораждане и смислообразуване на всяка информация, която в тях се преобразува от физична величина в логосно, в идеално начало. В този план „съзнание“ и „информация“ като идеални, но детеминичащи човека принципи, се свързват със субектната реалност, което изключва всеки вид редукция на психофизичната им взаимовръзка към физикалисткия монизъм.

4) Направен е систематизиран анализ на понятието за „човешко тяло“ в многопластовия идеен генезис на християнския му философско-антропологичен дискурс. От актуализирани позиции се разкриват приносни постановки и нови измерения на интердисциплинарна евристичност, с които се интерпретира съдържателното обогатяване на терминологично-понятийния апарат на проблемното поле „душа и тяло“. Дава се оригинална, обобщаваща авторска рефлексия на християнското разбиране за „човешко тяло и телесност“ в съответствие със съвременния прочит за формиращата роля на човешката социокултурогенеза. Авторската рефлексия се основава на собствени критерии на дистанция спрямо крайните позиции и отклонения в граничните зони между сексуалност, хедонизъм и аскеза, както и между соматизация и спиритуализъм. Осъществен е самостоятелен опит за създаване на позитивен антропологичен проект върху основата на синтез на философски концепции, които имат пресечни точки със съществуващите християнски и общо-хуманистични начала и идеи.

5) В областта на християнските и общо-хуманистичните

биоетически принципи предмет на изследване са предизвикателствата с най-висока рискова степен. Това са теорията и практиката на либералната евгеника при използване на лабораторни технологии за „редактиране на човешкия геном“ и опитите за биологично подобряване на човека (human enhancement). Потърсено е оригинално решение на тази проблематика с въвеждане на понятията за „наталност (natality)“ и „етика на вида“. От християнска и секуларна хуманистична гледна точка „наталността“ се определя като „онтологична укорененост“ и уникално условие за човешкото съществуване, в което са опаковани едновременно универсалната даденост на природното раждане, нормалната генетична приемственост и солидарност между човешките генерации. Приносната разработката е в синтеза на секуларни, хуманистични и религиозно-философски принципи, с които се обосновава етическият категоричен императив за съхраняване на *genus homo*, съобразен с мярката на изначалната му природна даденост и в следване идеалите на неговия Архетип и съвършенството на Духа.

Публикации по темата на дисертацията

- 1) Радосвета Хубанчева-Цветкова (2016). Проблеми и перспективи пред философската антропология в постмодерната ситуация (студия). – Сборник: Религиозни светогледи и ценности на XXI век. С., 289–315.
 - 2) Радосвета Хубанчева-Цветкова (2017). Херменевтична антропология и религиозни символи във философската рефлексия на Пол Рикъор. – Сборник: съст. П. Крикорян и Ст. Пенев. ХУМАНИЗЪМ, НАУКА, РЕЛИГИЯ. С., 145-151.
 - 3) Радосвета Хубанчева-Цветкова (2017). Поглед към генезиса на християнската антропологична идея: библейските първоначала (студия). – Сборник: „Мисъл, слово, текст“, том 4, Университетско издателство „Паисий Хилендарски“. Пловдив. (ISBN 2534-9694).
 - 4) Радосвета Хубанчева-Цветкова (2017). От Аврелий Августин към Тома Аквински: смяна на антропологичната парадигма. – Сборник: Хармония в различията. УниБИТ. С.
 - 5) Радосвета Хубанчева-Цветкова (2017). Човешкото тяло между същност „*essentia*“ и съществуване „*existentia*“: екзистенциалите на човешкото битие в новата християнска философия. – Сборник: съст. Ст. Пенев. Традиционни религиозни светогледи и ценностите на XXI век. С.
 - 6) Радосвета Хубанчева-Цветкова (2017). Немезий, епископ Емески: неоплатоническата интерпретация на психофизичния проблем. – Сборник: „Мисъл, слово, текст“, том 5, Университетско издателство „Паисий Хилендарски“. Пловдив. (под печат).
- Публикация по специалността:** 1) Радосвета Хубанчева-Цветкова (2012). Старозаветните идеи за „смеха“ – основа на християнска културна концепция (студия). – Сборник: съст. Ст. Пенев. Религия, ценности, ортодоксалност и интеркултурен диалог. С., 241–249.

Литература

- 1) Арендт Ханна (2000). *Vita activa* или *O* деятельной жизни. СПб.
- 2) Арендт Х. (2014). *Между прошлым и будущим*. Москва.

- 3) Булгаков Сергей (1989). Философский смысл троичности. – Вопросы философии (№12).
 - 4) Булгаков Сергей (1999). Свет невечерный, Москва.
 - 5) Быховская Ирина М.(2000). Номо somatikos: аксиология человеческого тела. Москва, 13, 18.
 - 6) Вальверде К. (2000). Философская антропология. Москва.
 - 7) Вышеславцев Борис (1955). Вечное в русской философии. Нью Йорк.
 - 8) Деннет Д. (1999). Условия личностного. – Журнал История философии. Москва.
 - 9) Дубровский Д.И. (2002). Проблема духа и тела: возможности решения(в связи со статьей Т. Нагеля „Мыслимость невозможного и проблема духа и тела“. – Вопросы философии (№ 10).
 - 10) Иоанн Павел II (2015). Теология тела. Тверь.
 - 11) Корет Эмерих (1988). Основы метафизики. Киев.
 - 12) Киприан (Керн) архим.(1950). Антропология св. Григория Паламы. Париж,
 - 13) Лосский Владимир (2006). Боговидение. Москва
 - 14) Марсель Габриэль (2004). Опыт конкретной философии. Москва.
 - 15) Патнэм Хилари (1999). Философия сознания. Москва.
 - 16) Пенев Стефан(1991). Психиката като реалност и битието на човешкия дух.– Философска мисъл (№ 6).
 - 17) Пенев Стефан (1996). Философия на духа: Душа– тяло–Бог и свят. С.
 - 18) Пенев Стефан (2015). Диалектическият Логос на религията. С.
 - 19) Пенев Стефан (2016). Логиката и метафизиката като доктрина за Бога, света и човека. Неотомистката религиозна философия. – Сборник: Религиозни светогледи и ценности на XX век. С.
 - 20) Шелер Макс (1994). Положение человека в космосе. Москва.
 - 21) Флоренский Павел священник (1983). Макрокосмос и микрокосмос. – Богословские труды (№24).
 - 22) Франк С. Л. (1995). Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. СПб.
 - 23) Хабермас Ю. (2002). Будущее человеческой природы. Москва.
 - 24) Jonas Hans (1979). Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/Main: Insel-Verlag.
 - 25) Rahner Karl (1964). Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. München.
 - 26) Rahner Karl (1967). Das Leib und das Heil. Mainz, 38.
 - 27) Popper Karl, Eccles John (1977). The Self and its Brain. London and New York.
 - 28) Rorty R. (1971). In Defence of Eliminative Materialism. –Materialism and the Mind-Body Problem. London.
 - 29) Whitehead Alfred N. (1978). Process and Reality. N.Y., 55.
 - 30) Wolff Hans W. (1994). Anthropologie des Alten Testaments. München.
-