

Цветин Георгиев Цеков

## ВЪЗМОЖЕН ЛИ Е АНТРОПНИЯТ ПРИНЦИП КАТО БОГОСЛОВСКИ АРГУМЕНТ?

**Abstract:** Tsvetin Tsekov, *Is the Anthropic Principle Possible as a Theological Argument?*

The present research delves into a discussion with Christos Yannaras and George Dragas on the so-called “Anthropic Principle” in modern Orthodox theology. The author concludes that anthropocentrism in a theological context is not a proper methodological approach.

**Keywords:** *Dogmatics, Apologetics, Orthodox Theology, Theological Methodology, Epistemology*

Една от използваните думи, с които започва еврейският текст на Свещ. Писание в първи стих, глава първа: „В началото Бог сътвори небето и земята“ (Бит. 1:1), е *bara* – глаголът сътворявам, който има за субект винаги Бога. Бог твори по Своя собствена, свободна Воля, като творението е създадено за слава на Бога<sup>1</sup>. Бележитият руски богослов Владимир Лоски подчертава, че „нищо в Божията природа не представлява необходима причина за създаване на тварите: тварното е могло и да не съществува – Бог е можел и да не твори“<sup>2</sup>, като тварта „няма своя основа, нито сама в себе си, понеже е създадена от нищо, нито в Божията същност, защото никаква необходимост не подтик-

---

\* АП се използва като съкращение на Антропния принцип.

<sup>1</sup> Срв. Св. Йоан Златоуст, *Творения*, т. 7, Света Гора, Атон: Свети „Вмчк. Георги Зограф“ 2008, 24; срв. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра*, Света Гора, Атон: Свети „Вмчк. Георги Зограф“ 2008, 62-63; вж. Макариополски еп. Николай, архим. Серафим, *Вяра, Надежда, Любов. Свещена история на Стария и Новия Завет. Православен катехизис. Православно богослужение. Църковно-обществено сдружение „Антим I“*, Видин, 1994, 15-16; срв. *Катехизис на католическата църква*, София, 2002, 98.

<sup>2</sup> В. Лоски, *Очерк върху мистическото богословие на Източната църква*, София: Омофор, 2005, 91.

ва Бога да твори<sup>3</sup>. Нищо при сътворяването на света не е основа на творческия акт, а сътворението е свободен акт на Неговото желание и това е основа на битията<sup>4</sup>. Самият човек, сътворен по Образ Божи и Божие подобие (Бит. 1:26-27), също не може да бъде разглеждан като основа и върховна цел на творението. Върховната цел на сътвореното е самият Бог, Който е създател на всичко. Сътвореното за слава на Бога се стреми към своя Създател – Той е неговата крайна и върховна цел. Владимир Лоски утвърждава догматическата истина, че всички твари са призвани към съвършено единение с Бога, и позовавайки се на Дионисий Ареопагит, още че творението се издига до взаимодействие на синергия с Него, тласкано от Благодатта и Силата, дадени му от Бога, към единение със Създателя си и нарастване в това единение<sup>5</sup>. Бог, като върховна и крайна цел на сътвореното, тласка и увелича всяка твар към единение със Себе Си. Съвършенството на човека не се състои в подобие му на останалото творение, а на това, което го различава от него и го уподобява на Твореца<sup>6</sup>. Въпреки това човекът също не е крайна цел на творението, тъй като е призван към единение с Бога и неговата крайна цел е самият Бог. Богообщението е стремеж към самия Бог. Св. Атанасий утвърждава, че не Той е създаден за Нас, а ние сме създадени за Него<sup>7</sup>. Тварта е „създадена, за да участва в Бога, Който е не само изначалният двигател и цел на сътвореното, но и крайният смисъл на неговата устойчивост“<sup>8</sup>.

Всяка антропоцентрична и антроподетерминистична позиция влиза в противоречие с този основен догматически постулат и е особено некохерентна, когато се основава върху език, непозволяващ и за който са несвойствени определени генерализации, като езика на научното познание. Настоящият текст, от една страна, представлява рефлексия както върху вътрешната състоятелност на подобен тип позиции, изградени върху постиженията и езика на научното познание, а от друга – върху възможността за апологетично аргументиране и изграждане на защитими богословски становища върху последните. Това се осъществява чрез фокус върху *антропния принцип*, който

<sup>3</sup> Пак там, 91.

<sup>4</sup> Вж. пак там.

<sup>5</sup> Вж. пак там, 95.

<sup>6</sup> Срв. пак там, 111.

<sup>7</sup> Вж. Й. Майендорф, *Византийското Богословие*, София: Гал-Ико, 1995, 165.

<sup>8</sup> Вж. пак там, 171.

представлява по-скоро постулиране на определена светогледна визия и нагласа, отколкото аргумент сам по себе си. Преди да се пристъпи към едно по-цялостно разглеждане на АП, би следвало първо да се индикират основните имплицитни отличия и противоречия (характерни и за повечето антропоцентрични и антроподетерминистични позиции), непозволяващи разглеждането му като възможен богословски аргумент и аргументативна реалия изобщо спрямо издигнатата претенция от самия него. АП, който има повече от една версия или формулировка, постулира привилегирована позиция на човека във Вселената, предестинация на целия неин ход от антропоцентричен характер. Това обуславя основно противоречие с вече посочената догматическа постановка за Бога като основен двигател и цел на цялото творение. Същевременно в АП липсва вътрешна логическа структура като вместо такава се изреждат пропозиции със съмнителна кохезия помежду си, което също конституира невъзможността съответната светогледна визия да бъде основание на богословски апологетичен аргумент.

От една страна, АП е невъзможен като богословски аргумент защото имплицира като крайна цел на целия еволюционен ход на Вселената самия човек, сам по себе си, и е противен на християнското разбиране за творението като йерархия, намираща своята крайна цел в Бога, всеки чин от която се издига според собствената си аналогия до взаимодействие със Създателя си<sup>9</sup>. Както беше отбелязано, според светите отци човекът не е самоцел на творението – АП обаче го интерпретира като самоцел на една възможна телеология на целия еволюционен процес на Вселената. За разлика от гносеологическите изходни позиции на биологическите и естествените науки АП не прави дори опит да определи човека, изхождайки от природата, на против – АП изхожда от човека като определение за целия естествен еволюционен ход. От друга страна, въведеният от АП антропоцентричен детерминизъм, т.е. предопределението на еволюционния ход на Вселената, при който човекът е причина и основание за този ход, противоречи на догматическата позиция, че нищо при сътворяването на света не е основа за творческия акт освен Божията Воля. Тук е важно да се отбележи, че Бог не е предопределен в действията Си от нищо. Опитвайки се да докаже своята антропоцентрично-детер-

---

<sup>9</sup> Вж. В. Лоски, *цит. съч.*, 95.

минирана позиция относно естествения еволюционен ход, АП изпада във вътрешно противоречие, без да изгражда дефиниция върху определена логическа структура. Вместо това в аргумента просто се изреждат противоречиви пропозиции. АП не е възможен като теологически аргумент поради постулирането на антропоцентричен детерминизъм в природния еволюционен процес, който прави невъзможна предполагаемата импликация за референция за наличието на творчески акт поради изредените причини. Аргументът няма логическа структура и е изграден хаотично. Той дори не утвърждава противоречиви предикати към референт, нещо често срещано в теориите на квантовата механика, а се гради на несвързани по никакъв начин помежду си тези. Ако в съвременните физически теории на квантовата механика съответната логическа структура (а.~а) на утвърждаването на противоречиви предикати към референт има смисъл, АП няма тази структура и изрежда несвързани помежду си тези, така манипулирайки наличието на такъв. АП е невъзможен като богословски аргумент и още защото се изгражда неясно, без да е установен логическият процес, чрез който от поредица данни за акциденции на обекти, които предоставя науката, се извеждат в аргумента същностни следствия за цялостни процеси. АП е невъзможен като теологически аргумент, тъй като наличието на телеология в еволюционния ход на Вселената и нейните процеси не е достатъчно основание да се твърди, че Бог съществува или е неин деятел.

За творчеството на светите отци и апологетическия дискурс на източната Църква не е чуждо използването и позоваването на постиженията на научното познание. Един от многото примери за това е *Точно изложение на православната вяра* на преп. Йоан Дамаскин, където авторът излага редица постижения на натурфилософията от своята епоха и ги използва като потвърждение на акта на творението и догматическите истини<sup>10</sup>. Въпреки това Църковното учение, Преданието, наследството на светите отци никога не е използвало езика на научното познание за изграждане на своя онтология, какъвто призив

---

<sup>10</sup> Преподобният разглежда поредица от природни феномени в няколко трактата от *Точно изложение на православната вяра* и ги ситуира спрямо верската истина: „За светлината, огъня и светилата – слънцето, луната и звездите“, „За въздуха и ветровете“, „За водите“, „За моретата“, „За земята и това, което се ражда от нея“. Сrv. св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра*, Света Гора, Атон: “Вмчк. Георги Зограф” 2008, 70-86.

съществува в съвременното гръцко богословие от страна на Христос Янарас<sup>11</sup>. Той предполага възможност за онтология, изградена на езика на квантовата механика или постфройдистката психология, т.е. за свързване на Евангелието с категориите на този език вместо възвеждането им до Евангелската истина. Ако Христос Янарас желае свеждане на Евангелието до езика на постмодерната наука и психология, то самият този език, конституиран от случайните постижения на научното познание, би станал определящ и конституиращ възможността за Евангелска и богословска изказност и е противен на цялата богословска традиция, където Евангелската истина ситуира изменчивото научно познание<sup>12</sup>. Главният аргумент тук е, че езикът на научното познание е бързо изменчив и зависим от емпиричните данни, несигурно ситуирани в една изменчива и непълна концептуална рамка (хипотези, теории). Свеждането на Евангелието до езика на научното познание би означавало изхождане не от вечната пълнота на Истината, а от несигурната, непълна изказност и концептуализация, лишена от цялост на научното мислене и познание. Изниква като въпрос пред съвременното православно богословие доколко остава релевантно като възглед предупреждението на Св. Григорий Палама за това, че „знанието, което се придобива с външна ученост, не само, че не е подобно, но е и противоположно на истинното и духовното“<sup>13</sup> и определянето на неговия призив „внимавай над себе си“ като „лукава примамка“<sup>14</sup>. То не може да бъде редуцирано до най-вулгарната интерпретация на антинаучен дискурс. Развитието на научния процес обаче потвърждава една описана от св. Григорий Палама вътрешноприсъща некохерентност както на резултатите, така и на самата методология на научното мислене, от която са изведени тези резултати. Светителят твърди, че „чрез помощта на външната ученост, пре-

---

<sup>11</sup> Вж. „Христос Янарас в разговор с Калин Янакиев, о. Николай Нешков и Георги Тенев“, *Християнство и култура* 3 (2002); електронен ресурс: [http://svetnikolay-sofia.info/wp-content/uploads/2010/11/www.hkultura.com\\_db\\_text\\_2002\\_3\\_4\\_cristosjanaras.pdf](http://svetnikolay-sofia.info/wp-content/uploads/2010/11/www.hkultura.com_db_text_2002_3_4_cristosjanaras.pdf) [Последен достъп: 27.06.2017 г.]

<sup>12</sup> Като потвърждение и пример за следването на тази традиция може да бъде посочено ситуирането както на астрономически така и на общомедицински научен дискурс спрямо мъдростта на *Псалтира* в Беседа 11 на св. Йоан Златоуст; вж. св. Йоан Златоуст, *Творения*, т. 7, Света гора, Атон: Свети „Вмчк. Георги Зограф“, 2008, 123.

<sup>13</sup> Св. Григорий Палама, *Триади в защита на свещенобезмълвачите*, Света гора, Атон: Манастир „Св. Вмчк Георги Зограф“, 2011, 20.

<sup>14</sup> Вж. *пак там*.

комерно възхвалявана... (се придобива) повече незнание, отколкото знание<sup>15</sup> и още „учените мнения се различават и взаимно се изключват и на всяко от тях винаги се появяват повече противоположни... безразсъдно (е) да се надяваме, че в някое от тях ще бъдат разгадани законите на творещия ум“<sup>16</sup>. Ако изходим от предупреждението на Св. Григорий Палама за вътрешната противоречивост на научното мислене и познание, изниква причината, поради която неговият език не може да послужи както за изграждане на своя собствена онтология, така и да бъде конструктивен за изграждане на предполагаемата от Янарас съвременна православна онтология, също и защо е невъзможен АП като богословски аргумент. Същевременно е невъможна и констатацията на отец Драгас, че антропният принцип „има крайно важно епистемологическо значение“<sup>17</sup>, съществено за богословското аргументиране и антропологията.

От една страна, противоречиво и парадоксално е, че езикът на научното мислене описва контингентното и акциденталното, а има претенцията конструктите му да се занимават по същностен начин с природните феномени. Самите свойства на обектите, които научното познание изследва и описва, са изменчиви и случайни спрямо същността на последните. Изменението в масата, скоростта или плътността на дадено тяло не означава изменение в същността на самото тяло. Езикът на научното познание е релативен, доколкото не изследва самите обекти, а взаимодействията между акциденции, отношенията между тях. Тъй като научното познание придава същностен характер на акциденциите на обектите, то е твърде далеч и от тезите на св. Василий Велики, според които обектите стават познаваеми по действието си. Заменяйки същност с акциденция, научното познание не може да изходи от действието на обекта, за да го познае, тъй като акцидентални качества като маса, скорост, плътност не са същностните действия на даден обект. То съди само опосредствено чрез измененията в акциденциите на обекта относно действия му, като логически остава неясно как дадено действие е индуцирано от тези изменения. За научното познание не съществува облак, какъвто пример

<sup>15</sup> Вж. св. Григорий Палама, *цит. съч.*, 8.

<sup>16</sup> Вж. *пак там*.

<sup>17</sup> Вж. Г. Драгас, „Антропичният принцип и човешката природа“, *Християнство и култура* 7 (2011); електронен ресурс: [www.hkultura.com/images/br/2011/64/2011\\_64.pdf](http://www.hkultura.com/images/br/2011/64/2011_64.pdf) [последен достъп 17.08.2014 г.]

въвежда Айнщайн в своето популярно изложение на Специалната и обща теория на относителността<sup>18</sup>, а точка с определено отстояние до земята, някаква неопределеност, която има дадени акциденции като размери, плътност и др., неотнасящи се по никакъв начин към същността на изследвания обект. Тук изследваният обект е рефериран като неопределеност, тъй като е ирелевантно какъв е при боравенето в научното познание с посочените акциденции. Ако за научното познание обектът на изследване е ирелевантен, а акциденциите са заменили в познавателния процес естествените действия на обекта, които го правят познаваем, както твърди св. Василий Велики, то е невъзможен и опитът за прокарване на сходство между терминологията на Византийското богословие и съвременната физика. Макар православно богословие да твърди, че Бог, както и всеки тварен обект, е познаваем по действие, то силно се отличава от научното, при което обектът е сведен до произволно описание на произволни акциденталии. След Рене Декарт (1596–1650) научното мислене търси основа на своите занимания, то все повече се фундаира не в търсенето на скрити закономерности, а в контингентното и акциденталното.

От друга страна, самата методология на научното мислене, имаща своята генеалогия от Декартовата, предполага определянето на научното познание като произволно. Съществуващата неяснота как се осъществява преходът в научното мислене от описанието на хаотично натрупани акциденции и отношенията между тях към обектите и действията им е лесно обяснима с факта, че науката никога не достига последните. Рене Декарт изхожда в своята методология от геометричната методологична структура, която според него е образец на методологична структура за всяко научно познание. Геометрията изхожда от наличието на прости понятия (точка, права линия, равнина), които могат да бъдат свързвани в определени представи и да изграждат прости твърдения (аксиоми) и които по силата на тези представи са верни<sup>19</sup>. Макар и вярата да има своите аксиоматични положения (догматите), то те са Богооткровени и се интерпретират в светлината на едно непрекъснато Богооткровение, докато науката тепърва дефинира своите аксиоматични положения.

---

<sup>18</sup> А. Айнщайн, *Специална и обща теория на относителността*, София: Прометей, 2005, 19.

<sup>19</sup> Вж. *пак там*, 15.

Откровение и наука са крайно различни, като Откровението функционира *от горе надолу* (т.е. от Бог, който дава непосредствено знание към човека за Себе Си и за света), докато научното познание от контингентното и акциденталното, чрез които никога не достига общи принципи. Следдекартовата философия и наука релативизира познанието, като разглежда онова, което нарича природни и научни закони, просто като характеристики на отношения и дефинира тавтологично тези отношения отново чрез отношения, изхождайки от методологичната структура на геометрията, издигана като образец за научно познание. При тази методологична структура, въведена от Рене Декарт и Галилео Галилей (1564–1642), се въвеждат определен брой аксиоматични твърдения, изградени от основни понятия, като на тяхна основа се извеждат нови производни понятия<sup>20</sup>. Този аксиоматичен подход има недостатък, че провеждането на логическото извеждане на новите производни понятия предхожда установяването на истинността на базисните твърдения, от които започва то. Ако тази методологична структура може да претендира за логическа последователност, безпротиворечивост, тя обаче не може да докаже своята истинност. Подобно на геометрията, от която е взет този методологичен подход, при която за аксиомите и основните понятия не се провежда проверка, а са начало на логически процес, науката започва да борава с понятия при изграждане на своите аксиоматични положения, чието съдържание е недоуточнено, а се разчита на някакво интуитивно произволно разбиране, което компрометира последвалия логически процес за извеждане на нови понятия и аксиоматични положения. Самата физика признава своята окаяност ,като основните понятия, чрез които се изграждат аксиоматичните ѝ положения, „са въведени свободно...притежаващи единственото свойство да удовлетворяват основните твърдения на теорията“<sup>21</sup>. Самият метод предполага разглеждане на предметите, с които се занимава, през отношения – геометрията, която не пита за същността на своите основни понятия, като *точка, права линия, равнина*, а ги представя през възможните отношения помежду им,

<sup>20</sup> Срв. Хр. Христов, „Класическа физика – Специална теория на относителността – Обща теория на относителността“, в: *Относителност и космос*, София: Народна просвета, 1968, 4.

<sup>21</sup> *Пак там*, 5.

води след себе си и невъзможността в науката да бъде осъществена рефлексия върху базисните понятия – те отново се представят чрез отношения, при което се изпада в тавтологичност. Онова, което се счита за налично, е ограничено до поредица от отношения по методологичния модел на Рене Декарт. Науката дори и да изследва акцидентите, които влизат в отношения и с чиито *отношения* се занимава, тя отново го прави през перспективата на *отношения*, без да знае или да може да даде някакво познание извън интуитивното при базисни понятия, с които борави. Така тя влиза в затворен кръг на непрекъснато доуточняване на различни *отношения* между обекти, без да може да даде извънинтуитивно обяснение на базисните понятия, с които си служи при дескрипция на тези *отношения*. Теориите за строежа на атома, например от модела на Ръдърфорд (1856–1940) до квантово-механичния модел на Шрьодингер (1887–1961), описват *отношения* между определени частици, електрони, позитрони, неутрони, боравят с определени характеристики на тези отношения, без да дават извънинтуитивно познание за самите частици (заряди), или когато ги изследват, те отново описват единствено *отношения*, въвеждайки вече използвани понятия, без реално да се посочва какво е съдържанието на тези понятия, извън перспективата на *отношения*. Атомът е определено *отношение* между частици, *отношение* с определени характеристики, но когато трябва да бъде описано що са тези частици, се въвежда същият модел на дескрипция на характеристики на отношения между частици [(заряди) кварки, кванти], без да се посочва какво са те. При модела на Ръдърфорд се описва отношението и неговите характеристики на „привличане между положителните и отрицателните електрически заряди“<sup>22</sup>, което „държи електроните в орбитите им“<sup>23</sup>, а когато характеристиките на отношението престанат да дават резултат или да са приложими, науката сменя описателната структура, без да дава познание какво е тя извън дескрипция на *отношения*. Моделът на Ръдърфорд описва електрона като *отношение* на дължина на вълна, зависеща от скорост<sup>24</sup>. Мисленето през отношения не представя съществуващото само по себе си, нито пък познава предмета през действието, каквато теза издига св. Василий,

---

<sup>22</sup> С. Хокинг, *Кратка история на времето*, София: ИнфоДар, 2004, 86.

<sup>23</sup> *Пак там*.

<sup>24</sup> *Вж. пак там*.

защото според издигнатия критерий на съответната теза обектът става познаваем, а не само действието, до което научното мислене не достига, както вече беше разяснено. В научното познание то представлява описателен модел, изхождащ при своето конструиране от базисни аксиоматични твърдения, които водят следствия, изведени чрез логически процес, т.е. е вид интерпретиране, чиито следствия ако не бъдат потвърдени, интерпретацията може да бъде променена. Научното мислене гради интерпретации върху интерпретации, като е твърде съмнително дали даден верифициран резултат потвърждава цялата мисловна верига на интерпретацията, от която е изведен.

Научното мислене не достига своята пълнота и цялост в изградените хипотези и теории поради споменатата характеристика на функциониране на методологията му, на непрекъснато търсене и предефиниране на първични принципи, от които да изходи. Тъкмо поради това то изгражда „непрекъснато противоречиви”, както ги нарича Св. Григорий Палама, конструкции, чиято вътрешна кохезия цели, но не може да постигне.

АП, който е изграден върху същата несигурна методология, не може да бъде богословски аргумент. Постулираното от него отношение: еволюционен ход на свят – разумен наблюдател, от една страна също се дефинира чрез акциденции и ирелевантни модални определения. Той е редуционистки по своя характер, свеждайки изпълваните от него същности до удобни за изграждането на тезата акциденталии, приписвайки им съответна релация. Същевременно се изгражда върху изреждане на противоречиви, несвързани пропозиции. Тяхната генеалогия се базира на произволно изведени и ситуирани данни за акциденции на обекти, които предоставя науката, без да е установен логическият процес, чрез който от поредицата на тези данни се извеждат в аргумента същностни следствия за цялостни процеси. Както беше отбелязано, за АП не е свойствена и логическата структура (а.~а), която е имплицитна на постиженията на съвременната квантова механика.

Научната революция (според въведения от Томас Кун термин, описващ състоянието на изменение на научните теории и на промяна в стандартните им модели за обяснение при период на криза<sup>25</sup>), осъществена в прехода от *класическата* към *квантовата механика*, е често сочена и като преход от *класическата* към *некласическата*

---

<sup>25</sup> Вж. Т. Кун, *Структура на научните революции*, София: Петър Берон, 1996, 40.

логика<sup>26</sup>. Теорията за т.нар. сума от истории на Ричард Фейнман и мисловният експеримент „котката на Шрьодингер“ привидно влизат в противоречие с Аристотеловия Закон за *непротиворечието* (Principium contradictionis), който постулира  $\sim (a \sim a)$  или според една възможна дефиниция, която описва съответния логически принцип: не могат да бъдат утвърждавани противоречиви предикати за един и същ референт в едно и също отношение и време<sup>27</sup>. Трябва да се отбележи, че логическата структура  $(a \sim a)$ , предполагаща възможността обект да има онтологически статут на *съществуване и несъществуване* и влизаща в противоречие с логическия постулат за *непротиворечието*, не е характерна единствено за квантовата механика и не е въведена от нея: като пряко формулирана се среща в будистките текстове на пали канона Милинда панха и имплицитно присъства в Платоновата онтология и гносеология, където обектите в *света на мнението* едновременно са, доколкото принадлежат към своите ейдоси, и не са, доколкото клонят към небитието на неформоструктуриращия принцип – материята. Квантовата механика разработва поредица от модели относно физическите феномени от микросвета, които, както беше отбелязано, се основават на същата – *парадоксът на котката на Шрьодингер*, постулиращ комбинация от състояние на смърт и живот<sup>28</sup> на експерименталния субект и теорията за корпускулярно вълновия дуализъм, според която квантовите обекти се проявяват и като вълни, и като частици. Нейните парадокси, изградени върху утвърждаване на противоречиви предикати за един и същ референт, присъстват и конституират теорията на американския физик Ричард Фейнман за *сумата от истории* на частица, според която „от частицата не се очаква да има една-единствена история или път в пространство-времето... Вместо това се предполага, че тя изминава разстоянието... по всички възможни пътища“<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Такава теза поставят Бъркхоф и Нюман в статията си „Логиката на квантовата механика“, вж. G. Birkhoff and J. von Neumann, „The logic of quantum mechanics“, *Annals of Mathematics* 37, № 4, October, (1936), 1.

<sup>27</sup> Вж. В. Стефанов, *Въведение в дедуктивната логика*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2007, 97.

<sup>28</sup> Вж. Р. Пенроуз, *Новият разум на царя*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1998, 335.

<sup>29</sup> Вж. С. Хокинг, *Кратка история на времето*, София: ИнфоДар, 2004, 88.

Логическата структура (а.~а) обаче не е имплицитна на т.нар. антропен принцип. Въпреки че смисловият епицентър на *антропния принцип* се фундаира в привилегированата ситуация на човека във Вселената, двете негови версии са противоречиви, като, от една страна, силният АП твърди за наличието на вътрешноприсъща телеология на развитието на Вселената, при която фундаменталните физични константи и закони, както и цялата вселенска еволюция са такива, каквито са, за да се зароди самосъзнанието на определен етап от нейната еволюция<sup>30</sup>. Слабият АП, от друга страна, предполага, че ние виждаме Вселената такава, каквато е, защото съществуваме – това, което можем да видим, е ограничено от условията, необходими за нашето присъствие като наблюдатели; ако Вселената би била друга, не би имало някой, който да попита защо Вселената е такава, каквато е<sup>31</sup>. И двете версии не се изграждат върху изреждането на противоречиви предикати за един и същ референт и представляват парадокс дори от перспективата на неklasическата логическа структура (а.~а) и тъй като са просто изреждане, ще бъде използвано символното означение (а,~а). *Слабият антропен принцип* е конструиран чрез две противоречиви твърдения, първото, изразено чрез пропозиция от типа **а**: *Вселената не е предопределена да е изградена такава, каквато е, за да съществува разумен наблюдател*; и противоположната пропозиция **~а**: *но тя е такава, каквато е тъкмо защото има разумен наблюдател, който я установява предопределена за съществуването му, и целият ѝ еволюционен ход е довел до наличието на разумен наблюдател*. Ако пропозиция **а**: не предполага предопределеност; пропозиция **~а**: твърди, че Вселената не се е случила по различен начин освен по предопределен за съществуването на разумния наблюдател. *Слабият антропен принцип* е изграден върху несвързаното изреждане на противоречиви пропозиции (непредопределеност,~непредопределеност). *Силният антропен принцип* се основава на противоречие в отправната си точка, като веднъж изхожда от съществуването на наблюдателя и противно на това от самия еволюционен ход на Вселената. Перифразата на Декартовото положение, която от перспективата на ан-

<sup>30</sup> Срв. А. Стефанов, *Теории на съвременното природознание*, София: Парадигма, 2008, 101.

<sup>31</sup> Вж. пак там, 99-100.

*тропния принцип* се формулира “*cogito ergo mundis talis est*” (мисля, защото светът е такъв)<sup>32</sup>, имплицира наличието на изхождане веднъж от субекта, като пропозицията на перифразата започва със субектното действие мисля **a**: мисля → *целият еволюционен процес е*; и противоположна по значение пропозиция, предполагаща, че еволюционният ход, като изходна позиция ~**a**: *целият еволюционен ход е* → мисля, като се вмъква следствие, чиято логическа генеалогия е неясна, че *еволюционният ход на Вселената е телеологичен, за да се случи наблюдателят му*. Изреждането на противоположни, несвързани изходни позиции: мислене – еволюционен ход и еволюционен ход – мислене, не остава скрита и във вече посочената формулировка на *силния антропен принцип*. Двете изредени логически несвързани, противоположни пропозиции (a,~a) при силния аргумент са отправните точки (еволюционен ход на Вселената,~еволюционен ход на Вселената). И двете версии на *антропния принцип* не се основават на логическа структура и могат да бъдат изразени чрез структурата на изреждане (a,~a) и редуцират данните от научните теории до антропен детерминизъм.

Противопоставянето на основната догматическа постановка, че крайната цел на сътвореното е самият Бог, чрез една необосновано постулирана антропоцентрична хипотеза конституира като невъзможен опита за обосноваване на богословска апологетична рефлексия чрез *антропния принцип*. Ако самият език на научното познание и неговите резултати се извеждат от занимания с акциденталии на феномени/обекти, то е силно оспоримо и становището на о. Георги Драгас, че АП представлява цялостна философия. Споменатите особености на научния език ситуират разглеждания принцип по-скоро като светогледна визия, изградена върху неверифицируема хипотеза със спорна изведимост от език, конструиран за описание и боравене с реалии, несвързани със същностните качества на обектите/феномените, а както вече беше разяснено, с техните акциденталии. Една цялостна философия е невъзможна без аргументиране и извеждане на същностни следствия от език, занимаващ се с описание на същностни свойства и качества, какъвто езикът на науката не е. Самият АП няма откъде да обоснове своите собствени противоречиво изредени

---

<sup>32</sup> Вж. А. Стефанов, *цит. съч.*, 102.

пропозиции. Всички тези предпоставки не предполагат *антропният принцип* да е възможен и като теологичен аргумент.