

Глава първа

ОТ ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ КЪМ АНТРОПОЛОГИЯ

1.1. ХОМООНТОЛОГИЯТА КАТО ЦЯЛОСТНА ВИЗИЯ ЗА ЧОВЕКА (РЕАЛНОСТИТЕ – ОСНОВА НА ЧОВЕШКОТО БИТИЕ)

Любомир ХРИСТОВ

Magnum miraculum est homo!

Велико чудо е човекът!

Хермест Трисмегист, Corpus Hermeticum

Една от най-примамливите интуиции, която може да се намери и в „примитивните“ митологии, и в осенените с мъдрост древни религиозни предания, и в наченките на научно-позитивния подход към света безусловно е сладостното предчувствие за постигането на истини за „целия свят“, за „цялостната история“, за всеки подлежащ на познание, описание или обяснение битиен фрагмент, част, или просто „детайл“ на световното цяло. Така твърди и „говорителят на битието“: „Битието-в-света е изходна и постоянна цялостна структура“ (Heidegger, M. Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006, S. 180).

Дали това лелеяно сладостно предчувствие е било удовлетворено по отношение на човека, е твърде спорен и нееднозначен за отговор въпрос. И Хайдегер не пропуска да отбележи, че „първоначалата на традиционната антропология, гръцкото дефиниране и теологичната тенденция доказват, че чрез определянето на същността на същинското у „човека“, въпросът за битието му остава забравен, че то се разглежда като „саморазбиращо се“, в смисъла на „наличност“ заедно с останалите сътворени неща“ (Heidegger, M. Sein und Zeit, Tübingen, 2006, §10, S.49).

Каквото и да твърди Хайдегер (за М.Шелер, напр.!), в компактното изучаване на човека философският, социологическият, психологическият, биологическият, космическият и пр. подходи твърде отдавна са получили релевантно признание в науката. Различните зрителни ъгли и ракурси несъмнено допринасят за създаването на една протоинтегрална картина на човешкия феномен, в която той е устойчиво единство, иманентност и тъждественост на битийно-биващата – физическата, биологичната, социалната и духовната реалност. Именно като субект на това разнолико единство, човекът е синтез на разнопосочното им преплитане, взаимно проникване и „снемане” (Aufhebung) в Хегелов маниер и развите.

Но трябва да се отиде по-нататък. Върху посочената основа заслужава да се изпробват възможностите за обогатяване на философския, в т.ч. и на онтологическия подход към човека. И обратно, философската имплицитност за цялостност на световъзприемането, светопознаването и светоотношението става не само възможна, но и действителна когато съгражда интегративната картина на изследвания „обект”. Във фундаменталния си труд върху философската антропология М. Бубер многократно подчертава, че за да се отговори на Кантовия въпрос „Was ist der Mensch?“, човекът и човешката личност трябва да бъдат разглеждани „в цялата пълнота на същностното им отношение към същинското.” (Buber, M. *Das Problem des Menschen*, Gütersloher Verlagshaus, München, 2007, S.158).

Напред към ... миналото

Идеята за единството, за комплексността на човека, за неговата цялостност, дву-три или полиединно единство и пр. е твърде стара. Толкова древна, че без затруднение я откриваме и в митологичните антропогонии-конструкции, в наслойките върху Платоновите диалози, у неоплатониците (Плотин, Прокъл, Кузански) и др. „Всяко биващо е биващо благодарение на Едното” (Plot. *Ennead.*, VI, 9); „Какво е единното? Потенцията на всички неща. Ако я нямаше, не би съществувало и всичко – не би съществувал и Умът, първият и всеобхватен живот.” (Plot., *Ennead.*, III, 8, 10). „Всяка цялостност или предшества частите, или се състои от части, или се съдържа в частите”; „Всяка цялост, [съставена] от части, е причастна на цялост, предшестваща частите” (Прокл, *Первоосновы теологии*, § 67–69).

На малцина, и то главно на специалисти, е известно, че една от най-оригиналните страни на орфическата доктрина е учението не само

за Божественото, но и за човека, или, както сега се изразяваме – нейната антропология и антропология. Според мита за Дионис в някакво неизвестно време (еон) титаните се разбунтували заплашително и смъртоносно и, за да им се изплъзне, той трябвало да се превъплъщава в различни образи и „модуси“. Когато едно от въплъщенията било във формата на бик, те го обградили, умъртвили и разкъсали. Цяло останало само Дионисовото сърце и когато то било прието във владенията на Зевс и породило новия Дионис, небесните светкавици възпламенили и изгорили титаните. Но от останалата пепел, в която божествената природа била смесена с тази на титаните, всъщност възникнал човешкият род. Това наложило и дало исторически живот на извода, че генетично човекът е двойствено същество (Срв. Воеводский, Л. Введение в митологию Одиссей, СПб., 1881; Эммануил Светлов. Мит, Логос, Судьба, Брюссель, 1972, с. 68).

Свежо и образно, в известния си диалог Пирът Платон разказва чрез устата на Аристофан за най-старото състояние на човека – андрогинното. Според мита, разказан от Аристофан, първоначално хората са били цялостни, но двуполови и даже триполови същества. Това им давало такава сила и мощ, че те започнали да застрашават властта на самия Зевс. И тогава, за да ги обезсили и усмири, Зевс разсякъл двете половини на андрогина, отнел мощта му и оттогава всеки човек търси своята половина в света (Платон, Пирът, 189 а – 193 д).

В онтологията и антропологията на Ренесанса забележителна следа е оставил Хермес Трисмегист, (неавтентичен?) автор на известното съчинение *Corpus Hermeticum*. Там космическите и човешките начала се описват така: „Висшият Бог е разгръщане на безкрайната потенция. Той е архетипна форма и безкрайно начало на началата...“ Логос и Демиург сътворяват Космоса. По различни начини те въздействат върху мрака, който е дуалистично изначален и в качеството си на второ начало противостои на Бога-Светлина, като устройва хармонично света. Така се раждат седем небесни сфери, които биват приведени в движение. От него сферите създават живи същества, лишени от разум и двуполови в този еон на творението.

По-сложно е сътворяването на земния човек. Антропосът или безтелесният човек, роден като трети син на висшия Бог, иска да подражава на Демиурга и да твори. След като получава съгласието на Отеца, Антропосът пресича седемте тънки небесни сфери и Луната, възприема потенциите на всяка от тях и се появява в сферата на Луната,

съзирайки природата на подлунния свят. Скоро Антропосът се влюбва в тази природа, а тя, на свой ред, се влюбва в човека. По-точно човекът се влюбва в собствения си образ, отразен във водата и обхванат от страстен порив да се съедини с нея, съгрешава. Така се ражда земният човек с двойна природа – духовна и телесна.

Авторът на херметическия труд Пимандър (счита се за първия от 17-те трактата на Хермес Трисмегист), значително усложнява антропологията. Всъщност, от съединението на нетелесния човек с телесната природа не се ражда непосредствено човекът изобщо, а се раждат седем човека (според броя на планетните сфери), всеки от които е цялостен – едновременно с мъжка и женска природа. Всичко остава в това състояние докато, по волята на висшия Бог, хората и животните, породили се в следствие на на движещите се планети, не се разделят на два пола и всички получават библейското напътствие да растат и се размножават: „Множете се, плодете се всички вие, които или сте създадени и сътворени, а който от имащите разум познае сам себе си, той е безсмъртен, той ще знае, че причината за смъртта е любовта (Egos), която ще постигне всичко съществуващо.”

В Херметическото послание, в което се описва падението на човека, се решава и и проблемът за спасението, а неговите съставни части са метафизиката-теология, космологията, антропологията и сотериологията. По този начин, земният човек е паднал Антропос (нетелесен човек), продукт на съединението с материалната природа и, следователно, неговото спасение е свързано с освобождаването от пътя на материята. Средствата за освобождението са указани в херметичната теория на познанието. Човекът е длъжен преди всичко да познае себе си и да се убеди, че природата му се основава на разума. И доколкото Разумът е част от Бога (= Бог е в нас), да познаеш себе си, означава да познаваш Бога.” (Вж. D. Antiseri, G. Reale. Storia della filosofia, t. 2, Brescia (Italia), 1997, p. 18–19).

Такива са преданията, които както всички предания, а и писания в историята на философията, не само ни образоват и ни правят по-мъдри, но и често мамят въображението ни, например със съблазнителната, и с еротичната си „двуполова” илюзорна правдоподобност! Славянските мислители също проблематизират изгънчено метафизиката на човешката еротичност и на пола и неизбежно достигат до мита за цялостния андрогин на Платон. Сред тях изпква блестящата фигура на В. Розанов – руският „полов мислител” (Вж. Христов, Л. Мит, ценност, логос, смърт, С., 2005).

Деконструкция... заради конструкцията

Но нека да се съсредоточим върху хомоонтологическия метод, чиято същност и задача е да представи цялостна визия на човешкия феномен, на пълнокръвния, битиен, природен, социален, исторически и духовен човек. Философският подход, за който става дума, носи в себе си древната „нагласа“ за цялостно виждане на света или, ако искате, и някаква примитивна загледаност в небесния свод откъдето човекът, смълчан и респектиран (нека си спомним думите на Кант за „двете неща“!) – черпи опит и знание за цялостта на Космоса, за необятността на съществуващото, за неговата необозримост и... непостижимост. Ако ви дразни терминът „непостижимост“, ще ви предложи да посетите Галактиката Андромеда, която е забележима и с невъоръжено око в ясни земни нощи в посока към съзвездието Пегас. Тя е отдалечена от нас само на 2 200 000 ly (светлинни години) и, за да се насладите отблизо на внушителното ѝ великолепие, ще трябва да пътувате със скоростта на светлината 2 200 000 години... Съвсем постижима задача, нали?

Във философията „генетично“ е вграден принципът или номосът на нещата, явленията, процесите, отношенията или дори само техните фрагменти, части или „елементи“ да се схващат във връзка и взаимодействие, в диалектически антиномична цялост, отчитайки борещите се противоположни тенденции и състояния *coincidentia oppositorum* (Н. Кузански). Философията, въпреки концептуалните си девиации по отношение на дуализма и плурализма, винаги е поддържала в собствената си история като доминиращ принципа на монизма. В случая не е от значение дали това е монизъм на атомите (Левкип, Демокрит), на водата (Талес), на въздуха (Анаксимен), т.е. някаква осезаема субстанциалност, или на някаква „антиприродна“ субстанция – Триединният Бог, Пневмата, Идеята, Волята, Съзнанието, Еросът...

При хомоонтологичния метод същественото е, че този монизъм е холистичен. Приложен към човека холистичният монизъм вече предполага разглеждането човешкото същество като цялостен „обект“ на познавателната рефлексия. И тук, съвсем не от софистични подбуди ще посоча, че винаги, когато поиска да стане „обект“ на самия себе си, човекът неизменно е преди всичко екзистенциален субект, който желае да постигне себе си в причастността си, в съотнесеността си към мислимото цяло, т.е. в своята битийна въвлеченост! К. Ясперс, който е неудовлетворен от посоката, в която се развива европейската цивилизация и култура, също отбелязва, че „при възможността да се открият

източниците на битието те не трябва да се откъсват от екзистенцията... Човекът намира в нея успокоение и по-ясно разбиране на тревогата си от заплашващите го опасности и тогава пред него сякаш пада пелената скриваща истинно действителното” (Jaspers, K. *Die Geistige Situation der Zeit*, Leipzig, 1932; Цит. по К. Ясперс, М., 1994, 388).

Така е дори и в любовта на човека – това тежко душевно изпитание и „земетресение на душата”. Казва ни го един чувствителен и мъдър човек – М. Бубер: “Solange die Liebe “blind” ist, das heißt: solange sie nich ein ganzes Wesen sieht, steht sie noch nicht wahrhaft unter dem Grundwort der Beziehung.” (Buber, M. *Ich und Du*, Stuttgart, 2006, S.16); (Дотогава, докато любовта е „сляпа” и не вижда съществуващото в неговата цялост, тя наистина не е подчинена на основното отношение” – „Аз и Ти” – б.м., Л.Х.).

Следователно при така разбирания подход поне имплицитно е изключена възможността за някакъв вид дуализъм, бил той психофизичен или биосоциален, за плурализъм, за трансцендентализъм и пр. И още нещо. Макар и в неразкъсваема връзка с неизбежната проблематичност относно истинността на съжденията ни спрямо онтичната реалност, хомоонтологичният метод не акцентира върху противопоставянето на реалностите от „други родове”, не ги обявява за „Монтеки” и „Капулети” (по Шекспир), но естествено държи сметка за обективното им различие. Казано по-отчетливо, холизъмът като онтичен и онтологичен фундамент на хомоонтологията не е безразличен към дуалистичните и плуралистичните конфигурации на човешкото и извънчовешкото! Защото цялостта като Цяло не е възможна без съставните си части, фрагменти, елементи, защото ”всяка цялостност или предшества частите, или се състои от части, или се съдържа в частите” (Прокъл). Освен това, нали от същата тази философска история се знае, че духът и материята са „антиподи” единствено в границите на познавателните релации, а извън нея – онтично – те несъмнено са „братче” и „сестриче” – от една майка и/или Баща! Следователно като спецификация на философията хомоонтологията не оперира с прогивоположността на материята и духа, на физическото и психическото извън теоретико-познавателната сфера (където те по необходимост са противопоставени), а изгражда цялостен поглед, цялостна представа, цялостна картина на човешкото битие върху основата на онтично съществуващите реалности, взети интегративно, т.е. холистично. И това не е modo geometrico или математическа „холограма” (скица, чертеж), не е „хологема” (имагинативна игрова конструкция), а битийна реалия – предмет на онтичната холоантропология.

В този смисъл ограничаването на прекомерните гносеологически „експозиции” и тенденции при изучаването на човека, поставянето им в необходимо оразмерено отношение спрямо даденостите в онтичен план вече е крачка напред в теоретичното обосноваване и практическо реализиране на идеята за цялостност. Става очевидно, че очакваният синтез трябва да бъде подсилен с теоретични аргументи и основания със специфично философски характер, който да разкрие пропорционалната цялостност на познавателната и онтичната сфера. При подобен подход може да се очаква и получаването на по-цялостен, обобщаващ теоретичен синтез на човешката проблематика. Той трябва да експлицира един необходим и неоспорим качествен хабитус на човека като цялостна структура, същност, съществуване и осъществяване и намирането на мястото им в света като цяло.

За избягване на възможни недоразумения ще подчертая, че съграждането на цялостното качествено своеобразие на човека е напълно възможно и без познанието на целия свят! Кантовото Ding an sich е онази граница, зад която исторически вкорененият човешки разум не може да „съди”, но може да знае за себе си, че е Grenzbegriff (гранично понятие), че познавателният лимес е динамичен и може непрекъснато – законно или незаконно – да се „мести” към отвъдното и сега недостъпното. Тук, нека кажа отчетливо и ясно, очакванията на търсещия цялостност хомоонтологичен подход предварително трябва да са подготвени за отчаяние и печал, защото никой не може да преброи безкрайността. Тя затова е и безкрайност! Но той, този подход, знае, или поне може да си представи „конституцията” на Цялостта и Безкрайността, а това в определен смисъл вече е „победа” и „господство” над тях!

Що се отнася до интердисциплинарния синтез спрямо човешкото битие, той се развива със свои темпове, които не са длъжни да се съобразяват със субективните очаквания и надежди на философите. Пример за това е съвременната квантовомеханична картина на света, която актуализира силно т.н. „антропен принцип” (Стивън Хокинг, Джон Уилър, Ст. Уайнбърг, К. Сейгън, Алън Гут, А. Линде и др.), според който участникът наблюдател като взаимодейства с достатъчно „стар фотон”, фактически реално участва в създаването на цялостната ранна Вселена! Този естественонаучен ефект просто доказва как цялостта императивно включва съставлящите я фрагменти до „безкрайност”, в този случай – до субстанцията на „елементарната” частица фотон! Парадоксалният познавателен извод от антропния принцип се свежда до твърдението, че

цялата Вселена е възникнала и съществува, за да създаде цялата система от благоприятни фактори за възникването на цялостното човешкото битие! Това е ярък пример, когато от сферата на естествените науки „бият“ силни антропогонични и антропоцентрични потоци, нуждаещи се от философско осмисляне и от философска санкция. Даже ако се наложи да се преодоляват „антропните пориви и увлечения“ на съвременната космология, остава един древен разумен извод, че човек е реалност сред реалностите от вселенски порядък! Именно тези мащабни реалности – Универсум, Космос, Природа, Общество, История, Дух, Култура, Цивилизация и пр., са действителна основа на човешкото битие. Извън тях човекът е празна форма или конструкция, призрачен скелет, т.е. куха абстракция.

Както се разбира от току-що казаното, разкриването на спецификата на хомоонтологичния подход надхвърля рамките на тясно специалните науки и опира до фундаментални светогледни, светопознавателни и методологични въпроси. Като взима предвид онова съдържание, което е в наличност във владенията на по-малко общите, т.е. на частните науки, хомоонтологичният подход генерализира на пределно високо ниво натрупаните знания и се стреми да „нарисува“ *Bild des Menschen* – цялостна, конкретна картина на човека и човешкото. Така синтетичното хомоонтологично познание не разглежда и не схваща човека само като функция или функционалност, нито само като телесност (материалност), нито само като пневма или интелигенция, независимо от полезно-прагматичните следствия на подобни подходи.

Хомоонтологията се стреми, водейки се от идеята за цялостност, да съгражда „плеромата“ на човека в единство със субстрата – като функциониращ субстрат, като дейно битие в социалния, природния и космическия континуум. Или ако използвам израза на А. Лосев зает от древността (Платон), човекът е битие и в самата си налична същност е „самото самò“! Тази идея не е нова и от началото на XX век обикновено се свързва с „хомо-тео-космическия синтез“ в „Човешкият феномен“ на Т. дьо Шарден и „*Die Stellung des Menschen im Kosmos*“ – „Мястото на човека в Космоса“ на М. Шелер. Но фактът, че човекът и човешкото днес отново са предмет на усилено вглеждане от страна на „постмодерната субективност“, само доказва необходимостта от по-нататъшни изследвания и издигането на комплементарни или просто конкуриращи се концепции и визии. Мощните глобализационни импулси и „цунами“ са именно допълнително основание и мотив за интелектуални усилия в

указаната посока, т.е. за необходимостта от интегративни, холистични философски нагласи и подходи към човека, независимо от това, че няма единство и съгласие във възгледите относно специфичността на философския хомоонтологичен подход.

В един по-общ теоретичен и философски план този въпрос е за бъдещето, смисъла и цялостта на „хуманното само-то-само“ – в моята визия – на човешкото битие! Защото ако технологичната и изобщо артефактната активност на човека *homo faber* трябва да завърши с унищожаването на човешкото битие, тогава безсмислието на човешкото пребиваване в битието е очевидно! На този интересен и пълен с мъчителни антиномии философски и общопланетарен проблем (в други измерения!) отделят внимание философи като Н. Фьодоров (Вж. Философия общего дело) и Ж.-Фр. Лиотар (Вж. Една постмодерна приказка).

Въпреки това, има определено позитивистки и емпирични увлечения и към надценяване значението на частнонаучното познание при изследването на човека във връзките му със социалните общности (социални прослойки, класи, феминистки, гей-общества, антиглобалистки и антивоенни формирования и пр.) Но те са именно предпоставки на хомоонтологията, която се отличава със своята органична цялостност и с философски светогледната си значителност. Тъкмо такава е и най-перспективното направление, в което трябва да се търси спецификата на онтологичния подход към човека. Това означава, че хомоонтологията получава философски смисъл и значение, когато засегне сърцевината на философията като наука (или изкуство?) – нейната предметна област и най-често исторически битуващите в нея фундаментални въпроси. Сред тях безусловно централен е въпросът „Човек – Реалност“. Идентична е и позицията на Н. Василев, че ”имплицитен съдържателен резултат на цялата философска проблематика, включително и най-абстрактните ѝ категориални конструкции...не представлява нищо друго освен „преведеният“ на езика“ на най-общите понятия въпрос за отношението между човека и света, за мястото на човека в този свят...“ (Василев, Н. Философията и човекът, В: Светът на човека. Реалност и илюзия, С., 2000, 102).

Това е неизбежно, защото живият, конкретен, исторически вграден човек – човекът „землянин“ – е физическият носител на „интелигентията“, на Разумното начало и по силата на това обстоятелство, а то е фундаментално, отношението между Човекът-Пневма (Дух) и Реалността (Битие), не е отношение между Реалност и Ничие Съзнание (Разум), а

между нея и Съзнанието (Разум) на един Totale-hier-Mensch – на „Цялостен-тук-Човек”. От това следва, че в спецификата на хомоонтологичния подход с неизбежна необходимост се включва проблемът за човека като холистична реалност от битийно естество! Тъкмо човекът като реалност от битийно естество предполага, обосновава и „познавателните тънкости” от битийна, обективно реална гледна точка – онтичната, а тя търси плеромата, пълнотата и единството!

Ето доказателство и от страна на богословската мисъл: „За всеки индивидуален човек човечеството по необходимост е иманентно, тъй като чрез него и в него то живее и се осъществява. Въпреки, че човечеството се състои от много членове, човешката природа не е размножена, а една” (Киров, Д. Антропологичните възгледи на св. Гр. Нисийски, Вярa и живот, с. 484). Така е и във функционирането на религиите – Откровението, култът, молитвата, литургията, тайнствата и всички сакрални действия – всичко това е Зов за Общност – призоваване към Единство за спасение!

Както вече споменах, в хомоонтологията познавателните резултати (истини, интуиции, имагинации, образи, вродени идеи и пр.) не са „Ничии”, не са просто принадлежност на някакъв Платонов отвлечен „ейдос”, не са Божи предчувствия или провиденциални конструкти, не са Паскалова „потреса”, не са Шопенхауерова „воля”, не са Фихтево-Марксова „активност, (акт-действие – *Thatandlung*), не са Киркегорова „интравертност”, не са Фройдово „либидо”... Тези гносеологически следствия, ефекти и феномени са *summa summārum* човешки, т.е. битийно присъстващи, битийно вградени „енергемни” образувания! Следователно, за хомоонтологията познавателната релация „Дух – Битие”, която е предмет на хилядолетни разработки, анализи, интерпретации и херменевтики, придобива вменияем смисъл доколкото Духът е Човешки Дух – духът на цялостния, на живия, конкретен, пълнокръвен, природно-социален, битийно въввлечен и присъстващ в битието Човек (Хайдегер)! Той е носител на изброените току-що познавателни и верови образувания не „вън и независимо от самия себе си”, а именно „вътре” и зависимо от битийно човешкото и нечовешкото! Това битийно човешко, разбира се, е пак той – *hier Mensch* – „Тук-Човекът” като онтореалност! Защото много преди да възникнат духът (духовното) и обществото (социалното) битието вече е било! Това е знаел още древният Парменид – „само битието е”! Небитието не е, защото е безформено, а безформеното е несъществуващо, както по-късно ще потвърди и Аристотел. Възникването и

оформянето на духа и възникването и оформянето на общността (обществото) не ги въвеждат епигенетично в състава на съществуващото (биващото), на онова вече налично гигантско, т.е. Вселенско „Е” – Реалността! Защото човекът е изначално причастен (μέθεξις) към биващото!

Във онтичната философска „квадрофония” на Аристотел за смисъла на „биващото като биващо” (ὄν ἢ ὄν) са диференцирани четири „семантични полета” – за биващото като самото то; за биващото като акцидентална реалност, за биващото като потенция и за биващото като истинност (Met., IV, VII–IX). Може без пресилване да се каже, че човекът, даже ако се абстрахираме от огромната проблемна сложност на Аристотеловите дистинкции на биващото, отговаря напълно на всяко от токуочертаните смислови полета. Защото човекът е и „то самото” (τὸ ὄν), като „неслята неразделност” от биващото, и акцидентална причастност (μέθεξις), и потенция (като „образ и подобие Божие”), и „биваща истинност”, за която е напълно възможно да се твърди със сигурност „нещо за нещо”!

Хомоонтологията – цялостна и диалогична теория за човека.

Битийност, космичност, симфоничност, единство и „човечност с човека” (Mutualität)

Следователно синтезът в познанието на онтично-битийната наличност и на човешкото присъствие в нея съвсем естествено може да прерастват именно в цялостна философска визия за субстанциално-атрибутивната наличност на човека – като Същност, Структура, начин на Съществуване и модуси, форми на Осъществяване. При подобна интерпретация е напълно възможно и наложително подобна подготвяща „профетична визия”, сама да сублимира в една относително обособена от останалите научни направления, цялостна теория за човека – хомоонтология. Посочвайки недостатъците на философското развитие през ХХ век Н. Василев също констатира недостатъчната структурираност на „философско-антропологичния дял” и допуска наличието на определени възможности в това отношение. (Василев, Н. Философията и човекът, В: Светът на човека. Реалност и илюзия, С., 2000, с. 104 и сл.).

Засега обаче тази „идеална” възможност продължава да стои под сенчестия чадър на философската рутинност на институционално окопалите се „оглупели аристотелианци”, както твърди А. Лосев (Вж. Философия на името). Какво следва от това? Това, че няма нищо естествено от изискването за по-внимателно теоретично анализиране на онтичните параметри на човешкото битие. И ако драматично изменящата

се социална практика наложи (симптоми, за което има!) и ако теоретичните „масиви“ позволяват, а те логически не противоречат, би могло да се очаква визирият интерес да прерасне в осмисляне, оформяне и кодифициране на това, което вече формулирах – самостоятелна цялостна онтология на човека – диалогична хомоонтология. Диалогична, защото монологичната се приписва с основание на Хайдегер в един силно критичен дискурс!

Тук е редно да посоча, че опити за философска антропология са правени и през последните няколко века, и най-често обикновено се сочат усилията на П. Мирандола, Б. Паскал, И. Кант, Л. Фойербах, Фр. Ницше, С. Киркегор, В. Несмелов, М. Шелер, А. Гелен, М. Хайдегер, М. Бубер, Ж. П. Сартр, У. Фердинанд и пр. Съвкупният резултат обаче е, че и до днес отсъства цялостен синтез на антропологичната проблематика! И най-малко във формата на хомоонтология, за каквато пледирам тук. Отчитам при това, че след К. Гюдел и последвалите логически изследвания, става ясно, че е принципно „невъзможна пълната формализация на научното знание“!

Така е и в антропологическите изследвания! Шелер, например, в духа на немската педантична системосъздаваща теоретичност, дисперсира учението за човека като включва и естествените и психологическите науки в системните си построения до такава степен, че когато стига до човешкото същество, не му остава нищо друго освен да го обяви за дух и порив! За него Духът и Поривът са „два основни атрибута на най-висшето битие и обозначават връзката между един общ за същностната структура на света и на човека освобождаващ се разум и, второ, едно ирационално съществуване, случайно налично битие... сякаш ирационален порив...” в състава на най-висшето битие. (Scheler, M. Philosophische Weltanschauung, In: Philosophen Lesebuch, Berlin, 1991, Bd. 3, II).

Даже и това да е релевантно на учението за човешкото битие, тъй като Шелер включва към него и метафизичното познание (като „прозорец към Абсолюта“, самосъзнанието, съвестта, речта и трансцендирането към Божественото като неприемлива „застрахователна институция“, трябва да се съгласим, че постигнатото е твърде скромно. На същото мнение е и М. Бубер, който сравнявайки онтологията на Спиноза и тази на Шелер, без заобикалки посочва Шелеровия мизерен, безсубстанциален резултат: „bei Scheler stehen die Attribute des Geistes und des Dranges in einer Urspannung zueinander, die sich in Weltprozeß austrägt und ausgleicht.“ („при Шелер духът и поривът се намират в изначално напреже-

ние, което се преодолява и намалява в световния процес”). (Вж. Buber, M. *Das Problem des Menschen*, München, 2007, S. 133–134).

И Бубер е прав, когато посочва по-нататък, че „Einen Gott kann man diesen Weltgrund nicht nennen, da er eine „Gottheit“ nur neben einem ungöttlichen Prinzip enthält und zu einem Gott erst werden soll...” (Бог не може да се нарече основа на света, защото тя включва в себе си „божеството” заедно с небожествения принцип, а на него му предстои да стане Бог”); (Buber, M. *Das Problem des Menschen*, München, 2007, S. 136). Всъщност Бубер е недоволен от Шелер, защото в антропологията му няма място нито за цялостния конкретен човек, нито за един автентичен Бог: „Auch Schelers „Weltgrund“ ist nur einer der zahllosen gnostischen Versuche, den biblischen Gott zu entheimlichen“ („Световната основа” на Шелер е само един от гностическите опити да се навлезе в тайната на библейския Бог”); (Buber, M. *Das Problem des Menschen*, München, 2007, S. 139).

Впрочем, симптоматично е, че както изглежда сега, далече след Шелер, Хайдегер и Сартр, инициативата за реформиране на антропологията сякаш се изплъзва от лоното на философията за сметка на естествознанието и непосредственото човешко усещане за някаква заплаха за човешкото битие! Някои „не толкова висши” теоретични пластове на съвременната наука (милитаристични!) вече допринасят за повишаване на тревожната човешка чувствителност. Досегашното разгръщане на застрашителния темп на това развитие може да се преодолее само доколкото се основава и на онтично защитения философски монизъм (единство, всеединство, цялостност). Защото монистичният „модел” на философията прави опити и полага усилия да изследва интегрално същността, съществуването и мястото на човека в света като мислима, макар и непостижима цялостност. Тази цялостност всъщност е сложната верига на материалната еволюция, в субсоциалните, социалните и транссоциалните ѝ форми и прояви – в нарастващата комплицираност на духовното и научното „производство” в света, във виртуализацията на информационните процеси, в метапланетарните „скокове” на земния разум в посока към „дълбокия Космос”, както и във влиянието на всички детерминиращи фактори върху човешкото развитие и битие. Ясно е, че „обектът” на така формиращия се „дял” на философията няма да бъде някаква „чиста метафизична реалност”, „неизменна същност”, „пасивен продукт” или „огризка на битието”... Ще ми се да припомня тук и симптоматичното предупреждение на М. Шелер, според когото метафизиката

с антропологична насоченост би трябвало да елиминира „идеологическия прочит на реалностите” (Scheler, M. Erkenntnislehre und Metaphysik, Gesammelte Werke, Bern, 1976, Bd.11, S. 267). И макар елиминирането да не е радикално, тук той е прав, защото homo politicus не е верният път, и защото перспективното развитие е в противоположното направление – хомоонтологията приема и интегрира ценностната реалност на живия, творческия, на цялостния човек вплетен в материалното (битийното) и духовното взаимодействие на планетарния, земен и космически живот. В пълно съзвучие с интегративния си характер хомоонтологията се основава на битийните реалности включващи се в състава на световното цяло. В този смисъл именно реалностите – Битие, Природа, Космос, История, Общество, Култура, Цивилизация, Човешки Дух, се приемат като основни конституенти на човешкото битие. Всички посочени тук реалности са симфонични „субекти” на битието изобщо, на Биващото като Биващо, което означава, че сами по себе си те са „свят в света” – свръхсложни йерархизирани, координирани и взаимодействащи по между си образувания! Като битие реалност те са онтично и познавателно разчленими и противопоставими, защото са съ-битийствени. И ако чрез симфоничните реалности човекът си присвоява това симфонично битийно съдържание, което става и негово собствено съдържание, това означава всъщност, че и Вселената се хуманизира в степената, в която човешкото битие става вселенски симфонично!

Този фундаментален теоретичен факт трябва да бъде осмислен и разработен проблемно, категориално и съдържателно. Не в някаква изкуствено измислена или затворена познавателна монологична парадигма, умствена конструкция или система, а именно с екзистенциално-диалогична съсредоточеност и въввлеченост вътре в състава на съществуващото. (Една от грешките на Н. Луман се състои в това, че той изключва инкорпорирането на външни структури в дадена система, включително и на автопойезисни операции, инспирирайки по този начин дробене, атомизиране, без синтез и „външно хранване”(Вж. Въведение в системната теория, С., 2008, с. 106 и сл.).

Смисълът на тази наложителна процедура се състои в теоретичното включване на симфоничните реалности в Човешкия Онтос и, което е не по-малко важно, заедно с Човешкия Етос! За хомоонтологията човешкият Онтос и човешкият Етос са in-sistent-ни (Хайдегер) и коекзистенциални симфонични и космично топосни реалности в единство. Хомоонтологичният прочит на подобна визия не вижда в противоречи-

вата тъкан на битието само проблемно или концептуално разчленяване, само човешкото раздвоение и социално отчуждение, а преди всичко етичното единство и цялостта, да повторя, като етическа онтична и интелектуална холограма, т.е. холистично.

Защото човекът не е вън от битието, а е присъстващ в битието. „А битието, с което се отбелязва всяко съществуване като такова, означава, че битието е присъствие” – посочва Хайдегер (Доклад „Време и битие”, четен във Фрайбургския университет през 1962 г.; Вж. *L'endurance de la pensee*, P., 1968, p. 12–71.) И още: “Auf dem Grunde dieses mithaften Inder-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mitdasein” (Върху основата на това съвместно битие-в-света, светът е този, когото правя с другите. Съвместният свят е свят на присъствието. Битието-в е съ-битие-с другите. Интрасветовното битие-само-по-себе си е съ-присъствие”); (Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Tübingen, 2006, § 26, S.118).

Това означава още, че всяко битие е „извеждане от скритостта”, „въвеждане в откритостта” и, следователно, е о-место-стяване, заемане на място, т.е. възприемане статус на присъствие – като онто-топос. Това присъствие е устойчиво, непрекъснато, онтично закрепено, от него не може да се избяга – „Надежда всяка оставете!” – бягството е „вътре”, а не извън битието! Като реалност сред реалностите човек се ражда, живее и умира в битието. Човекът не е и не може да бъде свободен от битието, а е и може да е свободен в битието. И е детерминиран пак в него. Човекът не е добър или зъл извън битието, в никакви трансцендентни простори. Той е, или става добър и зъл, именно в битието, в неговите пространства, в неговата „плът”, а не като Stranger – странник в небитийствеността на „нищото, което нищосва” (Хайдегер). И когато твори, човекът е креативен в, а не извън битието. Самото творчество е битийно като същност при обективацията на човешката „интелигенция” в него и при човешката артефактна дейност на homo creator и homo faber!

Тръгвайки в анализа си на „техническото” от четирите причини на Аристотел, Хайдегер открива в смисъла на τέχνη една „потаеност на Dasein”, но за разлика от К. Ясперс, който не крие тревогата си от настъпването на техническата ера, счита, че τέχνη „разкрива същностно призвание на субекта”(Вж. Heidegger M. *Die Frage nach der Technik*, In: *Die Künste im technischen Zeitalter*, München, 1964). Симптоматично е, че немският „говорител на битието” използва думата „nach”(след) в

контекст, в който битието определя същностното призвание на субекта в техническата и артефактната дейност изобщо. (Хайдегер М. Бытие и Время: Статъи и выступления, М., 1993, с. 221–238).

Онтично човек не може да се откъсне от битието, не може „да си отиде” от битието. „Отиването в небитието”, в „невъзможността повече да присъства”, в „неприсъствието” по Хайдегер (Sein und Zeit, Tübingen, 2006, II, 1, § 47–53, S. 237–267) – чрез смъртта – е начин за връщане и оставане в битието, но в друга форма. Изумително и потресаващо далеч преди Хайдегер, но в съзвучна с него антропотоналност, Н.Фьодоров във Философия на общото дело посочва онтичния факт, че „ние стъпваме върху гробовете на нашите бащи”, че като чандали (най-низшата класа в Индия!) „кошунствено тъпчем техния свещен прах”! Предимството на Фьодоровата рецепция на смъртта, е в нейната онагледена непосредственост на сетивно ниво, докато Хайдегер ни уверява, че за смъртта най-очевидно „ние можем да само съдим само по смъртта на другите”, но не и за собствената смърт! Така е, но ние като Mitsein-същества само от собствената си смърт ли трябва да се интересуваме? (Heidegger, M. Sein und Zeit, Tübingen, 2006, S. 237). Визията на духоносния византийско-славянски мислител Фьодоров е планетарно и космически въввлечена, с акцент върху моралната непълноценност като Етос и недостатъчност на нашето текущо Dasein, но стресиращият онтичен факт, който той посочва, без затруднения може да се екстраполира и универсализира именно в мащабите на Космоса, във Вселената. Тъкмо тогава става евидентно и неоспоримо единството на съществуващото, на Биващото като Биващо. Съвсем ясно и очевидно става още, че и единството, и разломите, и зашеметяващата с непостижимостта си мрежа на космическата процесуалност, съдържат изначално в себе си крехкото за космическите събития земно явление Човек! Тук, в необятните пространства на Вселената, всичко е всичко, всяко е свързано и единно с всяко – Властелинът тук е Единството (на Плотин и Прокъл). „Всичко е във всичко, но във всяко по специфичен начин.” (Прокл, Первоосновы теологии, § 103).

Моят метафизичен потрес от онтичното единство и „чудовищните пространства на Безкрая” (както при Паскал), нека ми прости читателят, не е приумица, нито субективна имагинация. Самият Стагирит я въвежда в основния си труд и се съгласява с мисълта на Омир: „Няма добро в многовластието! Да бъде Един Властващият!” (Вж. Мет., 1076, а). Към това невъобразимо сложно взаимосвързано онтично единство се чис-

лим и ние от земната провинция на Космоса – жителите на една отчайващо малка планета в една провинциална Галактика, която кой знае защо, може би защото на гр. „galaktikos” означава „млечен” – сме нарекли Млечен път! Тук и това, което „земните аборигени” наричат Свобода (нещо съвсем непонятно в лоното на върховното космическо Единство!), и зависимостта и детерминацията вървят по йерархичната верига – биващо битие, природно битие, историко-социално битие, индивидуално (екзистенциално), духовно битие. Тази неразкъсваема йерархична верига не дава представа за сложността на взаимодействията, влиянията и регресивните рефлексии на нейните звена, но разкрива общата картина, конституиращата основа на най-общите симфонични реалности, в които изцяло е потопено нашето човешко, земно, планетарно и космическо битие.

По-нататък пътят за постигането на устойчив категориален синтез хомоонтологията включва, както посочих, съдържанието на философските категории същност, структура, съществуване, осъществяване, „ставане”, контемплация и активизъм („моторът” на Аристотел) и пр., които се отнасят конкретно до човешкото битие като самосъщностна, съществена, същинска и осъществяваща се онтореалност. Те са свързани с процеса на човешкия живот, с начина на живеенето (*modus vivendi*), с неговото „правене” и, всъщност, са човешката екзистенция като събитийственост (*Mitsein*). Да се живее, преживява (*erleben*), да се екзистира (дори!) на нивото на Хайдегеровото *Dasein*, да се участва в наличния жизнен процес, значи именно да се съществува, да се твори, да се действа, да се пребивава в битието, а чрез него и в битието на другите! Защото за човека е важно да е с другите, за да не е сам...

Смислово това е великолепно застопорено от М. Бубер: „Jedes Wort würde fälschen; aber sieh, die Wesen leben um dich her, und auf welches du zugehst, du kommst immer zum Wesen!” (Всяка дума би била лъжа; но виж, около теб има живи същества, към което и от тях да се приближиш, ти се приближаваш към същинското!”); (Вж. Buber, М. *Ich und Du*, Stuttgart, 2006, S. 16). И той е прав, защото още в подготвителния си „фундаментален анализ на аналитиката на присъствието” Хайдегер ни разкрива една картина на общуването, която еднакво може да ни „зашемети” както с първичния си битиен реализъм, така и със студенината на една безафектна и неемоционална „взаимност” (*Mutualität*), от която замръзват не само разумът, но и човешкото сърце и душа. Защото „Тук”, в качеството си на *Hier-Sein* (Тук-Битие) ”всеки се оказва друг и никой

не е самият той! Човекът, който отговаря на въпроса: „кой-е-в-обикновеното-присъствие (Dasein)?” – е този никой, на когото всяко едно присъствие в битието като „друг-сред-другите”, вече е разкрило себе си”(Heidegger, M. Sein und Zeit, Tübingen, 2006, Teil I, Abschnitt, IV, § 27, S. 128).

Малко под този текст можем да прочетем и нещо, което сякаш може да ни „стопли”: „Хората съществуват като несамостоятелни и не-самопритежаващи се. Този способ на „бъдене” не означава пренебрегване на фактичността на присъствието и човекът като „никой”, въобще не означава, че той е „нищо”! Обратно, този модус на присъствието е *ens realissimum* (най-висша реалност), ако разбираме „реалността” като “оразмерено присъствие в битието.” (Heidegger, M. Sein und Zeit, Tübingen, 2006, Teil I, Abschnitt, IV, § 27, S. 128). Въпреки тези частични опити на Хайдегер да подгрее атмосферата на Dasein, или може би, тъкмо защото са частични, те не могат да ни накарат да се чувстваме уютно и „на топло” в лоното на „Бъденето-ето-на” (така Д. Зашев превежда Хайдегеровото Dasein)!

Това, по което неистово тъгува Бубер (и аз също!), а е тъжен, защото не може да го открие в съвместното съществуване на Dasein като наличност, е именно отсъствието на топлината и причастността в отношението Аз и Ти: „Von deinem eigenen Blick Tag um Tag in die befremder „Nächsten” bis zur Wehmut der heiligen Männer, die Mal um Mal das große Geschenk vergebens anboten – alles sagt dir, daß die volle Mutualität nicht dem Miteinanderleben der Menschen inhäriert. Sie ist eine Gnade, für die man stets bereit sein muß und die man nie als gesichert erwirbt.” („Всичко – започвайки от твоя поглед, вирай се ден след ден в отчуждено гледащите те очи на твоя още по-нуждаещ се от тебе „ближен” и завършвайки с тихата меланхолия на светите мъже, час след час предлагали напразно великия дар – всичко ти говори, че пълната взаимност (Mutualität), е неприсъща за съвместния живот на хората. Тя е милост, която човек винаги е длъжен на приеме, и на която никога не може да разчита сигурно”); (Buber, M. Ich und Du, Stuttgart, 2006, S. 125).

Така присъствието на мутуалността в оценката на М. Бубер е значително човешки по-уравновесена и по-прецизна, защото справедливо констатира, че „това, от което Хайдегер лишава човека и дори го „демонизира” чрез das Man, е човешката неизбежна въвлеченост в социума, която той превръща в обременена с вина (Schuld) „отрицателност”, в самотна, тревожна, угрижена и втречена в смъртта си „отломка”. И

се оказва, че макар за Хайдегер социалните отношения да са първични, те са пречка по пътя на човека към собственото Аз. Във философията, обаче, подобно противоречие не може да не обрасне с разноцветни херменевтики. „Учението на Хайдегер е интересно като описание на различни, взаимно свързани, абстрахиращи от човешкия живот същности, но за същия този живот в неговото антропологично значение то – учението – е непригодно, независимо от многото интересни находки по този въпрос” – критично констатира М. Бубер (*Das Problem des Menschen*, München, 2007, S.101).

Може би Бубер и да е прекалено критичен към Хайдегер, но и самият Хайдегер най-добре знае, че човешкото *Dasein* е онтично неделимо от модуса *das Man* и, следователно, конкретният човешки индивид, не може да носи някаква съдбовна вина (*Schuld*) за причастността си към единното битие! Защото той не може да се откъсне и избяга от него! „Отговаряйки на призива на наличното битие (*Dasein*) „Къде си?” – „Ето ме!”, но без да съм действително тук – в истината на цялото си съществуване, аз ще бъда виновен. Първичната вина се състои в пребиваването ми в себе си (*Das Bei-sich-bleiben*). Проявената форма на наличното битие *Dasein* ще мине покрай мен, а аз няма да бъда „действително” тук. И тогава от отминаващата далечина, в която тя (битийната форма – Л. Х.) ще изчезне, ще долети друг глас: ”Къде беше ти?” – и този глас, тих и тайнствен... ще бъде гласът на съвестта”(Buber, M. *Das Problem des Menschen*, München, 2007, S. 99–100).

И ако тук един „сръчен” философ би посочил изхода в трансцендентираването, то работата би била свършена наполовина, защото трансцендентираването би било само духовно-интелектуално, но не и социално-натурално-природно... Подобно трансцендиране би било „разсичане” на живия, цялостен и единен човек! „*Nicht mein Dasein ruft mich, sondern das Sein, das nicht ich ist, ruft mich*” („Ще ме повика не моето „*Dasein*”, а битието, което не съм аз”); (Buber, M. *Das Problem des Menschen*, München, 2007, S. 100).

Хомоонтологията проблемно амплифицира плашещото отчуждение между модерните хора, не от любов към „ужасното”, „чудовищното” и „раждането на живота от духа на трагедията”, както ни приканва Ницше, слушайки музикалните имагинации на Р. Вагнер, а за да призове и усили изпосталаялата ни човечност за близост и общност с другите човеци! Защото, връзката на човека с човека е „фундаментален факт на човешката екзистенция”! „Сферата, която се поражда от както човекът е

станал човек, назовавам „das Zwischen” – „Между”... първичната категория на човешката реалност” (Buber, M. *Das Problem des Menschen*, München, 2007, S.164–165). „Das Zwischen ist nicht eine Hilfskonstruktion, sondern wirklicher Ort und Träger zwischenmenschlichen Geschehens...” („Между” не е спомагателна конструкция, а същински топос и „трегер” на междучовешкото събитие.”); (Ibid., S.165). За хомоонтологията, за философията на човека сега перспективата е заедно с покоряването на космическите и междувездните пространства, човечеството да започне да решава най-трудната задача – преодоляването и междучовешките пространства! Да намали (осцилира) проклетото Zwischen!

Изглежда странно, но дори и Хусерл, който не приема напълно идеята на собствената си феноменологична школа за „специфичната цялостност” като проблем на философската антропология, все пак заявява, че „човечността изобщо е отговорящо на човешката същност битие в съвкупността, т.е. в обусловените вътрешни връзки между поколенията и социалните отношения”. Хусерл говори ясно, почти като А. Адлер, Б. Хелингер и др., че същността на човека не трябва да се търси в изолираните индивиди, защото е съответстваща на човешките връзки и там трябва да познаваме тяхната и на човека същност. (Вж. Николова, Илиана. „Системната психотерапия” на Берт Хелингер, „порядъкът на любовта” и „преплитането на съдбата”, Сп. Философия, 6, 2004.) Същото твърди и М. Шелер, може би повече в качеството си на социолог! Тук се отнася и известният Марксов „VI тезис за Фойербах”, съзвучен с акцентите на Хусерл, Адлер, Хелингер, Шелер, Шарден, Хабермас и др.

Като симфонична цялостност човекът е реалност сред реалностите. Като категориално не? – проницаема онтореалност човекът не е само съ-битие на битието. Той е и събитие! Както твърди Бердяев (Вж. Опыт эсхатологической метафизики, Париж, 1947), а и Бубер в коментара си за Макс Шелер, „необходимо е да разглеждаме човека-дух като „продукт” (процес), призвание и събитие. Защото в първичната си реалност духът не е това, което Е, а е това, което протича, или казано по друг начин, не това, което се очаква, а онова, което се случва внезапно.” (Buber, M. *Das Problem des Menschen*, München, 2007, S. 146).

Ако се отдадем на „негово величество” – „позитивния дискурс”, няма съмнение, че посочената „внезапност” едва ли би му импонирала, защото за него възникването на човека е продължителен еволюционен процес от порядъка на 30–25 млн. години преди н.е. Но трябва да се

има предвид, че този процес едва ли е само някаква безконфликтна продължителност или „траене“ (по А. Бергсон) във времето! Вероятно, на нея са ѝ вътрешноприсъщи дълбоки „меонични“ качествени изменения, „скокове“ или мутации. И макар те да не възникват като „топовен изстрел“, появата на човека и на неговото съзнание (дух) са, както отбелязах по-горе, качествен, битиен „скок“ в еволюцията на органичния пласт на битието – това е събитие в битието. Ако това е Божие творение, това също е събитие – най-важното събитие от Шестия ден на Творението (Бит., 1:26–27). Която и да е истината, значителността на това събитие е толкова по-голяма, защото в съвременната „космологична картина на света“, то става все по-отчетливо открояващо се върху фона на космическото безмълвие!

Бих помолил онези, които считат тази констатация за прекалено песимистична, да се съобразят с отчайващите перспективи на индивидуалното човешко време, отнасящи се до програмите СЕТИ за търсенето на „извънземни цивилизации“! Вече твърде отдавна космическата станция „Вояджер“ пътува към една малка звезда в съзвездието Голяма мечка, носейки информация на „тамошния разум“ и ще я пренесе за около 60 000 години! Е, по-близо е отколкото да отлетим до галактиката Андромеда за 2 200 000 ly (светлинни години), но какво тук означава „по-близо“? Нали от гледна точка на нашето овременено битие (от Хайдегер) и индивидуално човешко време и двете величини са непостижима безкрайност? Не е ли това, всъщност един по-близък до нашите представи образ на Трансцендентното?

И макар, че не философите-антрополози ще решат окончателно въпроса за уникалността на разумния живот във Вселената, те са длъжни да обсъждат и не толкова оптимистични, а може би и ... съвсем обезсърчаващи реални алтернативи. Но като онтично познаващо, човешкото същество е и битийно задължено да изследва не само онова, което му се представя като „нещо външно“, „чуждо“, или „трансцендентно“, но и собствената си познавателна способност като битийно вградена „човешка екзистентност“, като вибриращо, протичащо бълбукане (еманация), „навън“ и „нагоре“ – към Върховното Единство (Природа или Бог?) и „навътре“, и „надолу“ – „към себе си“ (Марк Аврелий).

ЛИТЕРАТУРА

1. **Adler, A.** Der Sinn des Lebens. Frankfurt, 1973.
2. **Adler, A.** Menscherkenntnis. Leipzig, 1929.
3. **Adler, A.** Problems of Human Nature. Wien, 1929.
4. **Buber, M.** Das Problem des Menschen. München, 2007.
5. **Buber, M.** Ich und Du. Stuttgart, 2006.
6. **Bulgakov, S.** Dialog zwischen Gott und Mensch. Marbourg, 1961.
7. **Dahm, H.** Vladimir Soloviev and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation, A Contribution to the History of Phenomenology. Boston, 1975.
8. **Dyson, Freeman.** Origins of Life, Cambridge University Press, 1985.
9. **Evola, J.** La tradizione ermetica. Roma, 1971.
10. **Ferdinand, U.** Zur Ontologie des Mensch. Salzburg, 1963.
11. **Gelen, Arnold.** Man in Age of Technology, Columbia University Press. New York, 1980.
12. **Heidegger, M.** Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag. Tübingen, 2006.
13. **Nietzsche, F.** Also sprach Zarathustra, Alfred Kröner Verlag. Leipzig, 1922.
14. **Scheler, M.** Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1928.
15. **Zenkovski, W.** Das Bild des Menschen in der Östlichen Kirche. Stuttgart, 1955.
16. **Zenkovski, W.** Grundlagen der Orthodoxen Anthropologie. Stittgart, 1953.
17. **Адлер, А.** Човекознание. С., 1995.
18. **Бердяев, Н.** Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация). Париж, 1947.
19. **Бубер М.** Хасидские предания. Первые наставники. М., 1997.
20. **Василев, Н.** Към историята на антропогенетичните идеи. С., 1984.
21. **Василев, Н.** Човекът. С., 2003.
22. **Василев, Н.** Философията и човекът. В: Светът на човека: реалност и илюзия. С., 2000.
23. **Керн К.** Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
24. **Киркегор, С.** Избрани произведения в два тома. С., 1991.
25. **Кремо, Майкъл.** Човешката дееволюция (Ведическа алтернатива на Дарвиновата теория). С., 2003.
26. **Лосев, А.** Самото самò. С., 2004.
27. **Лосев, А.** Философия имени. М., 1927.
28. **Ницше, Фр.** Тъй рече Заратустра. С., 1990.
29. **Светлов, Эм.** У врат молчания. Брюссель, 1971.
30. **Светлов, Эм.** Дионис, Логос, Судьба. Брюссель, 1972.
31. **Федоров, Н.** Философия общего дела. Т. 1–2. М., 1982.

32. **Франк, С.** Реальность и человек (Метафизика человеческого бытия). Париж, 1949.
33. **Христов, Л.** Универсалиите срещу Човека или парадоксите на общото. С., 2002.
34. **Христов, Л.** Мит, Ценност, Логос, Смърт. С., 2005.
35. **Христов, Л.** Философия на човека (Опит за хомоонтология). С., 2009.
36. **Шестов, Л.** Киргегард и екзистенциална философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992.
37. **Эвола, Ю.** Метафизика пола. М., 1996.
38. **Ясперс, К.** Духовната ситуация на времето. С., 1996.