

**ПРОЕКЦИИ НА ФИЛОСОФИЯТА В БЪЛГАРИЯ ОТ КРАЯ НА  
XIX ДО СРЕДАТА НА XX ВЕК**

**СОФИЯ 2002**

## СЪДЪРЖАНИЕ

Увод .....	3	
<b>ЧАСТ ПЪРВА</b>		
I. Философия и философска мисъл в България .....	7	
II. Националност и философия		
1. Върху възможността за една национална философия изобщо .....	22	
2. Национални фактори във философстването. Философска култура .....	30	
III. Философията в България .....	42	
<b>ЧАСТ ВТОРА</b>		
I. Философията в България в контекста на Възраждането .....	48	
II. Философията в България след Освобождението .....		73
1. Иван Георгов – Разказвачът на Историята за раждането и превъплъщенията на Философията .....		79
2. Иван Гюзелев – “човекът, който създаде първата завършена философска система на български език” .....		88
3. Димитър Благоев – идеологията като философия .....		95
4. Димитър Михалчев – в началото и края на една традиция .....		97
А. В търсене на философията сред “лудница” от мнения .....		97
Б. Основни моменти във философията на Михалчев .....		110
В. Създаденото от Михалчев в България .....		125
5. Спиридон Казанджиев – “изповядването на една философия е по-скоро решение на волята, отколкото дело на разсъдък” .....		143
Заклучение .....	157	
Цитирана литература .....	159	

*Да бъдеш привлечен от нещо, което се изплъзва, представлява основно движение на философския интерес. То поставя под въпрос самите понятия от гледна точка на които се пита.*

Ханс-Георг Гадамер

## УВОД

“Това, което най-много липсва в нашия политически и духовен живот, е *историческото мислене*” – така започва едно свое есе от 1933 г. Янко Янев. Независимо дали тази категорична констатация ще бъде приета или отхвърлена, не може да се отрече, че тя е твърде показателна. Показателна е и по отношение на философската традиция у нас. Едва ли има съвременен български философ, който да отрече факта, че историята на тази традиция е нещо почти непознато сред философската ни общност. Множеството “професионални” философи и преподаватели в България, за студентите в съответната специалност въобще не може да става и дума, не знаят почти нищо за историята на философията в собствената си страна и култура. От тук идва често срещаното *мнение*, което рядко почива на адекватно познание по въпроса, че всъщност философска традиция в България няма. Далеч съм от мисълта, че има една причина за това явление – съществува по-скоро комплекс от причини, чието изясняване съвсем не е лека задача. Като цяло обаче, това наистина широко разпространено мнение, не говори добре за философската общност, която го споделя. Освен това в основата си то е лишено от логика – ако не съществуваше такава философска традиция, как би било възможно българските философи да легитимират своето “особено” място в собствената си културата?

Една от основните причини, поради които се подценява важноста на традицията у нас, е липсата на достатъчно ясни определения, които да очертават предмета. Всъщност никога не е

било особено ясно онова нещо, което определя българската философска традиция, онова което ѝ придава конкретна форма. Многогодишните изследвания на философската книжнина, формулирани като проучвания върху “Българската *философска мисъл*”, съчетани с интелектуалния диктат на една идеологическа концепция, каквато е т.нар. “марксизъм-ленинизъм”, имат много повече отрицателен отколкото позитивен ефект. Пряко следствие и най-очевиден пример за този негативен резултат е създадената и все още битуваша нагласа, която се фокусира в споменатото мнение, че философия в България или изобщо няма, или че е толкова незначителна, че е безсмислено да се говори за нея. Подобно мнение разбира се, е защитимо ако последната се съизмерва с философията по принцип – такава, каквато се явява в културата на европейския Запад. Проблемът според мен се състои в това, че едва ли този е най-адекватният начин, по който може да се мисли за българската философска традиция.

Мисля, че в основата на голямата неяснота, или за да бъде съвсем пряк – неадекватност, при разглеждането на този въпрос, стои едно изначално неразбиране на предмета, което не позволява да се мисли за него в конкретни понятия. По този начин при евентуални рефлексии върху българската философска традиция, едни хора си представят нещо, което трябва да бъде наречено и определено като “българска философия”, други пък смятат, че това е “българска философска мисъл”, трети говорят за “българска философска култура”, четвърти - просто за “философията в България”. Всяка една от тези формулировки налага различни граници на предмета и от там различно понятие за него. **Като цяло обаче нито една от тях не прави критика на възможността да се мисли този предмет по един или друг начин.** Без такава критика, колкото и да нарастват изследванията според някоя от горните формули, едва ли ще има

промяна в общата негативна нагласа, за която стана дума. Без тази критика повечето изследователи на философията в България, ще продължават да имат проблем относно легитимността на своите занимания, която отново и отново ще попада под възражението, че е безсмислено да се изследва онова, което не съществува или е съвсем незначително – също толкова незначително, колкото и да си част от него. Адекватният въпрос към изследователите на традицията, както и към техните опоненти е: *“За какво става дума и изобщо би могло да става дума, когато се изследва българската **философска** традиция?”*

Причините за появата на тази работа са израз на една колкото теоретична, толкова и лична потребност да се отговори на този въпрос. Това е необходимостта от понятие за традицията, чийто продукт в известна степен се явявам както аз самият, така и всички онези, които се занимават с философия в България и на български език. Интересът ми към определенията на философията в България се зароди още от времето, когато бях студент, но въпреки усилията, които употребих за да постигна някаква яснота по въпроса, не можах да си изясня нищо съществено. Най-смущаващо беше това, че още тогава открих огромно затруднение да определя ясно, какво точно ме интересува – не бях в състояние да конкретизирам въпроса, а разнородните рефлексии върху сходни проблеми, като че ли правеха нещата още по-неясни. Сега осъзнавам, че това е било най-благоприятната ситуация, в която е могло да попадна, тъй като това беше и основната причина да реша, че трябва да откроя отговор на въпроса, който тогава си задавах; – *Каква е българската философия?* Малък напредък постигнах благодарение на заниманията си с Димитър Михалчев, но бях все още твърде далеч от конкретен поглед върху философията в България. Все още много ми се искаше да определя *българската философия*. С такова намерение започнах и

проучванията си за тази работа, като повече от две години прекарах в напразни опити да систематизирам всичко, което ми се беше изпречило пред погледа и което можеше да има отношение към въпроса. Тъй като резултатите от този труд продължаваха да бъдат за мен твърде неудовлетворителни, накрая ми стана ясно, че преди да се пристъпи към каквото и да било съдържателно разглеждане на предмета, който можеше да се нарече “българска философия” е необходима много стриктна проверка на това, как изобщо е възможно да се говори за нея. Поради това в основата на цялата работа стои именно посочената критика, докато съдържателната част е повече демонстрация на метода, утвърден вследствие на направената проверка.

## ЧАСТ I

### I. Философия и философска мисъл в България

В продължение на повече от половин век интересът към философията в България и нейното развитие се канализира в една любопитна формулировка: “История на българската **философска мисъл**”. Понятието за философска мисъл се намества удобно там, където би трябвало да става дума за философията в България, което като краен резултат води до това, че между двете се поставя знак за равенство. Една такава стратегия за анализ на развитието на философията в България има своите основания, но моята позиция е, че в определен момент тя се оказва несъстоятелна и скрива онова, което е призвана да открие и тълкува.

Първият значителен опит по този път е направен от Ангел Бънков в неговия “Принос към историята на българската философска мисъл” през 1943г. Като се изключат първите 24 страници заедно с краткия предговор, приносът се отнася изцяло до времето след Освобождението на България, т.е. за периода от края на 19 и началото на 20 век. Анализът обхваща, както авторът ги нарича в предговора, “четиримата философски писатели” – И. Гюзелев, д-р Н. Алексиев, д-р К. Кръстев и Ив. Георгов. От съчинението трудно се разбира, че става въпрос за история, а още по-малко е ясен и самият обект на тази история, т.е. какво би следвало да се разбира под термина “българска философска мисъл”. А. Бънков е бил наясно с ограничеността на подобно разглеждане, което ясно личи още в предговора, където особено се набляга на това, че “Предлаганият труд в точния смисъл на думата не би могъл да се нарече “история на българската философска мисъл”, а представлява само един обикновен принос към тая област.”<sup>1</sup> Тази забележка обаче не

---

<sup>1</sup> Бънков, А. *Принос към историята на българската философска мисъл*, С. 1943, с.IV

премахва неудовлетворението от пълната липса на яснота относно въведеното понятие или областта, за чието изследване трудът на А. Бънков допринася. Тази неяснота и неопределеност дава своите абсурдни резултати още на първите страници от съчинението, от които читателят разбира например, че “образованието и интересите” на цар Симеон по време на обучението му във Византия в края на 9 век, могат да бъдат причислени към “*първите значителни философски прояви у нас*”.<sup>2</sup> Безспорно Симеон е бил изключително образован; твърди се, че е познавал гръцките философи, а в един кратък период от около 6 години, след завръщането си в България и преди да заеме трона през 893г, той се е занимавал и с книжовна дейност, за която обаче точни свидетелства няма. От всичко това съвсем не е ясно за какви философски прояви говори А. Бънков.

През 1966г. А. Бънков разширява своя “Принос” и издава доста обемна “История на философската мисъл в България”, в която обаче посочените неясноти не са разрешени. Съчинението е със значително нараснал обем, но и със също така значително влошен стил. Разликата по отношение на първия опит освен в обема се състои и в идеологическата концепция на автора – през 1943г. той се определя като философ “ремкеанец”, докато през 1966 той вече е на “правилните” марксистко-ленински позиции. Това дава в определен смисъл и една относително по-голяма яснота по въпроса за целта на неговата работа: “Целият труд е да се проследи развитието на българската философска мисъл като закономерен процес на борба между материализма и идеализма, на създаване и развитие на научния миросглед”<sup>3</sup>. Независимо от това обаче, не се постига никаква конкретност по отношение на централното понятие за българска философска мисъл. Не може да не направи впечатление и промяната в стила на съчинението от 1966г. Идеологическите фрази

---

<sup>2</sup> Пак там, с. 1

<sup>3</sup> Бънков, А. *Развитие на философската мисъл в България*, С. 1966, с. 4



и клишета правят от тази богата на фактически материал книга един справочник, който от стилистична гледна точка е не особено приятен за четене.

Почти тридесет години по-късно от първата книга на А. Бънков в Института по Философия към БАН се подготвя многотомно издание – “История на българската философска мисъл”, чиято претенция е да бъде нещо много повече от принос.<sup>4</sup> Още от първото изречение в увода става ясно, че “История на философската мисъл в България е част от всеобщата история на философията”<sup>5</sup>, което по един неправомерен начин идентифицира термина “философска мисъл” с философия. След кратко изложение на идеологическият подход, който се прилага в работата следва и едно интересно определение на предмета на тази история: “поставяните, тълкуваните и решаваните проблеми в ученията и системите на мислителите и техните възгледи през историческото развитие на философията в България.” От тук става ясно, че в академичния труд се разглеждат множество проблеми и най-общо – философски мисли, измислени и тълкувани в течение на цялата българска история, та дори и предистория, но в същото време без да е зададен какъвто и да е принцип или критерий, според който тези мисли могат да имат някакво отношение към философията, чието забележително определение в изданието е: “Философията е форма на обществено съзнание, която в последна сметка отразява в специфични категории и понятия основни тенденции в развитието на обществото.”<sup>6</sup>

На фона на тази липса на ясни дефиниции, очертаващи една рамка, в която изследването да се разгърне и в същото време да остане в границите на определен предмет, се откроява един

---

4 Междуременно излизат и някои други не особено интересни разработки върху историята на българската философска мисъл, осветляващи въпроса предимно от идеологически позиции, на които работи не смятам за необходимо да се обръща особено внимание.

5 *История на философската мисъл в България*, т.1, С.1970, с.7

6 Пак там, с.7

позитивен момент. Той се състои в разграничаването на два възможни подхода при разглеждането на философската мисъл в България, какъвто и смисъл да се влага в последното. Единият вариант е анализът да е затворен в рамките на националната ни култура, а другият – да се търси значението на българската философска мисъл по отношение на “световната история на философията, на ролята ѝ в прогреса на познанието на човечеството”<sup>7</sup>. В предговора към том 1 се подчертава, че авторите, се спират на първия вариант. Любопитно би било да се помисли какво щеше е съдържанието дори на един единствен том от тази история, ако беше избрана другата възможност. Най-вероятно нямаше да има нищо, което да бъде разглеждано, а това означава, че последната от изброените възможности е съвсем хипотетична и отнесена към настоящия случай, тя на практика не може да бъде никаква възможност.

Излагам на кратко всичко това за да покажа хоризонта, в който интересът към развитието на философията в България попада в един доста голям период от време. Ясно се вижда, че питането за философията в България навлиза под определенията на понятието “философска мисъл”, като по този начин то вече се превръща в питане за нещо друго. Благодарение на това се достига до открояването на “странни” факти от философското ни минало - например че Търновският надпис е сентенция, в която “се съдържа цялото *философско кредо* на хан Омуртаг, което е теоретичен израз на една прогресивна идеология.”<sup>8</sup>

Питането за философията в България е израз на една необходимост от определения и понятие. В същото време трансформацията, при която то става питане за философската мисъл, го лишава от възможността да достигне до нещо определено. Ако се

---

<sup>7</sup> Пак там, с.9

<sup>8</sup> Пак там, с.28

съди единствено от заглавието би могло да се приеме, че понятието “философска мисъл” е просто синоним на “философия”, но още от първите страници се вижда огромната разлика между тяхното съдържание и обем. И наистина според целта на изследователя, като и при подходяща интерпретация от негова страна, дори и епитафиите върху надгробните камъни подлежат на анализ в качеството си на философски мисли. Следва ли тогава да се говори за история на философските мисли вместо за философията в България?

През 1943г. А. Бънков не може да употреби словосъчетанието “българска философия” тъй като това би означавало да разглежда някаква оригинална система от философски идеи, специфична за българската култура и произлязла от нея. Очевидно е, че подобно нещо, колкото и желано, е толкова и несъществуващо. Той не се е спрял и на варианта “философията в България”, като причината за това по всяка вероятност се крие в трудността от изработването на предварително понятие за философия, което да е достатъчно конкретно и да може да позволи анализ в рамките на българската култура. По подобен начин стоят нещата и в изданието на БАН. При използването на понятията философска мисъл и философски идеи се постига една почти неограничена свобода при подбирането на материал за изследване, като не е необходимо да се търси отговор на въпроса, какво обединява разглеждането на Григорий Цамблак, Софроний Врачански, Ботев, Г. Кирков и Михалчев заедно в едно обширно издание. То се оказва изградено въз основа на взети ключови фигури от културната история на България, чиито творби и обществена дейност се анализират за да се открие “философското” в тях. По такъв начин Ботев може никога да не е написал и ред върху проблемите на онтологията или теория на познанието, но въз основа на един вещ анализ на основните му работи, в това число и на неговата поезия, се стига до заключения, че той се осланя на

принципа на детерминизма, че е материалист, че “засяга въпросите за целите и задачите на научния анализ”<sup>9</sup>, че се придържа към “сравнително-историческия метод на познание”. Изградена на този принцип една работа върху историята на българската философска мисъл може да бъде безкрайна и неограничена от нищо, тъй като под определенията на едно такова понятие на практика може да бъде подведена почти всяка една мисъл. Всичко е в ръцете на интерпретатора.

От друга страна обаче не трябва да се обръща гръб пред въпроса относно причините за избирането на тази стратегия. Дали през 1943г., а и 30 години по-късно е имало достатъчно материал и условия за да се говори за философия и философи в България? А. Бънков говори само за четири автора от Следосвобожденска България, при това употребява за тях плахото “философски писатели”, наместо философи. Ако под философи се разбират такива мислители, които съзнателно определят своите теоретични изяви като философстване и имат ясното и предварително съзнание, че се занимават с философия, а не с нещо друго, то тогава за философия в България може да се говори едва от края на 19 век. Колкото да е формален и неточен подобен критерии, той поне подсказва някакви граници. Следователно ако **предварителната цел** на един анализ на философията в България е да се обхване период от време с начало създаването на българската държава през 7 век, тогава подмяната с понятието “философска мисъл” е просто задължителна поради реалната липса на нещо, което би могло да бъде наречено философия по онова време у нас: “Историята на философската мисъл в България се характеризира още и с това, че нейни носители и пропагандатори са били не само и не толкова професионалисти философи, а

---

9 Пак там, с.424

обществени дейци, публицисти, писатели и учени.”<sup>10</sup> Разбира се подобен подход дава основание да се търси философска мисъл още от възникването на писмена култура у един народ, но същевременно предполага и един проблем, за който става дума – почти всеки, който някога е написал нещо смислено може да попадне в полето на анализа.

Грешка би било подценяването на многотомния труд на БАН. Вижда се, че подходът използван в него и който аз смятам за не особено удачен се е налагал предвид определени обстоятелства и условия. Сляпото отричане на тази стратегия би било сигурен знак за липса на адекватно историческо мислене. Освен това в проучването е събран забележителен по своето количество фактически материал. Не трябва да се забравя и това, че по време на създаването му, е съществувала строга идеологическа рамка, която е диктувала методите на изследването, посоката за интерпретация и в най-общ смисъл е поставяла чужди за философията идеологически бариери, отвъд които изследването не е могло да премине. Поради това една оценка от позициите на необремененото с подобни бариери настояще би трябвало да е внимателно преценена и да отчита посочените фактори. Още повече, че издаването на този труд се предхожда от предварителни дискусии и търсения. Едно изцяло негативно отношение в случая би било повърхностно ако се осланя единствено на погледа върху идеологически повлияните анализи в изследването. По-внимателното вглеждане показва, че в началото на 60-те години на страниците на списание “Философска мисъл” започва дискусия, която се явява и знак, и подготовка за началото на обща работа върху написването на история на българската философска мисъл. При това вглеждане в детайла се вижда, че бъдещите автори съвсем не са били слепи за голяма част от проблемите, които бяха засегнати до сега.

---

<sup>10</sup> Пак там, с.9

През 1962г. Р. Караколов и М. Бъчваров излизат със статия “Към въпроса за периодизацията на българската философска мисъл”, където може да се открие един изненадващ въпрос, последван от доста неудовлетворителен отговор: “Но възниква въпросът: ако даден деец (подчертаването мое – Я.З.) няма обособени онтологически и гносеологически схващания в необходимата степен и мяра, то може ли той да бъде обект на изследване в една история на философията? Въпросът е сложен и не може да му се даде еднозначен отрицателен или положителен отговор.”<sup>11</sup> Въпросът е изключително важен и въпреки, че наистина липсва ясен отговор, той недвусмислено подсказва, че проблемът не е останал незабелязан. Според мен отговорът не е толкова труден и той е по-скоро “не”, но при подобно решение просто не би могло да се стигне до написването на **многогомна** история, което е било и целта на предприятието. Мисля, че този детайл разкрива ясно и една от главните причини изследването да намери във “философска мисъл” много удобна форма, в която да се развие, без да изпитва голямо неудобство от въпроси, подобни на цитирания по-горе. Освен това още от тук се вижда ясно, че един път (в заглавието, а и на други места в статията) се говори за философска мисъл, а след това за философия по начин, който не предполага между тях да се прави изобщо някаква разлика. Като цяло обаче остава едно не съвсем добре завоалирано неудовлетворение пред относителността, в която изследователя трябва да се потопи в желанието си да направи анализ на философските мисли на един или друг “деец”.

В статията има още нещо твърде интересно, което се отнася към периодизацията, но е показател и за първоначалните интуиции на авторите. Макар и да говорят за първи период в развитието на българската философска мисъл в “епохата на феодализма от 9 до 18

---

<sup>11</sup> Караколов, Р., Бъчваров, М., *Към въпроса за периодизацията на българската философска мисъл*, *Философска мисъл*, 1962г., кн.2, с.96

век” те изрично подчертават, че “в указаната епоха отсъства обособено философско мислене. Налице е богословието, преплетено с философска проблематика.”<sup>12</sup> Ако към това прибавим и мнението на авторите, че философската традиция в българската култура в собствения смисъл на думата се създава през 40-те и 50-те години на 19 век от д-р П. Берон и д-р Иван Селимински (нещо с което, както ще се види по-късно, аз не мога да се съглася), тогава ще е лесно да се стигне до извода, че поставянето на този първи период в схемата е до голяма степен формален. Това не е лишено от основания, доколкото наистина между нашата културна действителност от преди покоряването на България през 14 век и тази на Възраждането липсва приемственост. В този смисъл е трудно да се говори за традиция, чието начало се намира някъде в Средновековието. Когато казвам, че формализацията на първия период в случая е в някакъв смисъл основателна, имам предвид единствено, че това е така само ако се търси съществуването на традиция в нейната непрекъснатост. Да се отхвърля богословската теория на основание, че по принцип в нея липсва “философско мислене” е меко казано недомислие. По-прецизно би било да се говори за две различни традиции в различно време на едно и също място. От друга страна обаче е разбираемо, че през 60-те и 70-те години на 20 век не би могло да има особено различно отношение от това, което авторите демонстрират към средновековната теоретичната мисъл. Разнищването на богословската проблематика меко казано не е било слабост на теоретиците диалектически материалисти.

Срещу подценяването на този първи период и изместването на вниманието основно към българското Възраждане излиза Лука Вайсилов през 1963 г. в статията “Някои предварителни бележки към

---

12 Караколов, Р., Бъчваров, М., *Към въпроса за периодизацията на българската философска мисъл*, *Философска мисъл*, 1962г., кн.2, с.101

бъдещия труд по история на философската мисъл в България”.<sup>13</sup> За авторът сериозен проблем е откриването началото на историята на българската философска мисъл. Именно тук при търсенето на отговори проличава изключително ясно до какви абсурди може да доведе неясната постановка относно предмета на изследване. Л. Вайсилов смята, че нейното начало не само не съвпада с основаването на българската държава през 9 век, но трябва да се търси в една своеобразна предистория в митологичните вярвания на траки, прабългари и славяни: “Вярно е, че траките нямат Аристотел, но в сведенията и преданията за тях се говори за певеца и *философа* Орфей, за законодателя Залмокс (считан и за бог), за особените духовни интереси на пламенния готски вожд от средата на 1 в.пр.н.е. Бурбиста и др.”<sup>14</sup> Посоченият цитат е повече от показателен за крайностите, до които може да доведе едно търсене на общо определен предмет като “философска мисъл”, дори когато това търсене е ориентирано към неговата предистория. Своеобразен резултат от тази неопределеност на предмета са и подновяващите се питання на авторите в статиите относно съдържанието на историята – въпроси, които остават открити. Като обща тенденция се забелязва голямото желание на авторите да дадат една цялостна картина на развитието на българската философска мисъл без да са изследвали възможността за нея. Забележката на М. Бъчваров и Р. Караколов относно липсата на приемственост, която беше разгледана, донякъде нарушава целостта на тази картина, нещо с което Л. Вайсилов не е съгласен напълно. Няма да се спирам на схемата за история, която той предлага, макар и в нея да има интересни моменти. Ще подчертая само, че в последствие окончателната схема на Историята,

---

<sup>13</sup> *Философска мисъл*, 1963г., кн.1, с.103

<sup>14</sup> Пак там, с.106. Дори един бегъл опит да си представя, какви биха могли да бъдат “особените” духовни интереси на един пламенен готски вожд, развихря моето въображение в посоки, които са доста далеч от философията.



която е одобрена от ИФ на БАН е най-близо до тази, предложена от М. Бъчваров и Р. Караколов.

Логично изглежда тази неяснота около предмета да бъде забелязана още тогава и да се потърсят някакви решения, които поне отчасти да смекчат нуждата от определение на “българската философска мисъл” като понятие. Дискусията продължава Стою Стоев през 1963г. Той точно отбелязва: “Разграничаването на понятията “българска философия” от “българска философска мисъл” е от голямо значение. Защото една история на българската философия действително предполага проследяването и разглеждането на оформени вече философски системи, на автори с очертани философски възгледи или най-малкото със специални философски произведения. Такава история не би имала началото си по-далеч от нашето Възраждане и би обхванала един твърде кратък период.”<sup>15</sup> Според мен цитираното становище е много точно, защото улавя онази свобода на интерпретацията, която се предполага с понятието за философска мисъл. Но дали заедно с това се осъзнава и негативния ефект от неопределеността? Като разглежда отбелязаните и тук две статии, С. Стоев прави още едно точно наблюдение, че колебанието в тях се дължи на “недостатъчното уточняване на предмета и съдържанието на самата история”. С това обаче позитивните според мен моменти в статията се изчерпват, тъй като авторът допуска, по един удивителен и необясним за мен начин, същата грешка, която се забелязва и в предишните текстове – той поставя знак за равенство между понятията философия и философска мисъл само една страница след като е отбелязал важността от тяхното разграничение: “Предметът на историята на философската мисъл у нас в основни линии не се различава от предмета на общата

---

15 Стоев, Г. Стоев, *По някои методологически въпроси на историята на философската мисъл в България, Философска мисъл*, 1963г., кн.5, с.72

история на философията.”<sup>16</sup> Подобна противоречивост е почти невъзможна за смислен коментар, ако към нея прибавим и дефиниции от рода на тази, че “историята на българската философска мисъл има за предмет развитието на философската мисъл на нашия народ от нейното възникване до наши дни.”!

Исклучително трудно е да се направи една обща оценка на тази статия, доколкото в нея изключително точните наблюдения върху проблемите се съчетават с поразителна липса на опити те да бъдат действително преодоляни. В този смисъл смятам, че тя се явява особено обобщение на цялата дискусия по написването на Историята. Периодизацията, която се обсъжда в нея е на практика най-малкия проблем. За мен е показателно, че още тогава са били ясни следните проблеми:

1. За философия в България преди Възраждането може да се говори само с много уговорки<sup>17</sup>. С въвеждането на “философска мисъл” се легитимира анализа в по-широки времеви граници и същевременно отпада необходимостта от множеството уговорки;
2. Не е възможно да се определи съдържанието, както и обема на понятието “философска мисъл”;
3. От тук следва и невъзможността да се определи началото на нейната история.

Като цяло при всички автори се забелязва една претенция за древност, а от там и за една своеобразна ценност на “българската философска мисъл”. Претенция която при определени методически

---

<sup>16</sup> Пак там, с.73. (Подчертаването е мое – Я.З)

<sup>17</sup> Една уговорка - вече беше уточнено, че по онова време един задълбочен философски анализ на българските богословски съчинения до 14 в. не е бил особено актуален. Но дори такъв да е бил направен, изследователите са щели да се изправят пред следния проблем: При условие, че в текстовете бъдат открити ценни философски идеи, което е почти сигурно, то на свой ред не трябва да се забравя, че българското богословие се явява трудно отделима част от много по-старата и богата византийска традиция. По такъв начин ще са необходими допълнителни уточнения за тяхното разграничаване, което според мен би било доста трудна задача.

стъпки би могла теоретически да бъде издигната и отстоявана. Първият проблем, който беше посочен малко по-горе е видим от всички, но никой от авторите не се спира на варианта да приеме възможността историята да започне от Възраждането, тъй като тогава въпросното желание и претенция за давност биха се оказали несъстоятелни. Та нали: “историята на нашия народ е много подълга. И ако в неговото по-далечно минало е по-трудно да се намерят оформени философски системи, то никой не ще твърди, че нашия народ е бил без философска мисъл.”<sup>18</sup> Като че ли всички тогава предварително и напълно безкритично са приели една предпоставка, която никъде не би могла да бъде открита като изказване в статиите, но се усеща във всяка една от тях – дългата история на българския народ предполага и също толкова дълга “*философска...*”; и тук в края се появява проблем. Думата “*философия*” е явно неуместна и трябва да се замени с а) “*философска традиция*”, което е много спорно и като че ли се отстоява най-вече от Л. Вайсилов, или б) “*философска мисъл*”, което поради крайната си обобщеност върши работа на всички. Подобно методическо решение заслужава овации от гледна точка на проявения патриотизъм, но той не може да оправдае допуснатата несъстоятелност, липсата на конкретизация относно предмета, както и множеството компромиси, направени с цел да се разшири обема на историята. Каква полза тогава от забележки като: “Работата с този разнообразен исторически и културен материал предявява към историка на българската философска мисъл изискването да не допусне разширяване на историята на философската мисъл и превръщането ѝ в история на българската култура.”<sup>19</sup> Още едно точно наблюдение, което обаче не води до

---

18 Стоев, Г. Стоев, *По някои методологически въпроси на историята на философската мисъл в България*, *Философска мисъл*, 1963г., кн.5, с.72

19 Пак там, с.72

нищо, защото никъде в последствие не се казва как е възможно да се изпълни това изискване.

По отношение на втория проблем за неопределеността на предмета, авторите също са били на ясно, но като че ли за тях това е било по-скоро предимство, отколкото недостатък. Така и не се прави по-сериозен опит за конкретизация, нито по време на дискусиата – нито в самата история. От там и произвола при употребата на това понятие – при разглеждането на едни и същи автори и произведения веднъж се говори за философска мисъл, друг път за философия; понякога е много важно те да се разграничават, а друг път не чак толкова. Като цяло не може да не направи впечатление, че за философска мисъл се говори винаги там, където съществуват резерви относно адекватността на употребата на термина “философия”.

От всичко казано дотук могат да се направят няколко извода. Очевидно е, че утвърждаването на понятието “българска философска мисъл” не става случайно, нито е следствие на некомпетентност. То се налага с оглед на целите, които са стояли тогава пред авторите на историята, както и с оглед на една политико-идеологическа ситуация, оказвала огромно влияние върху методологията на всяко едно изследване, претендиращо да бъде философско. Мисля, че в конкретната ситуация през 60-те години на миналия век това понятие е било единствено удачното, тъй като е позволило да се извърши огромна работа по събирането на материал от българската философска книжнина, както и да се откриват връзки между всички тези текстове в търсенето на една приемственост и традиция. Разбира се много от тези материали са били не на място; други целенасочено са били подминати, омаловажени, дори хулени; някои от правените “закономерни” изводи, базирани на тях, са били пресилени или не чак толкова закономерни; намираната приемственост не винаги е била реална. Всичко това има своето негативно значение, но от друга

страна то не може да отрече голяма стойност на направения труд. Ако марксистката идеология от една страна е налагала ясни, почти неизбежни методологически рамки на изследването и на голяма част от оценките и изводите, то неопределеността на предмета “философска мисъл” от друга е отваряла широко врати пред изследователите, които са имали почти неограничена свобода по отношение на съдържанието на този предмет. Но вече беше отбелязано, че възниква сериозен проблем вследствие на същата тази неограничена свобода и неопределеност. На този етап “философска мисъл” като понятие изиграва значителна роля, защото неговото изследване в исторически план прави възможно натрупването на голям емпиричен материал и така дава база за разгръщането на едно питане за **философията** в България – питане, което изисква много по-ясни отговори за един много по-конкретен предмет. Това налага изоставянето на “българската философска мисъл” в търсенето на специфично понятие, което да определя границите на този предмет.

## II. Националност и философия

### 1. Върху възможността за една национална философия изобщо

Очевидно е, че когато се говори за философията в България би трябвало да се открият такива характерни национални определения, с чиято помощ може да се образува едно ново понятие. Възможно ли е с употребата на термина **“българска философия”** да се очертае предмета, за който понятието **“философска мисъл”** се оказва неподходящо? В случая акцентите падат върху специфичните особености, които една отделна култура, в случая българската, придава на философските занимания. Този подход обаче остава твърде съмнителен поради неяснотата на самото отношение **“националност-философия”**. Следователно на преден план излиза въпросът за възможността на една национална философия изобщо, т.е. до каква степен и в какви граници двата термина **“националност”** и **“философия”** могат адекватно да бъдат съотнесени, по какъв начин се определят те взаимно. Мисля, че този въпрос е доста сериозен и се нуждае от допълнително разглеждане. В противен случай съществува голям риск да бъде въведено понятието **“българска философия”** отново без ясна представа за какво става въпрос, като в последствие то също би могло да се окаже несъстоятелно.

Относно адекватността на термина **“нация”** и **“национален”**, който се използва в случая, ще стане дума малко по-късно. За сега би било уместно да се каже, че неговото уточняване тук би трябвало да се извърши в рамките на конкретната употреба, когато става дума за **“национална философия”**. В противен случай анализът ще навлезе излишно в една чисто историко-политическа теоретизация в преследване на терминологична прецизност, която тук не е от решаващо значение.

Едно първоначално разбиране за термина “национална философия” се състои в това, че последния обозначава философските “достигания” в рамките на една нация или етнос. Това като че ли е очевидно, но при по-внимателно вглеждане се вижда, че в същността си подобно разбиране е от географски характер. Освен това не е никак ясно, как се очертават границите на определен етнос във философията или обратно - специфичната философия, присъща за един народ. Например ако Кант е типичен пример за “немска” философия, то как трябва да се разбира същата, след като е възприета и разпространявана извън Германия и на други езици. Ако се определя според националността, философията на Ницше също е немска, но тя има много малко общо с тази на Кант – следователно в “национална философия” или в случая в “немска” не може да се припознае формален белег, който да поставя под общ знаменател различни философии като тези на Кант и Ницше. Общ знаменател има, но той не се отнася по същество към философията, а най-общо към културата, където се е появило едно или друго философско учение. По такъв начин “национална философия” функционира като събирателно понятие, което не дава общо разбиране за **философията** на дадена нация, а е **сбор от представите за философиите**, формирани в културата на тази нация. Изобщо изискването да си представя като цяло **философията** на един народ вече звучи достатъчно абсурдно. Проблемът става още по-интересен, когато дори като събирателно понятие “национална философия” не може да се приложи в определени случаи, защото при някои национални култури не могат да се открият оригинални философски учения. Тогава ако се остане на нивото на първоначалното разбиране на термина, не би имало смисъл да се говори за национална философия в случая с българската култура например. Ето защо едно по-сериозно

вглеждане в смисъла на посочения термин е много необходимо за да бъдат ясни възможността и границите на неговата употреба.

Концепцията за национални философии е особено привлекателна, когато цел на изследванията е откриването на специфични определения на философията в рамките на една култура, каквато е българската например. Основна интуиция в това търсене е, че понятие като “българска философия” не е просто географска емблема или етикет, който следва единствено да означава философията в определен регион. В основата на разглеждания подход стои една претенция за уникалност от страна на философски мислещи хора, които принадлежат предимно към по-бедни откъм философско наследство традиции. Като правило те се занимават с философия, която обаче не е продукт на собствената им култура, а е своеобразен интелектуален “внос”. Но тъй като това не е предмет или стока, а по-скоро начин на мислене, свързан с определен понятиен апарат и специфични теми, то философията с внасянето си или с “превода” си в тези култури съответно претърпява някакво изменение. От тук може да се каже, че пред тези философи стоят два варианта за отстояване на уникалност или самобитност: 1. Да докажат оригинална философска концепция като продукт на собствената им култура, или - 2. Да легитимират уникално отношение или подход към философията, с която те се занимават, но в качеството ѝ на чужд културен феномен. Първият вариант е невъзможен, тъй като ако оригинална философия беше налице, тогава не би стояла необходимостта от доказване на уникалност – тя би била нещо дадено. Съществува вероятността за търсене на подобно нещо в исторически план, но и тя е твърде малка, доколкото философията сама по себе си, както вече беше споменато, е нещо привнесено от друго място. **Следователно остава възможен втория вариант, при който стратегията е да се открият онези**



**специфични фактори, благодарение на които един народ или нация се занимават с философия по различен начин от другите народи.** Тази посока показва някаква надежда в търсенето и не води до противоречия, но за съжаление съвсем не е достатъчна за да легитимира понятието за национална философия, доколкото *последното предполага уникалност на самата философия, а не на нейното усвояване, превод и интерпретация в термините на специфичната култура и език.* Чрез обосноваването на тази “национална” стратегия се прави опит да се легитимира уникалността на всяка философия в рамките на определена национална култура. От тук би следвало обаче лесно да се направи извода, че колкото нации със свои собствени език, писменост и културно наследство съществуват, толкова и различни философии ще има, което следствие сериозно разклаща реалистичността на концепцията.

Опитът да се легитимира последователно понятието “национална философия” води до редица неясноти, които ако бъдат проследени, налагат един доста интересен извод – колкото повече акцентът на изследванията пада върху специфичните белези, които националната специфика налага, толкова повече се размива самото понятие за философия. Така вместо да се продуцират конкретни определения, които да очертаят някаква национална философия, се стига до размиване на понятието в една неопределеност, която по същество е идентична с разгледаната вече при термина “философска мисъл”. За да не останат всички тези твърдения, лишени от конкретно съдържание, ще разгледам един изключително показателен в това отношение случай. А понеже въпроса е относно възможността за национална философия изобщо, то ще си позволя той да е извън рамките на анализа на проблема в българската

култура. Става въпрос за случая с латиноамериканската философия, който по същество е твърде близък с нашия.

В статията си “Ethnic labels and philosophy. The case of Latin-American philosophy”<sup>20</sup> J. Gracia засяга почти всички от разгледаните до сега принципни моменти. Целта на статията е да изясни понятието “латиноамериканска философия”, нещо което по същество е почти еднакво с усилието да се легитимира “българска философия”. И в двата случая това е проблем, който касае възможността от национална философия. Грасия уточнява, че би могло да се говори както за национална, така и за етническа философия, като това се дължи на различното ударение, което би могло да се постави на термините “национален” и “нация”. В единия от случаите нации са “както най-общо те се разбират днес, а именно като група от хора, организирани политически в отделна територия.”<sup>21</sup> В друго отношение обаче това определение не е никак точно и това е забелязано: “Не всеки разбира нациите по този начин, например нацията често се разбира като етнос. По такъв начин някои говорят за славянска или немска нация без значение от политическите граници.”<sup>22</sup> Ясно е, че авторът също не се впуска в излишни терминологични уточнения, доколкото смисълът е ясен, независимо кой от двата термина се употребява. Доколкото обаче в българския език “етнос” е по-непривично, смятам че “национален” е по-удачния термин. Изборът ми в случая се основава единствено на по честата употреба на последното в езика ни, а не на предпочитания от съдържателен характер. Това, което основно влияе на отказа от терминологична прецизност в случая е, че двата термина тук не се употребяват в по-конкретен исторически или политически план, а като своеобразни индикатори на няколко фактора. Това са,

---

20 Jorge, J.E. Gracia, *Ethnic labels and philosophy. The case of Latin-American philosophy*, *Philosophy Today*, vol.43, Supplement 1999.

21 Пак там, с.42

22 Пак там, с.49

определени като общи, национален език и културна история, които получават своеобразен фокус в понятието за етнос или нация. Толкова по отношение на терминологията.

Грасия прави кратък преглед на възможностите, при които би могло до се говори за латиноамериканска философия или по-общо - за национална такава. При първата възможност една такава философия би трябвало да се състои от идеи, които са създадени единствено на територията на определена нация или етнос. Стриктното спазване на този критерий обаче би ни оставил с празни ръце, защото в случая с Латинска Америка, а и с България такива е трудно да бъдат открити. Изобщо прилагането на такъв териториален подход към идеите е доста съмнителен. Подобен проблем възниква ако за критерий бъде избрана оригиналността на идеите в латиноамериканската или българската философия – за него вече беше споменато – такава или просто липсва, или е необходимо голямо въображение за да бъде открита. Ако критерият бъде разширен до максимум, т.е. да се изисква въпросните идеи да се явяват в завършеността си продукт на съответната национална култура, то нещата отново не стават по-обнадеждаващи. Изводът на Грасия е, че по принцип е невъзможно полагането на единен критерий, който да е приложим към националната латиноамериканската философия, но от това не следва че тя не съществува: “Тези и други случаи, които биха могли да се изтъкнат, показват че не е възможно установяването на определен брой от необходими или достатъчни условия за онова, което би могло да се нарече латиноамериканска философия.”<sup>23</sup>

Какво предлага тогава Грасия след като се отказва от географския произход, дори от открояването на специфични теми, които да очертават границите на понятието “национална

---

23 Пак там, с.46

философия”? Той смята, че единственият фактор, който би позволил употребата на понятието е подходящ **контекст**, с помощта на който изследователя да реши дали да причисли един случай към въпросното понятие или не. Следователно при анализ на определени текстове от даден автор трябва едновременно да се вземе предвид неговия произход, езика на който пише, идеите които излага, ситуацията в която това става и пр. Според автора е безпредметно да се търсят “точни, необходими и достатъчни условия” за онова, което може да бъде наречено специфична национална философия, като при анализите на една такава основно качество би трябвало да е “гъвкавостта” при интерпретацията. В този дух е и неговото заключение: “Етническите философии, разбирани като минали идеи, изразени в текстове, са исторически единици, преплетени в разнообразни отношения, което прави възможно тяхната класификация да се извършва по различни начини.”<sup>24</sup>

Направеното от Грасия изложение, със съответните изводи, е изключително показателно, защото ясно очертава невъзможността от точно понятие за национална философия. Въпросът който остава е, дали алтернативата, предлагана от него, е приемлива. За да се запази понятието “национална философия”, то трябва да се лиши от определеност, при което рамките на предмета вече ще се задават от някакъв контекст. Възможността за произвол при така начертаната ситуация става твърде голяма и по същество много прилича на разгледаната вече при употребата на “философска мисъл”. Следователно изборът на “българска философия” пред “философска мисъл в България” се очертава като не особено добър вариант поради: 1. интуитивната нагласа, че става въпрос за оригинална философска концепция или система от идеи, каквито на практика няма; и - 2. невъзможността да се говори за една национална

---

24 Пак там, с.49

философия изобщо в конкретни термини и дефиниции, съобразно ясно определени критерии. Ето защо ако е необходимо да се даде ясен и еднозначен отговор на питането уместно ли е въвеждането на понятие за национална философия или такава, чиито определения се задават основно от националния им характер, то отговорът би трябвало да бъде по-скоро “не”.

С това заключение се повдига един следващ въпрос относно влиянието на национални фактори върху философията. Беше отбелязано, че за сега остава една стратегическа възможност, която е непротиворечива и би могла да очертае приемлива посока в търсенето на конкретни определения - **да се открият онези специфични фактори, благодарение на които един народ или нация се занимават с философия по различен начин от другите народи.** Това изисква отговор на два проблема – по какъв начин националността или определени национални фактори влияят на философията и философстването; и какво трябва да се разбира в случая под философия. Избрах да се занимавам с последния въпрос най-накрая с оглед на неговата сложност, както и на първостепенната му важност. Въпреки, че нито една от разгледаните до сега точки не би могла да бъде пълна без неговия анализ, аз го поставям накрая, защото повече от всичко друго, поради своята многозначност, той се нуждае от предварително очертаване на проблема, в чиито рамки ще се търси определение на това, що е философия.

## 2. Национални фактори във философстването.

### Философска култура

Основната интуиция при поставения проблем е, че между националните определения на един философ, които не са определения по избор, а “по съдба”<sup>25</sup>, **от една страна и философстването като негова дейност от друга, съществува зависимост.** Още в самото начало на това питане относно връзката между националност и философия, на преден план излиза едно несъответствие. Не е необходимо да се изхожда от ясна дефиниция (ако такава изобщо е възможна) на философията за да се види, че тя се занимава с предмети, теми, проблеми, изобщо неща, които са с много по-висока степен на общност от определенията, над които понятието “националност” се простира. И наистина от тази гледна точка търсенето на подобна връзка е лишено от всякакъв смисъл. Не мога да говоря за **философска антропология** на англичаните отделно от тази на китайците или ескимосите например. Ясно е, че предмет тук е човешкото изобщо и това е, което прави тази антропология философска. По същия начин не мога да мисля по отделно за английска, българска или арменска логика. По този начин една такава съпоставка между философията и националността, не показва никаква връзка. Следователно, ако изобщо има такава, тя трябва да се търси другаде.

Ако се тръгне от един предразсъдък, според който философията е питане за определени неща и нейната цел е познанието за същите, които по своите определения са далеч над-национални, тогава ще има смисъл следващият въпрос, с оглед на поставения проблем – **възможно ли е националността на един**

---

25 Янев, Я. *Философия на родината*. В: *Защо сме такива - В търсене на българската културна идентичност*, С.1995, с.345

**философ да оказва влияние върху самото питане за философските неща?** И не само това, но и тъй като питането само по себе си предпоставя възможността за отговора, би трябвало ако националността оказва влияние на едното, с необходимост да въздейства и върху другото. Пътят, по който ме води, така поставения въпрос, ме задължава да помисля относно това: Какво трябва да има философстващият за да заяви едно питане?

Първото нещо, което се налага със силата на очевидност е езикът. Следователно, за да попитам каквото и да е, за каквото и да е, аз трябва да имам език и това е първото нещо, за което съм затруднен да мисля над-национално, дори само поради факта, че мисля на български. Разбира се, мога да говоря за езика по принцип, за “мъртви” езици, за “изкуствени” езици, за “езика” на математиката, които сякаш не са обвързани национално, но във всички тези случаи, с изключение може би на последния, аз не мога да изляза извън пространството на собствения си език. По отношение на философията не мога да си мисля един философски език извън метафоричната употреба на словосъчетанието – мога да мисля само национални езици, на/в които се поставят философски питання. Така “наместен” въпросът се озовава в една като че ли позната плоскост. Още Хумболт говори за отделните езици като за отделни възгледи за света, а интересна интерпретация на това схващане, с оглед на собствената си позиция прави Х. Г. Гадамер в “Истина и Метод”. Тук няма да се прави разглеждане на взаимозависимостта между език и свят, доколкото последното не е цел на анализа в момента. Ще спомена само две “противни”, в смисъл на противоположни посоки, в които е възможно питането да бъде отнесено.

Едната е, ако се приеме, че възгледът за света, или още по-радикално – самият свят, е изцяло зависим от езика и по силата на

това приемане да следва, че световите, които се конструират в различните национални езици са съответно също различни и трудно съвместими. Посока, чийто абсурд се вижда още в нейното началото. При втората възможност дори да не се отрича изцяло влиянието на националния език върху света, който се конструира чрез и от него, то най-малкото се отхвърля определящата му роля. В подкрепа на една такава позиция могат да се приведат множество доказателства и с това тя изглежда доста по-надеждна от първата. Всеки пример за международно разпространение на определени идеи може да бъде доказателство в тази посока. Следователно отделните езици се отнасят еднакво към един общ свят, в който тяхното различие може да се види само като незначителна подробност или пречка, лесно преодолима от съответен **превод**, подсигуряващ едно взаимно разбиране. Но все пак и тук, когато се говори за идеи в международен план, стоят въпроси относно адекватността на превода, който дава “**общото**”(?) им разбиране. Разбира се тази забележка също има своите условия, тъй като научните истини не изглежда да попадат в посочената зависимост от техния превод – теорията на Айнщайн е една и съща независимо от езика на който е изложена. От друга страна обаче философските и политическите идеи търпят промяна и като че ли придобиват нов, по-малко или повече различен облик когато се пренасят от едно “място” на друго.

Възможно е да се потърси и трети вариант, съчетаващ в известна степен някои страни от вече посочените два. Мисля, че такъв се дава на страниците на “Истина и метод” от Гадамер. Коментирайки твърдението на Хумболт, че езиците са възгледи за света той пише:

*“С това той иска да каже, че по отношение на всекиго, който принадлежи към една езикова общност, езикът*



*притежава* *своего* *рода* *самостоятелно* *съществуване* *и* *в* *качеството* *си* *на* *“роден”* *той* *въвежда* *говорещия* *го* *същевременно* *в* *определено* *отношение* *и* *поведение* *към* *света*. *Много* *по-важно* *е* *обаче* *лежащото* *в* *основата* *на* *това* *твърдение*: *от* *своя* *страна* *езикът* *не* *предполага* *самостоятелно* *съществуване* *по* *отношение* *на* *света*, *който* *проговаря* *в* *него*. *Светът* *не* *е* *само* *свят*, *доколкото* *проговаря* – *самият* *език* *има* *същинското* *си* *съществуване* *само* *в* *това*, *че* *в* *него* *се* *представя* *света*.<sup>26</sup> (подчертаването е мое – Я.З.)

В казаното до тук се намира едно потвърждение на първоначалната интуиция, че националността е фактор в процеса на философстване и на познание изобщо. Откри се и първото ниво, на което се проявява този фактор – националният език. Но не е ли езикът определител на всяко едно питане за света? Оказва се че той, в някакъв смисъл, определя дори самия свят – “Границите на моя език са границите на моя свят.”<sup>27</sup>. Не получавам ли тогава за своя скромнен въпрос твърде много и с това все още почти нищо? Нали въпросът ми беше не за света, макар и опосредстван езиково-национално, а за **националните особености във философстването**. Ето защо моето питане не може да спре при езика, а ще трябва да се ориентира към едно по-конкретно търсене. Ако спра до тук ще заприличам на човек, който в опита да утоли жаждата си, се е удавил. Изводът, който би могъл да се направи до сега е, че езикът може да се приеме за национален фактор във философстването, доколкото философската дейност е по същество езикова. От тук обаче не следва, че от определен национален език ще следва определена философия.

---

26 Гадамер, Ханс-Георг, *Истина и Метод*, Плевен, 1997, с.609

27 Витгенщайн, Л. *Избрани съчинения*, С.1988, с.106

Доколкото въпросът “Какво е нужно на философствания за да заяви едно питане?” първоначално се спря на езика, с това се откри зависимостта на всяко едно питане от последния. Сега е редно да се помисли за това, какво друго е необходимо не просто за “какво-да-е” питане, а за едно философско такова. Очевидно в началото дори не на самото питане, а на интереса или учудването, което го предполага, стои все пак някакво познание. Всеки въпрос, зададен според мярата на знанието и незнанието в неговото начало, вече предварително е показал посоките за своя отговор. В този смисъл още от Сократ знам, че да се открие въпросът е по-трудна задача от намирането на неговия отговор. Следователно и философският въпрос изисква едно такова предварително познание. На това място обаче възниква едно неудобство, което не може да се подмине (или поне не без някои уговорки). Не е съвсем ясно какво трябва да се разбира под философски въпрос и какво го отличава от не-философския. Детето, което никога не е чувало за философия пита например: “Кой съм аз?” или “Какво е свят?” – същите въпроси обаче си задава и философа. При това положение се оказва, че едни и същи въпроси питат на две нива. Това може да подсказва и принципа за откриване на възможен критерий относно онова, което прави един въпрос философски. Това е вече спомената мяра от знание и незнание, която го пред-полага. Тази мяра е различна, дори всъщност няма нищо общо при детето от една страна и при философа от друга, когато и двамата задават един и същи въпрос – “Какво е свят?” например. Тази мяра от своя страна предполага и различните посоки, в които се разгръща питането и съответно възможните отговори. Без да се задълбочавам повече по този въпрос, ще си позволя да обобщя за да мога да продължа по проблема, който тук ме вълнува За да има философско питане е

необходимо предварително знание по философия или терминът, който бих искал да използвам, е “философска култура”. И от тук - има ли връзка между националността и философската култура?

“Най-напред трябва да отбележим, че изобщо да се философства, е необходима известна степен в духовната култура на един народ.”<sup>28</sup> В предговора към своята “История на философията” Хегел поне на няколко места подчертава, че съществува връзка между философстването на един народ и неговата степен на развитие и образованост. Без да се изпада и тук в допълнителни уточнения относно адекватността на сливането на термините народ и нация, смятам че мога да приема философската култура за нещо, което в голяма степен, **но не изцяло**, е обвързано с национални определения. С термина “философска култура” ще се занимавам допълнително след малко, тъй като той представлява една алтернатива на разглежданите вече “философска мисъл” и “национална философия”.

Изграждането на философска култура у един народ неизбежно предполага установяването на определена традиция на философстване. Тя указва начина, по който се философства **там**. Така философът придобива своите философски познания, опит, благодарение на които пита все по-добре и в някакъв смисъл все по-“философски”, въз основа на една предварително изградена и независима от самия него традиция. Тази традиция му дава базата, от която той поставя своите философски питання и тя не може да стои независима от национални определения. Когато философи от определена традиция обръщат поглед към други такива, било защото те са по-обхватни, по-богати откъм идеи и инструментариум, или просто по-интересни, то те не излизат от своята собствена, а я обогатяват с опита на другите. За

---

28 Хегел, Г.В. *История на философията*. Т.1, С.,1982, с.159

националния характер на традицията изиграват роля и институции като училищата, университетите и научните институти, които изграждат една национална система за нейното разпространение и развитие. Всичко това насочва към специфичните определения на философската култура в една страна, които не могат да бъдат изцяло идентични с тези в друга. Хубав пример за това може да се намери при сравнението на английската и немската традиция отново в увода на Хегел: “Ние, немците, твърде рядко причисляваме общата научна култура към философията”, а страница по нататък: “В Англия природните науки се наричат философия.”<sup>29</sup>

Когато става въпрос за обвързаността на философската култура с национални определения, е задължително да се подчертае, че тя не е абсолютна. Трудно е да се каже до каква степен националността детерминира нивото и характера на философстване и философската култура в една общност. Това е така, защото всеки философ в тази общност е свободен да мисли **не-традиционно**, което би трябвало да е и едно от големите му достойнства. Ето защо не е трудно да се заключи, че зависимост в случая съществува, но е твърде трудно да се установи нейната степен. От друга страна посоченият стремеж на философа да мисли нетрадиционно, влиза в конфликт с всяка една традиция. Конфликтът, за който говоря може лесно да се сведе до два термина при определена словоупотреба. Ако се приеме, че философията е **свобода**, а националността – **съдба**, т.е. предопределеност в рамките на една култура, език, традиция, история и пр., тогава противоречието между двете веднага излиза пред очи. От тук мисля, че идва проблемът между двете да се установи някакво отношение, както и мнението, че не може да има

---

29 Хегел, Г.В. *История на философията*. Т.1, С.,1982, с.165/166

национално обусловено философстване, понеже то не би било истинско такова. Наистина националните определения сякаш отнемат част от свободата на философа да бъде не-традиционен, но това не е нищо повече от предразсъдък, тъй като националната *определеност* макар и неизбежна още не означава *пред-определеност* на философията, с която мислителят се занимава. От никъде досега не следва че, националността **пред-определя** по някакъв начин философията, единственото което може да се изведе като следствие от всичко казано до тук е, че тя оказва **влияние** върху философстването чрез факторите национален език и философска култура.

За представителите на една бедна откъм оригиналност традиция на философстване (българските философи, например) това напрежение е още по-голямо, защото те имат своята философска култура, благодарение на познанството си с чужди традиции. Но точно защото става дума за запознанство, т.е. среща и диалог с нещо друго, собствената позиция, която указва, как встъпвам в този диалог, не може да се пренебрегне. Някой може да каже (с голяма доза основание), че философите в България, или в рамките на една подобна традиция, участват в диалога само слушайки, като в впоследствие си преразказват чутото; следователно - че не става въпрос за истински диалог, но и този довод не променя нещата. Като представители на **определена** традиция те ще чуват едно, докато ще остават глухи за друго, трети неща ще достигат до тях, но изкривени по специфичен начин. В същото време точно поради философския стремеж да са независими в своето слушане и философстване, в своята не-предопределеност откъм предразсъдъци, те са склонни да подценяват националните си определения. Моята позиция е, че националният характер на философстването не трябва да се

пренебрегва, доколкото философът винаги остава в **някаква степен** определен в родната си традиция, среда и език, колкото и понякога да не му се иска да е така. Това обаче не означава, че подобно определение накърнява свободата на неговото мислене, доколкото определенията, именно защото са граници, подлежат на промяна и всеки, който мисли върху тях, я осъществява в някаква степен. Друг аргумент против крайни изводи като този, че традицията не просто влияе върху философията на отделен творец, а по безусловен начин предопределя конкретен тип философстване, е това, че същата тази традиция по същество е хетерогенна. В този смисъл виждането на Хр. Тодоров и Д. Денков от послеслова към “Истина и метод” ми се струва точно:

*“Увлечен от желанието да реабилитира традицията, Гадамер пропуска нейната хетерогенност. От гледна точка на факта, че човек зависи от традицията, тя наистина се оказва единна, ала в ракурса на индивидуалния разбиращ акт тя е множество от традиции и нагласи, между които неминуемо се избира.”*<sup>30</sup>

Изводите от всичко това могат да се обобщят накратко по следния начин: Дадени са философската култура и езикът, благодарение на които един философ пита и мисли в **определен** контекст, но те не предопределят резултатите, до които той ще стигне, нито промените, които ще направи в предмета, метода и стила си на мислене. Последните са зависими в най-голяма степен от неговата свобода и способност. Установи се, че могат да се открият специфични фактори от национален характер, които да поставят някакви определения на философията, но въпреки това те не са достатъчни за да позволят употребата на термин като

---

30 Тодоров, Хр., Денков, Д., в послеслов към: Гадамер, Ханс-Георг. *Истина и Метод*, 1997, с.692

“национална философия”, тъй като по същество не разрешават проблемите, посочени в предишната глава.

С термина “философска култура” беше отбелязан един от тези фактори. Той е интересен освен с това, че открива своеобразен хоризонт за изследване на националното влияние във философстването, но и с това, че може да даде алтернативен подход при очертаването на конкретен предмет на това изследване – нещо, което не се получи чрез понятията “философска мисъл” и “национална философия”. За първи път този термин е употребен по аналогичен начин в една кратка статия през 1983 година от М. Бъчваров<sup>31</sup>, който се позовава на Хегеловата “История на философията”. Интересно в случая е, че в текста на Хегел понятието “философска култура” не само че не е разгледано, но и изобщо не може да бъде открито, формулирано по този начин. При добро желание то може да се открие, заложено в Хегеловите “сродни” на философията области и по конкретно в “научната култура” и “популярната философия”. Беше посочено, че М. Бъчваров като един от авторите на многотомната “История на българската философска мисъл”, е бил наясно с голяма част от проблемите, които неопределеността на понятието “философска мисъл” поставя. Според мен прокарването на идеята за философска култура е своеобразен опит за конкретизация и може само да се съжалева, че тя не е развита от самият Михаил Бъчваров по-пълно. За сметка на това обаче редица негови ученици по-късно намират в тази идея отправна точка за изследвания, които качествено се отличават от направените до тогава. Най-общо термина според мен може да се разглежда като *философска образованост*, което поставя в центъра на вниманието вече съвсем конкретни неща и води до много важни

---

31 Бъчваров, М., *Българската философска култура (Методологически предпоставки)*, в: *Проблеми на културата*, 1983, кн.6.

изводи. Неговото определяне е сравнително точно, благодарение на разграничаването му от “философията като наука”, чиято история “изучава философските системи и концепции, издигнати научни принципи, които са възлови пунктове във философията...”.<sup>32</sup> За разлика от това: “Историята на философската култура се интересува от проникването на дадена философска концепция в друга страна (подчертаването мое – Я.З.), от нейното усвояване, функциониране и трансформация, от новите исторически, национални и културни условия”.<sup>33</sup> От тук се вижда нещо твърде интересно, което не може да се открие в статията, но следва като извод от постановката на въпроса – философската култура, определена по този начин, е производна от онова, което е наречено “философията като наука”, т.е. тя се дефинира с разпространението, влиянието и промените на последната в рамките на една култура, която не я притежава като нещо свое. От това би следвало обаче, че в онези култури, където се създават въпросните възлови пунктове във философията, философска култура и философията като наука би трябвало да съвпадат. Логично е, че там където нещо вече съществува и е разпространено, няма проблем относно неговото налагане и разпространение. Интригата в случая се състои в това, че при тези култури, където може да се говори за философия, просто няма нужда от понятие като “философска култура”, понеже по същество там то е идентично с онова, което М. Бъчваров нарича “философията като наука”. От друга страна понятието се оказва много полезно там, където философията е нещо неприсъщо и присъства като чужд феномен, т.е. тя се **превежда** в определени “национални и културни условия”. Всичко това става според

---

32 Бъчваров, М., *Българската философска култура*, в: *Философска култура и национални ценности*, С.1998, с.6.

33 Пак там.



“духовната култура на един народ”, както го формулира Хегел, като резултатът е създаването на специфична философска култура вече в рамките на националната такава. Вижда се, че понятието, което М. Бъчваров въвежда, при внимателен анализ разкрива своята граница на валидност само в рамките на онези култури, които до определен момент не притежават философията като свой собствен белег. Следователно за философска култура се говори там, където все още е рано и не може да става въпрос собствено за философия. От тази гледна точка философската култура може да се възприема и като преход към същинска философия, т.е. достигането до философската култура е достигане до онази необходимата степен - минимум на образованост във философията, която да позволи в бъдеще творене, правене на философия – нещо принципино различно от нейното тълкуване и разпространение.

Така за пръв път тук се откроява един предмет на историко-философско изследване, който да е определен в сравнително ясни, макар и доста широки по обем граници. От тук следователно няма да става въпрос за национална философия, а за усвояването и разпространението на философията в условията на една национална култура; няма да става дума и за произволно събрани философски мисли, разбирани като чист продукт на въпросната култура, а ще се разглежда специфичното битие и изменение на вече утвърдени концепции, школи и влияния, които се “внасят” отвън. Всичко това дава картината на създаването на философска култура в България, която се явява резултат от проникването на философията и попадането ѝ под специфичните национални определения на българите. Изключително важен извод, който се налага от тази нова постановка е, че в този случай за философия в собствения смисъл на думата, може да се говори само като за

нещо, което е принципно неприсъщо на българската култура до определен момент.

### III. Философията в България

От изложеното до сега е видно, че от всички възможни понятия, които бяха разгледани, най-адекватно с оглед на възможността да се изследва философията в рамките на една национална култура, каквато е българската, се оказва това за философска култура. Но както вече беше посочено, тя е своеобразен продукт на едно философско просвещение, на усвояването на философията и приобщаването ѝ като собствена черта в духовната култура на един народ. Ето защо мисля, че най-подходящата форма на едно подобно изследване е тази, при която анализът се концентрира върху характера и развитието на **Философията** в българската култура. От тук идва и непретенциозната, но за сметка на това струва ми се по-конкретна и проста формулировка, че ще става дума за **Философията в България** – по принцип или през някакъв период от време. Разбира се не би имало и следа от конкретност в случая ако не се даде едно предварително понятие за философия, т.е. за онова, чиито определения в тяхното историческо развитие ще се търсят в България.

Изискването да се даде понятие за философия изобщо или да се даде отговор на въпроса “Що е философия?”, е една твърде трудна задача, а каквито и възможности да бъдат приети, то никоя от тях не ще има претенцията да изчерпва понятието. И все пак е абсолютно необходимо да се състави някакво понятие, което не само да не е произволно, но и да бъде адекватно с оглед на конкретните цели на настоящото изследване. Проблемът относно едно първоначално

разбиране за философията в подобна ситуация е добре обяснен от Хегел в предварителните бележки към неговата “История на философията”:

*“При други истории представата за техния предмет – най-малко с оглед на неговите главни определения, е строго установена, все едно дали този предмет е определена страна, народ или човешкия род изобщо или науката математика, физика и т.н... Но науката философия има тази отличителна особеност или, ако щете, този недостатък в сравнение с другите науки, че веднага се прокарват най-различни възгледи върху нейното понятие, върху онова, което тя трябва и може да направи. Ако тази първа предпоставка, представата за предмета на историята, не е нещо строго установено, по необходимост и самата история ще бъде нещо колебливо; и тя ще получи устойчивост само ако предпостави една определена представа, но в такъв случай при сравняване с отклоняващи се представи за нейния предмет тя лесно може да си навлече упрека, че е едностранчива.”<sup>34</sup>*

От разгледаните до сега опити за анализ на философията в България се вижда, че по силата на първата възможност те действително са меко казано “колебливи”, тъй като липсва определение или каквито и да било граници на предмета, с който се занимават. От друга страна моето желание в настоящата работа е точно обратното – от една сравнително ясна представа за философията като културен феномен да се тръгне към анализ на нейните особености в България, което обаче по силата на втората възможност, заплашва анализът ми да бъде едностранчив. Имайки съзнанието за този риск и въпреки това, аз съм склонен да допусна едностранчивост ако крайния резултат е достигането до определен предмет и насоките за неговото развитие. Смятам за по-добро

---

34 Хегел, Г.В. *История на философията*. Т.1, С.,1982, с.109

наличието на определена едностранчивост, която е поправима, отколкото пълната неопределеност, която се получава при опитите тя да се избегне.

Възможни са огромен брой определения за философията в зависимост от това каква отправна точка се използва – дали те ще се правят според предмета, методите, съпоставки с други области на знанието и пр. В случая обаче не смятам за необходимо даването на абстрактно определение от такъв тип, а по-скоро едно първоначално понятие, с помощта на което философията да се открие и анализира в рамките на националната ни култура. Постановката на въпроса в този контекст, очертава и пътищата към неговия отговор.

За да избягам от излишни абстракции, ще се спра на едно несъмнено и общоприето твърдение, отнасящо се не към същността на философията, а по-скоро към нейното историческо възникване и развитие. Всяка една обща история на философията започва с описание на нейното възникване в Гърция, като обикновено следва и обяснение на самата гръцка дума **φιλοσοφία** - име, което остава непроменено до ден днешен. Когато говори по този повод, имайки предвид гърците, Ръсел използва една интересна дума: “Те **изобретили** математиката и науката, и философията...”<sup>35</sup>. За мен е интересен един момент, който често се пропуска, вероятно поради прекалената си очевидност. Става въпрос за това, че самата постановка, при която изобщо се говори за историческото начало на философията, е в състояние да очертае и понятие за нея – тя е *нещо*, което се появява в определена култура и място, както и в определено време. От тук следва и ясен извод, според който философията не е нещо изначално присъщо на всяка една култура и народ. Извън гръцкия свят от 5-4 век пр.н.е. философия не е имало; впоследствие тя се предава в римската култура, продължава да съществува под

---

35 Russell, B. *A History of Western Philosophy*, pg.3, N.Y. 1972

определена форма в християнския свят въпреки забраната на школите от Юстиниан през 529 г.; в края на първото хилядолетие за философия може да се говори и в арабския свят. Всичко това показва, че веднъж “изобретена” тя се приема и “практикува” само в рамките на определени култури, като в някакъв смисъл, независимо от преноса и трансформацията си, тя продължава да бъде гръцка. Показателно е влиянието само на двама от гръцките философи – Платон и Аристотел върху цялото развитие на философията включително до наши дни. И при най-беглия поглед върху развитието ѝ до 18-19 век се вижда, че нейната история най-общо се затваря в рамките на Европа<sup>36</sup>, което води след себе си и съответния извод – тя е феномен на западната култура:

“Често срещаното “западноевропейска философия” е в действителност тавтология” – пише Хайдегер през 1956 г., а малко по-надолу в същия текст: “Западът и Европа, и само те, в най-дълбокия ход на историята си са изконно “философски”. ”<sup>37</sup>

Смятам че дори толкова общ поглед върху възникването на философията и отчасти на нейното разпространение би могъл да очертае първоначалното понятие, което е нужно за настоящата работа. Искане ми се да наблегна на качеството първоначалност в случая при разглеждането на философията в България, тъй като тук все още понятие в истинския смисъл не може да има – до сега нищо конкретно за нея не е казано, при това съвсем целенасочено – първо

---

36 Това заключение налага една уточняваща забележка, без която бих бил некоректен: Съвсем основателно е да се приеме, че философията намира специфичен и много интересен начин на съществуване в рамките на Византийското богословие (вж. Каприев, Г. Византийската философия, С. 2001). За съжаление обаче тази традиция е прекъсната с покоряването на Византия и експанзията на Османската империя. Ако бих искал да търся философия в България още в Средновековието, то бих могъл да я открия само в рамките на тази Византийска традиция. Може да се отпрати и друга критика към горното заключение - че подобна стратегия елиминира източните философии. Това е така доколкото терминът “философия” по отношение на източните азиатски култури се явява преводен за определено нещо, което по същество е различно и няма нищо общо с философията в термините на горното изложение.

37 Хайдегер, М. *Какво е това философията*, в Хайдегер, М. *Същности*, С. 1993, с.181

беше най-важно да се разбере как може да се говори за това, като крайният резултат е една сигурност в уместността на намерението да става дума за **Философията**, а не за нещо друго. Следователно в момента се определя единствено контура на онова, което в последствие ще се търси като понятие, онова за което предстои да се излага едно разбиране. До този момент би била достатъчна увереността, че е открита най-удачната форма за това – едно разбиране за философията, което макар и свързано с понятията за философска мисъл и българска философия, е твърде различно от тях.

С това вече се очертава и по-конкретно характера на онова разбиране за философия, което се изискваше с оглед на целта на настоящата работа. При него не е необходимо да се уточнява философията според определения като наука, средина между науката и религията, особена мисловна и езикова практика и други подобни. Всички те имат своите основания, но в случая не вършат никаква работа, тъй като е трудно да се отнесат към проблема за философията в България. Те са актуални, когато се търси едно определение на философията “изобщо”, или те са подходящи с оглед на намирането на формален отговор на въпроса “Що е философия?” – едно търсене, което едва ли някога ще се увенчае с успех поради самата нееднородност на философията. Мисля, че с цената на известна парадоксалност, дори не-методичност, е принципно възможно намирането и на друг тип отговор на горния въпрос, който да е от съдържателен, а не от формален характер. Такъв отговор ще идва от погледа върху историята на философията, като последната се приема за нещо предварително определено или дадено в хода на собственото си историческо формиране и развитие.

В моя случай изискванията са далеч по-скромни и поради това лесни за удовлетворяване. Достатъчно е философията да се види като културен феномен, който възниква и принадлежи на Запада, и чието

развитие е в по-малка или по-голяма степен проследено и описано. По този начин, колкото и необичайно да звучи, в българската култура поне до определено време въпросът “Що е философия?” в настоящия контекст не може да се възприема сериозно, защото философията е нещо предварително създадено, но в същото време като такава тя е и нещо чуждо, което подлежи на усвояване и превод. Историята на превръщането на това “чуждо” в “свое” е според мен истинския предмет на историята на философията в България. Това не е историята на възникването ѝ в нашата култура, просто защото тя по никой начин не “възниква” в България. Вече беше споменато кога и къде се “изобретява” философията; следователно нейната история в България е история на нейното разпространение и превод в българската култура, на превръщането ѝ от нещо чуждо в родно.

## ЧАСТ II

### I. Философията в България в контекста на Възраждането

Целта на настоящия анализ е да се открие времето, в което философията започва, макар и в доста тесни рамки да се възприема в българската култура и начинът, по който това се случва. Още с формулировката на това търсене, се създава предпоставка да ми бъде отправен упрек, че едва ли е Възраждането времето, в което философията се появява в Българската култура. След всичко казано в предишната глава мога да добавя само, че думите “философия” и “философ”, разбра се са били известни у нас далеч преди Възраждането, но те рядко са се явявали нещо повече от синоними на родните “мъдрост” и “мъдрец”. За съдържанието на тези понятия тогава е много трудно да си дадем ясна сметка, но могат да бъдат открити определени текстове, въз основа на които да се направят по-конкретни изводи.

Изключително интересен в това отношение е един превод от гръцки на български език, осъществен през 1809 от поп Стойко Владиславов, познат повече като Софроний Врачански. Става въпрос за гръцкия превод “*θέατρον πολιτικόν*” на съчинението на Амброзий Марлиан “*Theatrum politicum*”, което Софроний превежда като “Гражданское позорище”<sup>38</sup>, но отделни негови части фигурират и под названието “Философския мудрости”. В случая един анализ на самото произведение не е наложителен, тъй като то не е написано от Софроний. Ако вниманието обаче се спре на отделни черти от

---

38 На места в текста Софроний е прибавял след заглавието и турската дума “сеир”, поставена обаче в скоби. Смятам, че самият превод на заглавието е многозначителен и е показателен за нещо, което би могло да се нарече условно “културно равнище”. Ако словосъчетанието “Театрон политикон” не звучи чуждо за съвременния българин, то в началото на 19в., то е било напълно непонятно. Образът на същото нещо тогава е бил предаден чрез “Гражданское позорище (сеир)”. Дали е възможно от подобна нагласа да произтича едно светоусещане, лесно доловимо и в наши дни, а именно политическия живот да се възприема повече като едно голямо “позорище” или “сеир”, отколкото като театър – една далеч по-“културна” метафора?



направения превод, се появяват такива фрагменти, които сами по себе си са изключително красноречиви по отношение на употребата и функционирането на определени понятия и термини в българската култура от онова време. По всичко личи, че Софроний е отъждествявал думата философ с понятието за мъдър човек, при което много често в своя превод я употребява без тя да присъства в оригинала. На пръв поглед това не означава нищо, но при внимателно вглеждане то дава информация за съдържанието с което се свързват думи като “философия” и “философ”. Мнението на А. Алексиева – един от изследователите на творчеството на Софроний и по-специално на разглеждания текст, е следното:

*“Вероятно за да улесни българския читател, за когото само имената не биха значели нищо, Софроний е прибавил “философ” (напр. Сократ философ, Демокрит философ, Омир философ и т.н.). В стремежа си да конкретизира всички споменати в текста имена, с добавките си българският преводач понякога дава погрешна характеристика за съответната личност и дезориентира читателя: напр. Катон цар, Салуст философ, Овид философ, Одисея философ и т.н.”<sup>39</sup>*

От казаното се очертава ситуация, при която Софроний със своята представа например за Омир, Одисей или Овидий (в негов превод – Овид) трябва да определи, посочените имена по някакъв начин и пред българския читател. Фактът, че той намира за толкова различни хора едно и също определение - “философ”, би трябвало да подсказва именно, че под тази дума той е разбирал най-общо мъдър човек, който може да служи чрез думите си или чрез определено действие за пример и поука, но винаги с някаква практическа полза от това. Подобен извод се подкрепя и от самия характер на текста – философите рядко са държавници и никога царе; но пък от друга

---

<sup>39</sup> Алексиева, А., Бележки към *Гражданское позорище*, в Софроний Врачански, *Съчинения в два тома*, С.1992, Т.2, с.528

страна те непрекъснато са в някакво отношение с последните, като ги съветват, образуват, посочват грешките им и начините за тяхното поправяне. Това се усеща навсякъде в текста, но особено характерен в това отношение е един друг превод от Втория видински сборник, на който бих искал да обърна внимание – “Митология Синтипа философа”. В текста се разкрива едно отношение към философа, философията и нейното “изучаване”, което отношение явно е характерно и може да се отнесе за българската култура в началото на 19 век. Струва ми се, че то стои в началото на една нагласа, която в течение на времето бързо ще се променя и развива по посока към създаването на философска традиция в България. Разбира се, докато това стане, ще мине много време; главното в момента е идеята, че благодарение на Софроний, макар и съвсем бегло, не без интуиция и въображение се открива началото. Ето кой учи философия, от кого се учи, как и за колко време:

*“Като видя цар сина своего, како не приема учение, рече в себе: “Ето, син мой толкова години труди са о учение и повише не може да се изпедеса\* , ами да го дам на Синтипа философа, почто чух от много чловеци, како е Синтипа избран на философия.” Това като рече цар, той час призова Синтипа философа и рече му:*

*– Хочу да ти дам сина моего да го изпедесаиш на философия.*

*Отговори Синтипа и рече:*

*– Аз готов съм, о, царю за шест месеци да го изпедесам совершенно на вся учена философия толкоз, като да не би се нашло другое дете у философията по-мудро да бъде.”<sup>40</sup>*

Опитите на Софроний да направи превода си по-разбираем, съчетани със спецификата, нивото на българската култура и езика по онова време, водят понякога в съвсем неочаквани, дори абсурдни

---

\* Според речника на Найдено Геров: идва от изпедесвам (гр.) – “Изучам нешто добре. Изпичам го.” Явно целта на царя е да направи сина си “изпедесан”, т.е. “изучен”, “печен”.

40 Софроний Врачански, *Съчинения в два тома*, С.1992, Т.1, с.62

посоки, които именно поради това обаче също се явяват интересен показател. Пореден пример за това е начинът, по който Софроний превежда имената на Афродита и Ерос. А. Алексиева подчертава, че на много места, където се среща името на богинята, преводачът я отъждествил с една определено неприлична дума в съвременния български език: *“В цитат от стихове на Овидий, в една мисъл на Аристотел и на други места, където се споменава името на богинята, той я отъждествил с “курварство”... На едно място, където се говори за статуята на Афродита, Софроний е превел “афродитски идол”, но в бялото поле е поставил бележка, че се касае за “курварский бог”. Името на Ерос Софроний превежда и с “курварена”: “по това узели иконопосци причина да изписват курварена слеп”... Само веднъж Софроний е назвал богинята на любовта с истинското ѝ име.”*<sup>41</sup> Не мога да се сдържа да не си задам въпроса с усмивка: Как ли би звучал един превод на Платоновия “Пир”, съпроводен със задълбочено тълкуване при горната словоупотреба? За щастие диалогът на Платон идва в българската култура значително по-късно, когато името на Ерос би трябвало да предизвиква в съзнанието на българина далеч по-възвишени образи от този, който Софроний ни представя.

За това, че нагласите на Софроний не са изолиран феномен в културата от онова време, могат да послужат още и анализите на Иван Радев<sup>42</sup>, който прави твърде интересни аналогии с творбите на по-късните възрожденци. Любопитното е, че последните не са познавали “Разкази и разсъждения” и “Гражданское позорище” по простата причина, че те не са били публикувани, но въпреки това техните нагласи са твърде сходни. Много интересна в това отношение е съпоставката с “Рибен буквар” на П. Берон (издаден през 1824 в Австрия): *“Типологическата близост при тия две*

---

41 Алексиева, А., в: Софроний Врачански, *Съчинения в два тома*, С.1992, Т.2, с.534

42 Виж: Радев, И., в Софроний Врачански, *Съчинения в два тома*, С.1989, Т.1, с.16-20

съчинения се оказва симптоматична. Енциклопедичният характер на Беровия буквар е вече “познато” явление в просвещенската ни книжнина от сб. “Разкази и разсъждения”<sup>43</sup>. Съпоставим ли съдържанието на двете книги, виждаме че основните дялове на “Рибния буквар” (“Добри съвети”, “Умни отговори”, “Басни”, “Различни истории”) имат своите преки съответствия в отделните дялове на Втория видински сборник. Разликата е, че при Софроний те са застъпени не като образци, предназначени за новобългарското училище, а като съставки на познанието, към което трябва да се насочват интересите на българина.<sup>44</sup> (подчертаването мое – Я.З.)

От така очерталата се ситуация е видно, че в периода от началото до средата на 19 век, по отношение на философията в българската култура съществува определена нагласа. Струва ми се, че имам достатъчно основания да я нарека “примитивна”, тъй като по същество разбирането за философия по нищо не се отличава от това за житейска мъдрост, което пък от своя страна е твърде далеч от представата за философията като теоретично познание и теоретично занимание изобщо. Разбира се, това не е изненадващ извод, ако се държи сметка за състоянието на българската култура от посочения период. По-важното в случая е, че от подобна нагласа е възможно да се пред-види до известна степен начина, по който родната култура ще реагира при срещата си със западната философия; какво във философията ще се окаже полезно и какво ненужно за българите, какво от горната нагласа ще се промени през Възраждането.

---

43 “Разкази и разсъждения” е заглавието на Втория видински сборник (1802), включващ: “Начало премудрости – страх господен”; “Митология Синтипа философа”; “Езопови басни”; два разказа; “Философския мудрости” (част от изцяло преведената през 1809 “*ῥῆατρον πολιτικόν*”); “Слово на поставление новаго архиереа”.

44 Радев, И., в Софроний Врачански, *Съчинения в два тома*, С.1989, Т.1, с.17

\*\*\*

Почти всички изследователи на философската мисъл в България, разглеждат нейното “начало” през Възраждането във връзка с няколко имена, като в началото неизменно присъстват д-р. Петър Берон и Иван Селимински<sup>45</sup>. В духа на едно изследване на философската мисъл това има своите основания, но ако предмет на анализ е философията в България, тогава нещата би трябвало да претърпят съществена промяна. Ако искам да остана последователен в търсенето си именно на философията в България, а не на нещо друго, към посочените автори би трябвало да се подходи по различен начин поради спецификата на тяхното творчество.

Ролята, която Петър Берон изиграва по отношение на културното ни възраждане, е много трудно да се определи еднозначно. Мненията на критиците и изследователите на българската култура от този период варират в относително големи крайности. Едни сравняват Берон с най-големите просветители на Запада, докато други, с открито пренебрежение към научните му възгледи, говорят за “Беронов комплекс”. Може би всяка една от тези крайности има своите основания, но по същество голямото различие при тях е показател за невъзможността еднозначно да се охарактеризира явлението Берон. Подобно изследване няма място в настоящата работа, доколкото П. Берон е обект на интерес в контекста на темата за философията в България. Именно ограничаването на неговото творчество в тези тесни, но конкретни рамки, ми дава основание да смятам, че неговата пряка роля за интегрирането на философията в българската култура е незначителна. От друга страна обаче може да се открие едно много специфично отношение на другите възрожденски дейци към П.

---

45 Виж *История на философската мисъл в България*, Т.1, С.1970, с.12;  
Бъчваров, М., *Българската философска мисъл през Възраждането*, С.1966, с.17;  
Караколов, Р., Бъчваров, М. *Към въпроса за периодизацията на българската философска мисъл*, Философска мисъл, 1962г., кн.2, с.101

Берон, както и към неговите трудове, поради което има основание да се говори за влияние на Берон, но в един по-особен смисъл.

Фактите, които според мен трябва да се вземат под внимание са следните: П.Берон е роден през 1799г., а напуска България през 1820, т.е. той прекарва в България едва първите 20 години от 71-годишния си живот; “Рибен буквар” е единственото произведение, което Берон е написал на български език; основните му произведения са били известни като съдържание, а не само като заглавия, на броени хора от българската интелигенция, което на практика означава, че идеите му не са били познати в България; натурфилософските съчинения на Берон се отличават с изключително оригинална, но и неприсъща за европейската наука (и философия) терминология, което съчетано с възгледите на автора за радикалното обновяване на всички науки в завършеното цяло на неговата система, ги прави непопулярни и в Европа.

От казаното може лесно да се направи извода, че единствената работа на Берон, която евентуално би могла да има пряко отношение към философското просвещение в българската култура е “Рибен буквар”. Погледът върху съчинението обаче не може да се спре на нищо конкретно в тази посока. В него се срещат имената на много антични философи, но представата която се създава за тях по нищо не се отличава от тази, която се откри при Софроний. Вижда се например, че Аристотел е учител на Александър, който, както и всички други мъдри мъже, описани от Берон, раздава “добри съвети” и “умни ответи” във връзка с най-различни житейски ситуации. В това като че ли се изчерпват нещата, с които философията се занимава.

Относно непрякото влияние на Берон върху философията в България нещата стоят малко по-сложно. Съществува вероятност ако делото на Берон се редуцира до написването на “Рибен буквар”, то да

бъде неправомерно подценено. Тази опасност стои и при анализа на дейността му по отношение развитието на възрожденската ни култура като цяло. Проблемът в случая е, че търсенето на “непряко” влияние на определен фактор – в случая делото на Берон - по отношение на толкова разнородно явление като Възраждането у нас, е почти безнадеждно начинание, което поставя въпроса за своята смисленост и особено в настоящата работа. По тази причина бих искал да бъда по възможност крайно конкретен и кратък по този въпрос.

Д-р Петър Берон безспорно е един от символите на българското Възраждане – това твърдение ми се струва неоспоримо, доколкото изразява известен факт. Показателно е, че образът му ни се явява ежедневно докато боравим с банкнотата от десет български лева. Това, което ми привлича вниманието е, че П. Берон се явява такъв символ не само в културната памет на българина след Възраждането, но и по време на самото Възраждане. Това рядко прави впечатление, но на мен то ми се струва твърде важно. За много културни дейци може да се каже, че символизират този период от нашата история, т.е. тяхната дейност по определен начин фокусира усилията на българите от онова време за духовен напредък. От друга страна обаче те са припознати в това си качество едва след периода на Възраждането, докато във времето на своята дейност погледът към тях съвсем не е бил така еднозначен. И не би могло да бъде другояче, понеже дейността на отделните възродители, техните идеи и цели, както и пътищата за тяхното осъществяване са били твърде различни; отношенията на съвременниците им към тях - също. Изключение от това обаче се явява П. Берон. Струва ми се основателно виждането, макар и в някакъв смисъл то да е противоречиво, че значението на П. Берон за българската култура

след написването на “Рибен буквар” е по – скоро символично.<sup>46</sup> Той се явява събирателен образ на просветения и учен българин, намерил своето признание в Европа и от тази гледна точка е един особен пример за подражание от останалите българи - това което той пръв е постигнал се явява една желана цел. Именно в този смисъл може да се каже, че още през самото Възраждане той се превръща в символ на културната еманципация на българина и без да има пряко отношение към повечето конкретни страни от този процес като цяло. Подобни твърдения могат да се открият в книгата за Берон на М. Бъчваров и Н. Бъчварова: “Както се вижда редица български общественици без да вникнат в конкретното съдържание на съчиненията на Берон, ги възприемат главно като проява на национална гордост и патриотично удовлетворение”<sup>47</sup>

По подобен начин стоят нещата и при разглеждането на Иван Селимински с тази разлика, че при него дори не може да се открие съчинение, писано на български език. Разбира се както при всички просветители неговата дейност е също многолика, но това сякаш още повече затруднява анализа. Едва ли обаче остава много за анализ ако се търси връзка между проникването на философията в България и творчеството на Селимински. Удивление предизвиква написаното в “История на българската философска мисъл” твърдение, което е почти невъзможно за смислен коментар. От него става ясно, че “*За формирането на народностния прогресивен мироглед на Ив. Селимински известна роля са изиграли бележитите български просветители и патриоти Паусий, В. Априлов, Г. Раковски, д-р, П. Берон и др. Следвайки заветите на Паусий, Селимински дълбоко е*

---

46 В случая “символично значение” не трябва да се разбира в негативен смисъл, т.е. като нещо изключващо напълно едно пряко отношение. Правя тази забележка с оглед на големите финансови помощи, които Берон е предлагал за обучението на други българи в Европа, както и за подпомагане на общо-просветното дело в България. Подобна дейност е всичко друго, но не и символична. Виж Бъчварова, Н., и Бъчваров, М., *Д-р Петър Берон - живот и дело*, С.1993, с.112-160.

47 Бъчварова, Н., и Бъчваров, М., *Д-р Петър Берон - живот и дело*, С.1993, с.173



разбрал значението на народния български език за националното осъзнаване и пробуждане на народа. Подобно на Паусий той избличава онези българи, които пренебрегват родния си език и възприемат гръцки език, гръцките нрави и обичаи.”<sup>48</sup>  
(подчертаването мое – Я.З.)

Само няколко параграфа по-надолу на същата страница обаче се разбира следното:

*“Д-р. Иван Селимински не е познавал родния си книжовен език и е написал трудовете си на гръцки език, поради което те остават недостъпни за нашите възрожденски дейци. Ето защо със своето философско творчество той не е могъл да упражни голямо влияние върху прогресивната българска интелигенция.”*

Безспорно Селимински, повече от Берон, е бил философски образован, т.е. той е имал понятие за философията не просто като еквивалент на житейската мъдрост. За разлика от Берон, който по същество е натурфилософ и подчинява всичко (от морала до метеорологията) на една цялостна “научна” система, Селимински се е занимавал много повече със западната философия в класическия смисъл на думата – познавал е древногръцките философи, както и европейското просвещение. Съответно на своето познание той е разработвал множество идеи и понятия за философията. Проблемът идва от там, че Селимински по никой начин не се е опитал да предаде тези свои понятия на български, няма и намек за интегриране на философските му познания в българската култура. Ако той е смятал, че това може дори частично да се случи чрез посредничеството на гръцкия език, очевидно е допуснал грешка. В това отношение той би трябвало да стои по-назад от не дотам образования Софроний, който макар и с много по-първична нагласа се явява не само “представител” на една култура, но и “вносител” на

---

48 *История на философската мисъл в България*, Т.1, с.219

определени ценности в нея. Софроний не представя блестящо народа си извън пределите на България и родната култура, както това правят Берон и Селимински - той просто работи “в” нея и я обогатява. Последното твърдение обаче не би трябвало да се възприема като негативна оценка спрямо двамата възрожденци. Както Берон, така и Селимински са правили неуспешни опити да преведат трудовете си на български език, което показва тяхната принципна нагласа да проникнат в българското културно пространство. Неуспехът в случая се определя от два фактора – първият е, че съчиненията и на двамата се явяват резултат от европейското образование и култура, които авторите са получили извън пределите на България – нещо все още чуждо и малко разбираемо за българите. По такъв начин те се оказват несъответстващи на интелектуалното и просветно ниво в нашата култура. В този смисъл е прав Селимински в твърдението си, че учение, което е ненужно на потребностите на един народ е глупост. От тази гледна точка ми е наистина трудно да си представя Вазовите Чичовци, които обсъждат в кафенето проблемите на “Панепистемия” със сложните понятия на Берон – Архегет, електри, зьогми, дорифори и пр. “ненужни” на потребностите на народа. Вторият фактор, обуславящ невъзможността за проникването на идеите на Селимински и Берон в България се явява все още недостатъчно развитият новобългарски език, който се нуждае от понятиен апарат за излагането на философски и въобще теоретични идеи. Провалените опити да се преведат техните съчинения тогава, са красноречив показател за това. При Софроний добре се вижда до колко интересни и същевременно показателни езикови прецеденти може да се достигне, когато все още липсва необходимият минимум от думи и понятия в езика, способни да изразят определени идеи. За да бъде прецизен, ще трябва да отбележа, че самите думи се намират в езика и повечето от тях винаги са били там. На тези думи обаче все

още е предстояло да им бъдат *вменени* нови значения, които те преди не са имали, т.е. предстояло е техният смисъл да се развие и обогати. По времето на Берон и Селимински този процес по отношение на “философичността” на езика е бил в своето начало – само няколко десетилетия по-рано според думите на Софроний философията е нещо, което се “изпедепсва” с добър учител и с малко повече късмет за не повече от шест месеца. Поради това смятам, че би било некоректно отправянето на някаква “негативна” критика към разгледаните автори – всеки от тях, според собствените си възможности и воля, е направил изключително много за българското Възраждане. Единствено границите на предмета на изследване в настоящата работа, налагат извода, че двамата не играят особена роля за проникването на философията в България.

\*\*\*

Когато малко по-горе отбелязах значението на степента, в която определен език е способен да изразява някакви идеи, пропуснах да отбележа нещо важно. Теоретичните построения, както и всяка философска идея са немислими извън езика. Отсъствието на подходящ език за западната философията в българската култура от началото и средата на 19 в. е още един аргумент в полза на това, че в България тогава все още философия в собствения смисъл на думата не е имало. От тук идва и една важна особеност – не е възможно философията да се интегрира в културното пространство на България без наличието на паралелен процес на “философизиране” на езика, т.е. изработването на такива понятия, които да са способни да изразят и възпроизведат идеите на западната философия в термините на една по същество “не-западна” култура. Мисля, че първият сериозен опит за представяне на обособени философски идеи в България, който същевременно е и принос в развитието на езика в

горепосочения смисъл, се прави от Васил Хаджистоянов Берон. Много е важно, че неговата “Логика”<sup>49</sup> не е превод, а авторско произведение, директно насочено към българския читател; съответно то е написано на български език; освен това то не се състои от независими един от друг фрагменти, а е завършено цяло. Всичко това ми дава основание да смятам, че “Логика” на Васил Берон е първият по-сериозен опит в нашата възрожденска култура, за теоретичното представяне на определен предмет в специфични философски термини. Следователно ако искам да намеря конкретни определения на философията в България през Възраждането аз би трябвало да ги потърся първо в тази книга.

За мен е твърде интересен и значещ фактът, че първата книга у нас, която се явява систематично въведение във философията, е именно логика, а не етика или естетика. Значението, мисля, идва от там, че логиката е тази, която трябва да даде формите не просто на едно специфично мислене, а на мисленето изобщо. Такова е и определението на Васил Берон за логиката като “оръдна наука”. По такъв начин тя като че ли се явява и най-удачното “въведение” във философията – за нея не се изискват първоначални познания, защото тя има претенция към съдържанието на мисленето само доколкото последното служи за експликация на формата. От друга страна изучаването на логиката трябва да е в началото на заниманията с философия, доколкото последните са по необходимост логични. Подобни мисли се забелязват още в предисловието към “Логика”, като те могат да се отнесат и към частния случай на усвояването на философията в българската култура:

*“За да може следователно някой по-лесно и по-скоро да изучи и да схване добре каквито и да е науки или изкуства, то се разбира явно, че е неизбежно необходимо най-напред да се опознаят*

---

49 Д-р., Васил х. Стоянов Берон, *Логика*, Виена, 1861; за пръв път издадена на новобългарски език в София, 1980

*задачите и формите на ума и разума.*”<sup>50</sup> Мисля, че поради всичко това би могло да се твърди, че книгата на Васил Берон е изключително удачна и като една пропедевтика по философия.

Съчинението може да се анализира на няколко нива – то може да се разглежда просто като един учебник по логика, като общо въведение във философската проблематика и по-специално в гносеологията, както и като семантика, която ни разкрива значението на определени думи вече в тяхната философска употреба. От изброените три първото ми се струва най-безинтересно. Любопитен е фактът, че много изследователи на съчинението са се ограничавали в един анализ именно на това ниво, като съответно са стигали до закономерни изводи, че в “Логика”, по отношение на евентуален принос към логическата проблематика, нищо оригинално няма. Според мен това е незначителен проблем – доколко съчинението е оригинално при съпоставката му с други подобни съчинения от чужди и непознати на българина автори. Съществено е това, че в българската култура до тогава “други подобни съчинения” просто не е имало, което само по себе си сменя въпроса за оригиналността. Кое би могло да бъде по-оригинално от началото? Така акцентът се измества от оригиналността към “родността” на В. Бероновата логика в българската култура. От тази гледна точка се измества и интересът към съчинението по посока на неговото разглеждане като едно въведение в термините и проблемите на философията и гносеологията.

Още в самото начало на съчинението В. Берон дава едно определение, като подчертава, че така би трябвало да звучи думата логика, **преведена** на български език – “Една наука за разума или за ума.” Веднага след това обаче той предприема подробно изясняване на термините и техния смисъл в българския език, без което

---

50 Васил Стоянов, Берон, *Логика*, С.1980, с.35

определението не би било съвсем ясно. Още вторият параграф е посветен на значението на понятията за дух, ум, разум и душа като предмети на логиката. Не е възможно да се разбере смисъла на понятията, които В. Берон използва без да се има предвид неговата отправна позиция, основаваща се на християнския мироглед, според който човекът, създаден от бога, се отличава от останалите творения най-вече с това, че има душа. Дух и душа за В.Берон обаче не са едно и също нещо. Той смята за важно тяхното разграничение, макар и сам да не е особено ясен относно това, в какво се състои то. От текста се разбира, че в човешкия дух е даден “образът и приликата божия”, а душата е нещо, което се “отнася” към духа. Така умът и разумът са душевни способности, но те се “просветляват и управляват” от духа, нещо което кара В. Берон да смята, че и те са с божествен произход. Тук идва и едно второ определение на логиката: “Какво отношение има тя (душата) към духа, ума и разума и кои са нейните способности, чрез които човек мисли, разсъждава и разбира? Това съставлява предметът на логиката.”<sup>51</sup> Умът от своя страна се отличава със способността да изпитва едно “страдателно чувство да възприема впечатления отвън” както и да действа “вътрешно”, т.е. да мисли и да разбира. Определенията на Берон са доста разхвърляни, но сравнително ясно може да се разбере следното: със страдателното си “чувство” умът възприема впечатления и ги представя на душата, която посредством разума ги разглежда и преценява. Следователно разумът е тази способност на душата, която може да се нарече “логическа”. Това действие В. Берон нарича “мислене и размисляне”, а неговата правомерност се ръководи съответно от логиката: “А за да е това мислене и размисляне право и съобразено с вечните закони на разума, то някои от старите философи се потрудили да открият и

---

51 Васил Стоянов, Берон, *Логика*, С.1980, с.42

систематически да изложат тия закони на разума в една наука, която те нарекли “Логика”.”<sup>52</sup>

Едно определение за философията би могло да се намери във въведението към “Логика” и по-точно в четвърти параграф. След като разделя науките най-общо на два класа – веществени или реални и съответно образователни или формални, В. Берон посочва, че предметът на всички тях е все пак един и същ – понятието за “истинната мъдрост”. Последната е непроменлива и има за свой предмет бога, което означава, че поради своята крайност човекът е неспособен да я придобие. Следователно единственото, на което той е способен в това отношение е да има любов към тази мъдрост или любомъдрие. Този, който е любомъдър според В. Берон е философ. Определението, което той дава е следното: “И тъй предметът на истинната мъдрост е вечното и непроменимото битие – бог, а **предметът на философията, която е основата на всички науки, е понятието за битието.**”<sup>53</sup> От тук лесно се виждат две класически понятия за философията като основа на всички науки и като теория, която цели познание за съществуващото. При анализите, които В. Берон прави върху системата и системността се вижда още едно, много по-конкретно определение на философията: “Понеже философията разглежда всичко съществено в пълния негов състав и в съгласието му, то според туй тя е и длъжна да намери началото на всички познания за същественото и като извежда от него частни истини, труди се да покаже в тях основните положения за другите науки.”<sup>54</sup> Разбира се и тук проблемът за оригиналността на подобни определения е неуместен. Няма особено значение, от кого В. Берон заимства своите определения. Същественото е, че те се полагат в българската култура и се превръщат в основа за по-нататъшното

---

52 Пак там, с.44

53 Пак там, с.46

54 Пак там, с.172

развитие на понятието за философия. За възприемането на философията като теория, която изисква логика или “правилност” на мисленето, допринасят допълнителните анализи, които авторът прави относно естеството, условията и законите на мисленето. Дейността, която извършва разумът В. Берон нарича “размисляне”, което се състои в съединяване на сетивните и умствените представи. Материалът за “размислянето” са *представите*, които се свързват и съотнасят помежду си според определени закони, а конкретният акт на “размисляне” се осъществява с помощта на *вниманието*. Както представянето, така и вниманието са способности на разума: “Чрез вниманието се задържат чертите и формите на предметите, а чрез представянето тези форми, тези черти се образуват и се нареждат в съгласно или несъгласно съотношение и тогава ние казваме, че “размисляме”.”<sup>55</sup>

Интересни са разсъжденията на Берон, когато той търси българска дума за изразяването на един мисловен акт, който е по-дълбок от “размислянето”. Той използва думата “помислям”, като в случая интуицията, че става въпрос за по-мислене от “размислянето” е особено силна. Помислянето е “най-сетното и най-съвършеното” от разумните действия, защото според него се познават особените белези, според които отделните представи се отличават една от друга, чрез него въпросните белези се делят на съществени и случайни. Авторът не пропуска да забележи особената точност на българския език в този случай за разлика от руския и другите славянски езици, където не може да се намери толкова характерна дума за описваната способност на разума. На няколко места в своята “Логика”, както и в останалите си съчинения В. Берон обръща специално внимание на големия потенциал в българския език с оглед изразяването на абстрактни понятия, като същевременно обаче се

---

55 Пак там, с.58



усеща и мнението, че са необходими още много усилия този потенциал да бъде развит.

Според В. Берон по същия начин, по който Бог е създал света с неговите закони, така и при “обдаряването” на човека с разум, той е заложил и законите, според които този разум да работи. Следователно човек ги притежава още с раждането си, но му предстои според условията и волята си да ги опознае и развие. Съответно се изброяват трите логически закона – за тъждеството, противоречието и достатъчното основание, след което идва и едно ново определение за същността на мисленето като: “една разумна дейност и че човек мисли, размисля и помисля според законите на мисленето, чрез разума си.”<sup>56</sup> Изложението както на законите, така и на формите на мисленето следват принципно по модела на повечето учебници по логика. Вижда се, че още тук се говори за познатите със същите думи в българския език и днес – понятие, съждение и умозаключение. Интересно от тази гледна точка е подреждането на видовите и родовите понятия, което авторът нарича съответно “родотворение” и “видотворение” – словоупотреба, която не се запазва. Внимание заслужават още понятията за битие, отношение и категория. Битието е неделимо понятие, предел, до който сме достигнали чрез абстракция В този смисъл то отговаря на физическото понятие за атом. Начинът, по който това битие се мисли във връзка с неговите граници или “ограничителни понятия” ни дава отношението. Категориите пък са най-последните “обеми” или названия, в които разумът определя своите понятия. Примерът на В. Берон е, че когато говорим на някого категорически, е същото като да му поставяме ултиматум за нещо, т.е. да говорим за въпросното нещо “с най-последното му име”.

---

56 Пак там, с.70

“Логика” е разделена на три части – съответно най-общо за мисленето като дейност на разума, за формите на мисленето и за съединението на тези форми или за систематиката. Последната част е също интересна, доколкото в нея В. Берон дава конкретни определения на понятието “система”, както и цялостен възглед за системността на познанието. Според автора, целостта е необходимо условие за познанието, което в противен случай би било непълно. Съответно той прави разграничение между просто и системно цяло: “И тъй цялото не е нищо друго освен едно единство на съдържанието му; всичките му части сиреч се вземат съвкупно и заедно, но за да може това цяло да е логически основано и построено, не е достатъчно само всичките нему принадлежащи части да се съдържат в него, но трябва още и отношението на тия негови части да е определено.”<sup>57</sup> Когато едно цяло има своите части в определени отношения и образува с тях едно съгласувано единство, то се нарича система, а теорията за построяване на системи – систематика.

Смятам с краткия анализ на горните понятия да приключа конкретното разглеждане на това толкова важно за философията в България съчинение. Едно по-подробно разглеждане на текста може да разкрие множество други интересни моменти, но това не се явява моя цел в момента. Може би трябва само да спомена още, че В. Берон тогава все още е използвал думата “аналогия” в скоби, като е предпочитал да говори за “сравняване”. По същият начин е използвал думата ”навеждане” в смисъла на “индукция” както и при разделянето на формата от съдържанието на мисленето, е използвал “вещество” вместо “съдържание”. Сравнително подробни анализи на различни страни от творчеството на В. Берон са направени от А. Бънков, М. Бъчваров, Б. Дянков, както и от редица други автори, работите на голяма част от които могат да се открият в излезлият

---

57 Пак там, с.133

през 1990 година сборник, посветен на В. Берон.<sup>58</sup> Не може да не направи впечатление, че при повечето анализи на “Българската философска мисъл” през Възраждането на В. Берон се е отделяло значително по-малко внимание, отколкото на Селимински и П. Берон. В. Берон е бил упрекван за своите “идеалистически” позиции и съвсем естествено ролята на И. Селимински и П. Берон се е смятала за много по-важна, тъй като последните са бил материалисти, та макар и не съвсем последователни. Фактът, че последните двама са могли да споделят “прогресивните” си философски възгледи единствено в писма до други възрожденци или на чужд, но не и на български език, сякаш не е правил особено впечатление. Идеята на Васил Берон, че “най-действена и непосредствена помощ на родината може да се окаже на нейна територия”<sup>59</sup>, че това е нещо, което изисква лишения и жертви, че доброволно е избрал да живее и работи в Търново, вместо да предпочете удобната практика в Европа, че е работил върху развитието на българския език и граматика, върху развитието на българската история и археология – всичко това са неща на които част от изследователите не са отдали особено голямо значение. Или поне тяхното значение е било малко или по-скоро много “принизено” от едно порочно за идеологическия подход определение, което се е давало на Васил Берон – “идеалист”. Показателно е количественото отношение в том 1 на “История на българската философска мисъл” между разделите за “идеалиста” В. Берон и “материалиста” И. Селимински – 21 срещу 41 страници в полза на последния.

Като заключение към прегледа на “Логика” бих могъл да цитирам едно мнение, което намирам за основателно и което

---

58 Виж: Бънков, А. *Развитие на философската мисъл в България*, С. 1966; Бъчваров, М., *Българската философска мисъл през Възраждането*, С.1966; *Д-р Васил Хаджистоянов – Берон. Живот и научно творчество*, С. 1990

59 Бъчварова, Н., в ; *Д-р Васил Хаджистоянов – Берон. Живот и научно творчество*, С. 1990, с.9

принадлежи на един от авторите във вече посочения сборник: “Макар че не е оригинално съчинение, тя е първата книга, която за възрожденския българин е систематично въведение във философията.”<sup>60</sup> Мисля, че и казаното до тук очертава ясно огромната разлика между “Логика” от една страна и онова, което се откри като нагласа при Софроний и в “Рибен буквар” на П. Берон от друга. Васил Берон демонстрира един поглед, който освен с адекватността си по отношение на феномена “философия”, се отличава и с опита си да бъде цялостен. Като логика тук философията се явява в истинската си роля – като теория, а не практическа житейска мъдрост. Философията на В. Берон също има за своя крайна цел практиката, но по същество тя е независима от последната, защото също както логическите закони на мисленето, тя се занимава с умозрителни построения, които могат да се отнасят към различно съдържание от действителността. Благодарение на тази книга се вижда, че за по-малко от 40 години се извършва изключително бърза промяна в начина, по който феноменът “философия” битува в българската култура. Подобна бързина в случая е мислима само в контекста на едно “възраждане” на културата. В “Логика” нищо не е останало от стилистиката и нагласите на Софроний, а потенциалната сила на българския език за изразяване на философски понятия, вече намира свой конкретен израз и се актуализира. Налице е началото и на процес, при който се търсят и подходящи чужди думи за израз на определено съдържание и смисъл. За тези думи в българския език все още няма аналог, или ако има такъв, той при буквален превод се оказва неподходящ поради наслагването на допълни значения. Типичен пример за това е “навеждането”, което не е в състояние точно да предаде смисъла на

---

60 Латев, Л., *Васил Хаджистоянов-Берон за отношението между теоретично и практично*, в *Д-р Васил Хаджистоянов – Берон. Живот и научно творчество*, С. 1990, с.90

“индукцията”, докато от друга страна пък “сравнение” и в днешния български език добре изразява смисъла на “аналогия”.

\*\*\*

Очевидно е, че към средата и края на 19 в. книги от мащаба на “Логика” на В. Берон са все още рядкост. Ето защо ми се струва уместно да се открие още един възможен източник на информация, относно проникването на философията в българската култура от този период. Една отделна книга е възможно да фокусира в себе си усилията на цяло поколение, но може и обратно – да се явява нещо странично по отношение на последните. По подобен начин една книга може да изразява духа на времето, но и обратно – да го изпреварва или да принадлежи повече на миналото, отколкото на настоящето. Поради тази причина издигането на “Логика” като сигурен показател за състоянието на философията в българската култура, би било некоректно, докато не се сравни с нещо друго, което да показва подобна на очертаната вече картина. Не е малък обаче проблемът, къде по-точно би могло да се намери това “друго”, което да потвърди или отрече вече описаната, въз основа на книгата на В. Берон, ситуация.

“Институциите на знанието се оказаха едновременно надеждна предпоставка, незаменимо средство и ясен резултат-индикатор за развоя на културнопросветните ни контакти с Европа.”<sup>61</sup> Представа за това състояние на философска образованост логично може да се открие при разглеждането на състоянието и развитието на образованието в българската култура в разглеждания период. Създаването на “институции на знанието” през Възраждането е един уникален със скоростта си процес. За около половин век се създават близо 1500 училища, които са разпределени на цялата територия на

---

61 Стаматов, А., *Европа и раждането на българските институции на знанието*, в *Философска култура и национални ценности*, С.1998

Османската империя, населена с етнически българи. Показателно е, че макар и да се открояват центрове, в които се намират гимназии, класни и педагогически училища, процесът на това разрастване е сравнително равномерно разпределен из цялата територия, населена с българи. Това дава основание на някои автори да говорят за “културно-просветен” модел за създаване на национална идентичност.<sup>62</sup> Въпросът, който се налага, с оглед на разглеждания тук проблем, е как присъства философията в тази просветна вълна?

Логично е, че онази нагласа, която беше разгледана при Софроний, ще съществува и в началото, и по време на просветния процес – необходимо е само да си припомним, че “Рибен буквар” е предназначен именно за четене в училище. Тази нагласа се запазва почти във всички български училища до появата на първите гимназии, когато започва процес на диференциация на философската проблематика в самостоятелни предмети.<sup>63</sup> Забелязва се отделно преподаване на логика, етика и психология, които обаче са били възможни само там, където е имало достатъчно добре подготвени преподаватели. Във връзка с това изпъква и липсата на голям избор по отношение на подходящи помагала по тези предмети. “Логика” на В. Берон е едно такова помагало и именно тази функция на книгата показва, че тя не е изолирано или случайно явление, а отговаря на определени потребности.

Общата картина би могла да се допълни, ако се открие характера на публикациите с философско съдържание от този период. В студията *“Философско-етическите идеи в културно-просветните процеси у нас от Възраждането до средата на ХХ*

---

62 Виж: 62 Стаматов, А., *Европа и раждането на българските институции на знанието*, в *Философска култура и национални ценности*, С.1998, с.74

63 Виж: Пашкулова, Ел., *Философската пропедевтика в българското училище през Възраждането*, сп. *Философия*, кн.3, 1995

век”<sup>64</sup> А. Стаматов отбелязва, че в периода от 1837 до 1878 г. “философско-етическите” публикации са общо 214. Авторът извършва интересна класификация, подразделяйки текстовете от една страна на “научно-методични”, “популярно-поучителни” и “съобщения-известия” за предстоящи публикации. От друга страна подреждането се определя от това дали те са преводни и оригинални. Съвсем естествено е “популярно-поучителните” да съставляват около 2/3 от всички текстове, което също е показател за определено ниво на философска култура, както и на потребностите, които последната диктува. Преобладаващата проблематика в тези публикации е етическа, а по национален признак най-силно е влиянието на френските автори. Етиката се оказва доста удобна форма за проникване на философски идеи поради това, че тя стои близко до онази нагласа в българската култура, която приема философията по-скоро като практически полезна мъдрост, отколкото като, базирана на абстрактни теории, наука.

Като се вземе под внимание всичко, казано до момента за философията през Възраждането, възниква въпрос относно възможността да се синтезира едно нейно определение. Вижда се, че много от българските възрожденци, получавайки своето образование в Европа или Русия, се “срещат” с философията. Някои от тях изучават този предмет и според възможностите си, както и според това, което са научили, се опитват да “правят” философия. Пример за последното е Петър Берон. По-малка част от тях обаче се нагърбват със задачата да прехвърлят това знание в собствената си култура, или образно казано, да “преведат” философията в България. От тази гледна точка процесът на “превод” едва започва през Възраждането. От друга страна “философията” се среща с една мощна нагласа в българската култура, която възприема философското познание като

---

64 Стаматов, А., *Философско-етическите идеи в културно-просветните процеси у нас от Възраждането до средата на XX век*, С.1998, МГУ “Св. Иван Рилски”

набор от практически съвети и “мъдрости” – нещо, което неизбежно ще даде отражения в начина, по който философията тепърва ще се усвоява. Има една фраза, която и до ден днешен отразява подозрителната нагласа на практичния българин към прекалено “абстрактното” философстване: *“Дървен философ”* показва негативното отношение към онзи, който теоретизира, без да обръща внимание на практическата полза от своите занимания. Интересно е, че по всяка вероятност философията в древна Гърция произлиза от подобна нагласа – Сократ не е бил особено симпатичен на съгражданите си, защото е философствал, т.е. нищо полезно не е правил. От тази гледна точка е логично, че са го осъдили. Независимо от това обаче през многовековното си развитие философията е успяла да се утвърди като теория и съответно да промени първоначалната нагласа, която я възприема само като житейска мъдрост, свързана с практични потребности. Проблемът, пред който съм изправен в случая е, че в България този процес на смяна на нагласите се извършва за по-малко от един век, което го прави крайно неестествен и разнороден по своя характер. Именно поради това по едно и също време съвпадат твърде разнородни феномени. Опитът на В. Берон да въведе философията в българската култура като логика от една страна се съпровожда от съпротивата на други възрожденци, които съзнавайки вече посочената нагласа, не виждат особен смисъл в подобни начинания. Типичен представител в това отношение е Л. Каравелов, който се противопоставя на усилията да се преподават “високи философии”, както поради все още ниското ниво на просвета, така и поради пълната липса на практическа полза от подобни действия. От позициите на своята практическа нагласа Каравелов е бил напълно прав.

Очерталата се ситуация подсказва, че философията до определен момент в духовното развитие на България, ще среща



сериозни пречки при проникването си, просто защото тя все още не е необходима. Нейната необходимост ще дойде тогава, когато просветата достигне определено ниво, при което ще става въпрос вече за образование.<sup>65</sup> Като цяло мисля, че едва през късното Възраждане за пръв път философията намира условия за проникването си в българската култура, но че този процес все още е в своето начало и поради това той е твърде разнороден, твърде неопределен. Благодарение на В. Берон може да се каже, че при първия систематичен опит философията да се представи у нас, тя се появява като логика и теория на познанието. Погледът върху останалите философски “опити” през Възраждането открива и един интерес към такъв тип проблематика (най-често етическа), която стои близо до описаната нагласа – философията да се възприема като практическа мъдрост. Най-общо това са основните фактори, върху които тепърва предстои да се проектира философията в България – един процес, който добива по-ясни очертания едва след Освобождението.

## **II. Философията в България след Освобождението**

Поради разнородния характер на процеса, при който философията става част от българската култура, винаги ми е било трудно да намеря подходяща форма, която малко или дори още по-малко да го представи в цялост. Вероятно това е причината, поради която смятам, че едно сравнение (или аналогия) от областта на фотографията би могло да проясни мъгливите представи относно

---

65 Виж: Гадамер, Ханс-Георг. *Истина и Метод*. Плевен, 1997, с.28. Позовавайки се на Хегел, Гадамер излага виждането, че философията, както и науките за духа имат условията за своето съществуване в образованието.

спецификата на този процес. И така във фотографията има първо определен обект, излъчващ някакво количество светлина. При настоящото сравнение тази роля се пада на философията такава, каквото се явява в културата на Запада. След това има светлочувствителен материал, върху който с помощта на определена техника (обикновено фотоапарат) се запечатва копие на обекта, като в зависимост от качеството на този материал копие е по-добро или по-лошо. Приемам че ролята на този светлочувствителен материал се пада на определени фигури от българската култура, а съответно фотоапаратът е механизма на образованието в Европа, благодарение на което тези хора се запознават с философията. Връщайки се в България (ако изобщо се върнат) тези хора, подобно на фотографски негатив носят определена представа за философията, която на свой ред те трябва да пре-предадат в родната културна среда. Последната се явява съответно и крайното звено в този импровизиран фотографски процес – копирната хартия, чиято светлочувствителност обаче е много по-ниска от тази на негатива и която във веригата от процедури стои най-далече от първоначалния обект. Следователно в целия процес се очертават няколко основни момента: 1. Обект – западната философия; 2. Заснемане – представители на българската култура се образуват по философия и постигат някакво познание (идея, образ) за последната; 3. Проявяване и копиране – философията се “превежда” в българската култура и на края; 4. Изображението в своето качество, една проекция на първоначалния образ – философията в България. Фотографите знаят, че при тази схема крайният продукт е нещо твърде непредсказуемо – той се влияе от случая, от времето и от качеството на материалите. На места образът няма да е проявен достатъчно добре и ще е замазан или ще липсва фокус още при заснемането, предметът може изобщо да не се вижда, на други места

пък той може да е прекалено ярък – пре-експониран, части от изображението също така могат изобщо да липсват. Всичко това показва, че копието, поради несъвършенствата, съпътстващи неговата поява, ще е твърде различно от оригинала. За сметка на това обаче фотографите също твърдят, че снимките, които изопачават “реалността” или оригиналните обекти, често се получават с особена художествена стойност, т.е. променяйки представата за оригинала, те могат да го направят по-красив, отколкото е всъщност. (Разбира се биха могли да го направят и по-грозен – може би въпрос на случай?) Тогава макар и далеч от действителността, за въпросното фотографско копие по един парадоксален начин се казва, че е “оригинално”. Какъв по-добър пример за подобна ситуация от присъствието на Й. Ремке в българската философия? Незабележимата в Германия система на Ремке, благодарение на Михалчев, се явява на българската философска сцена по един наистина забележителен начин – едва ли не най-светлата част от онази фотография, която е задавала в българската култура образа на Философията в определен времеви отрязък.

\*\*\*

Не може да се очаква веднага след политическия акт на Освобождението да настъпи и коренна промяна в процеса на проникване на философията в България. В своето изследване “Европейски проекции върху българската философска култура” А. Стаматов отбелязва че в периода непосредствено след Освобождението до Съединението не се забелязва качествена разлика във философския живот на България, сравнен с последните години на Възраждането: “Това вероятно се дължи на факта, че друга

е насъщната задача в това време – обединяването на страната в нейните национални граници и оформянето на нови политически реалности в нея.”<sup>66</sup> Това обаче не пречи да се потърсят някои малко по-конкретни определения, които да очертаят философията в България от това време. Едно от наблюденията на А. Стаматов е, че в периода 1881 – 1906г. най-превежданите философи в България са Дж. Ст. Мил и Х. Спенсър, което говори за определена чувствителност в българската култура към идеите на позитивизма при това в неговия английски вариант. Парадоксалното в случая е, че Англия е страната с най-малко влияние върху българската култура през периода. А. Стаматов обяснява това противоречие с културното влияние на Русия у нас като посредник и с факта, че посочените автори са по-широко преведени в руската култура за разлика от О. Конт например.<sup>67</sup> Като цяло авторът смята, че усилията на българските културни дейци след Съединението са ориентирани в търсене на модели за “осъществяването на българската модерност” като съответно с оглед на това в центъра на вниманието попадат философия на историята и социалната философия. Това е и обяснението за популярността на позитивистките идеи, отношение към които взимат повечето български философи от периода. Подробен анализ на начина, по който английският позитивизъм битува в българската култура от края на 19 и началото на 20 в. може да се открие във вече споменатата книга на А. Стаматов.<sup>68</sup>

Друго нещо, което трябва да се отбележи преди анализа на конкретни автори и текстове, е приоритета на немското влияние в българската култура – факт, на който А. Стаматов също е обърнал

---

66 Стаматов, А., *Европейски проекции върху българската философска култура*, С.1996, с.88

67 Виж: Стаматов, А., *Идеи за историята в българската културфилософска книжнина*, С. 2000, с.45

68 Стаматов, А., *Европейски проекции върху българската философска култура*, С.1996, с.123-139

внимание.<sup>69</sup> Тази особеност предполага широкото разпространение в България на неокантианството в най-различните му форми, но и тук трудно може да се говори за някакъв хомогенен процес на проникване. Това не се дължи само на вътрешната разнородност в самото неокантианство, но и на факта, че отделните български философи са се запознавали с тези идеи на различни места, в различни школи и с помощта на различни авторитети.

Единственият начин да се получи пълна картина на философията в България от края на 19 до средата на 20 век е да се направи подробен анализ на отделните *философски* произведения, на различните философи, на направленията, които те застъпват, както и начините, по които го правят – всичко това в границите на българската култура. Това е задача, която е твърде амбициозна за изследване от типа на настоящето. Това, което ще направя е да отбележа няколко ключови фигури, които се явяват представители в България на основни проблеми, тенденции и направления във философията. Те се явяват своеобразни “преводачи” на философията в различните нейни проекции; от друга страна обаче те предават на своите, така условно наречени, “преводи” и нещо специфично, нещо различно, което отсъства в оригиналите и за това тяхната работа е по същество творческа. В духа на описаната по-горе аналогия - това са хората, благодарение на които се получават най-ярките полета и образи в рамките на голямата фотография, която нарекох “Философията в България”. От друга страна обаче не трябва да се забравя, че става дума за хора, които в най-голяма степен демонстрират критическо, т.е. самостоятелно мислене. В този смисъл едва ли може да се намери по-неподходяща аналогия от вече направената и в това се крие опасността от подобни образни

---

69 Виж: Стаматов, А., *Идеи за историята в българската културфилософска книжнина*, С. 2000, с.44,49

сравнения, които колкото проясняват предмета, толкова и го скриват или “ощетяват”.

Благодарение на своето философстване на български тези философи разработват и специфичен езиков инструментариум за по-добро изразяване на идеите си. Това поставя началото на една традиция, част от която се явявам и аз самия в момента, като пишещ за философията на български език, и вие – като четящи за същото в границите на същия този език. Естествено е при един такъв подход да има пропуснати и пренебрегнати – нещо, което съзнавам, но ми се струва неизбежно в настоящата работа. По-важното в случая според мен е очертаният метод, чрез който тази работа би могла да се направи в нейната цялост. Фактическият материал е отдавна събран при това в такова изобилие, че голяма част от него е дори излишна – добър пример за това е “История на българската философска мисъл” на БАН. Изследванията и анализите на отделни страни от цялостната картина също вече не са никак малко – по-голямата част от тях могат да се открият, споменати до момента или по-нататък в текста.

## **1. Иван Георгов – Разказвачът на Историята за раждането и превъплъщенията на Философията**

В българската литература е прието да се говори за Иван Вазов като за неин “Патриарх”. Това се дължи на факта, че Вазов не е оставил литературен жанр, в който да не е написал нещо. Другата заслуга на “Патриарха” е в областта на езика и по-конкретно на езиковите форми, които е създал и които са били огромен потенциал за по-нататъшното развитие на новобългарската литература книжовен език. Мисля, че ако трябва да се намери аналог на Вазов в областта на философията в България, това безспорно би трябвало да бъде Иван Георгов (1862-1936). В библиографично-библиографския справочник на българската философска култура може да се открие, че И. Георгов е оставил около 320 печатни труда. В катедрата по философия в Университета е чел история на древната, новата, немската, френската, английската философия, също така етика и история на етиката.<sup>70</sup> Едно твърдение на А.Бънков от 1943г. е особено показателно: “По негови лекции бяха школовани във философски размишления множество български поколения в продължение близо на половин век (46 години)”.<sup>71</sup>

Георгов завършва философия през 1888г. в Германия със защита на дисертация върху етиката на Монтен. Повечето изследователи посочват Кант и В. Вунд като философите, които са имали най-силно влияние върху него, но също така се подчертава, че Георгов не е имал никаква оригинална концепция или философия. Той е бил наясно относно този упрек, но за разлика от своите критици е смятал, че не-ангажираността с един философски възглед е по-скоро предимство, отколкото недостатък. Това, за което според мен Георгов има голяма заслуга по отношение на философията в

---

<sup>70</sup> *Българската философска култура през 19-20 век*, С.2000

<sup>71</sup> Бънков, А., *Принос към историята на българската философска мисъл*, С. 1943, с255

България, са неговите трудове върху история на философията, които обхващат огромен по обем материал в няколко тома.<sup>72</sup> Любопитно е да се види начинът, по който Георгов подхожда към философията и за това ще разгледам онова, което ми се струва най-интересно в неговата “История”. Етическите му работи ще си позволя да игнорирам в настоящото изследване, понеже смятам, че те са по-малко интересната част от неговото творчество.

Това, което бих искал да отбележа още в началото е забележителната ерудиция на Георгов. Достатъчно е да се обърне внимание на това, че в началото на всеки раздел в първи том от неговата “История на философията” той посочва обширна библиография от съчинения на немски, френски, английски, италиански, испански език, които освен това не фигурират там само като заглавия, а са съпроводени от кратък обзор на развитието на критическата литература по предмета. Още в увода към първия том,<sup>73</sup> той детайлно разглежда появата, етимологията и употребата на думата **φίλοσοφία** в древна Гърция – нещо което е съвсем естествено за подобна работа и което от гледна точка на днешния читател не е нещо особено интересно. Влиянието на В. Вунд се открива почти веднага и без читателят да е запознат с последния, просто защото авторът го цитира на много места, споделяйки съгласието си с неговите идеи. Основните определения на философията, които Георгов прави, също са заимствани от Вунд – нещо, което авторът също открито признава. Според тях философията се занимава с онези “начала”, които другите науки предпоставят и приемат за верни без да правят проверка на основата за тяхната достоверност. Това определение само по себе си предпоставя разглеждането на философията в съответствие с другите науки. Освен, че неин предмет са тези “начала”, тя има и системо-

---

72 Виж: *Българската философска култура през 19-20 век*, С.2000, с.24-26

73 Георгов, И., *История на философията*, Т. 1, С. 1925



образуваща роля по отношение на науките - директно се цитира Вунд: “Философията е общата наука, която има да обедини получените чрез посредството на отделните науки познания в една безпротиворечива система и да сведе употребените от науката общи методи и предположения на познанието към техните принципи.”<sup>74</sup> По-интересна е забележката на Георгов, че философията освен като систематизираща методите и принципите на останалите науки, самата е и *наука за познанието*, “като се опитва да уясни неговия произход, напредък и границите, до които то се простира”.<sup>75</sup> Това отношение се явява израз на една тенденция при усвояването на философията в България, която беше открита още при Васил Берон, а именно едно предпочитание на философията да се гледа предимно откъм нейната гносеологическата проблематика. Това е тенденция, която трайно присъства в развитието на философията у нас – факт, който се отбелязва от изследователите на философията в България.

И. Георгов се спира на ролята на философията по отношение на отделната личност, както и на обществото с оглед на културното ниво, което то е достигнало. Тук разсъжденията не са особено интересни, нито пък напълно приемливи. Според Георгов философията дава миروглед на всеки човек, според естествената му необходимост от такъв, но не казва с какво тя е за предпочитане и каква е нейната разлика от религията в това отношение. По подобен начин стоят нещата и по отношение на обществото като цяло. Георгов изтъква, че макар и не всяко общество да се отдава на “систематични философски размишления”, когато то достигне определен етап от своето културно развитие “по необходимост се явява в него философската спекулация в една или друга форма”. Съответно се разбира, че философските спекулации са тези за възникването, същността, причините, целта на света и пр. Не е никак убедителен с

---

74 Георгов, И., *История на философията*, Т. 1, С. 1925, с.11

75 Пак там, с.12

това, тъй като философски спекулации под “определена” форма, могат да се срещнат още в най-ранните етапи от развитието на едно общество, а именно в религиозните обяснения за света. Дори ако съвсем повърхностно се прибегне до авторитет като Хегел например, се вижда, че религия и философия се занимават с едни и същи предмети, но по различен начин като в това и се състои тяхната разлика – едната работи с представи, а другата с понятия.

В увода към том първи И. Георгов извършва и една класификация на дяловете във философията, която по същество също е взета от В. Вунд. В същата глава авторът предлага и схемата на Вунд, която съответно разделя философията на два големи дяла – генетическа (Логика и Теория на познанието) и систематическа (Учение за принципите). Двете съответно се разклоняват на под-дялове – Метафизика, Философия на природата, Философия на духа, които от своя страна се разделят на други под-под-дялове и пр. Предложената схема не е особено проста и макар че е внушителна от гледна точка на своята завършеност, на мен ми се струва твърде формална. Подозирам, че студентите на Георгов са имали проблеми не само при нейното заучаване, но и при обяснението на необходимостта за такова строго разделение при условие, че голяма част от философските проблеми се явяват общи за отделните дялове.

Разгледаните до тук особености като че ли не разкриват нищо изключително по отношение на подхода, който Георгов използва при своя разказ за философията – стратегията е най-общо казано образователна, като основните теоретични постановки са заимствани от различни авторитети и най-вече от В. Вунд. Това, което ми се струва ценно обаче се открива малко по-нататък, когато Георгов започва да прави исторически анализ на това, как понятието за философия в хода на нейната история се е развивало и променяло, като по този начин на практика той започва да го проблематизира. В

този момент Георгов се открива в нова светлина – той признава, че определенията, които до сега е давал на философията, съвсем не са единствените нито пък са признати от всички философи, както в миналото, така и в настоящето. От тук следва и едно сбито изложение на схващанията за философията от Платон до Вунд и Винделбанд, които сами по себе си вече очертават една история на философията. За Георгов опознаването на тази история е абсолютно необходимо за тези, които имат намерение да се занимават с философия, защото тя показва определени грешки и заблуди, като по този начин учи как последните да се избягват. Също така е валидно и обратното – Историята показва ценното в различните възгледи, онова което е “жизнено и в основата си трайно”. Поради тази причина не би могло да има изучаване на философия без изучаването на нейната История. С оглед на моята тема и в границите на тези разсъждения, смятам, че И. Георгов е човекът в новата българска култура, който се заема цялостно да разкаже историята на философията и по този начин да въведе всички онези, които го слушат в едно интелектуално приключение, каквото е изучаването на самата философия. Дори кратък поглед на неговата “История”, независимо на кой том и на кой период ще се спре, показва, че Георгов е изключителен “разказвач”. За съжаление неговите книги не са преиздадени от началото на 20 век; ако това беше станало, повече хора от философската общност у нас щяха да знаят, че в началото на собствената им традиция могат да се открият “разкази” за философията, които по нищо не отстъпват на много свои съвременни еквиваленти. Няма друг български философ, който да е успял да създаде толкова цялостна и детайлна, основана на голяма ерудиция, картина на философията в нейното историческо развитие.

Много голяма част от първи том на “Историята” (целият първи дял) се занимава с “източните” философии и предимно с индийската.

Логично е, че Георгов обръща голямо внимание на това, като се вземе под внимание факта, че той е учил в Йена и санскритски език. И днес, заинтересованите по въпроса могат да научат от този първи дял доста интересни неща. За мен е твърде любопитно и много показателно, че в своите анализи, когато става въпрос за индийската култура, авторът говори за “философски възгледи”, “философски спекулации” и “спекулативни твърдения”, като определено избягва употребата на думата “философия”. В същото време той отбелязва, че “между старите народи само един ни е предал една истинска история на философията; то е гръцката философия.”<sup>76</sup> Смятам за съвсем правилно отношението на Георгов, когато поставя на първия дял от съчинението заглавие “*Философски възгледи у старите източни културни народи*”, а на втория – “*Гръцка философия*”. В случая той демонстрира една нагласа, която напълно хармонира с моето виждане тук, а именно че “философски възгледи” съвсем не означава още и “философия”. Вярно е, че авторът говори за Индийска философия, но смятам че той употребява това словосъчетание за да обозначи с него в относително цяло голямото разнообразие от разнородни и често несвързани помежду си “философски възгледи” в древно-източната култура. Логично е тогава и неговото заключение, че “тя си остава въпреки всички величествени напрегания за решение на философските проблеми най-накрая митическа метафизика”<sup>77</sup>. За разлика от това гръцката култура е тази, чрез която се открива не само произхода на философията, но и начина по който последната се развива – “нашата философска спекулация прониква от гръцкото философско развитие и не може да се разбере без него.”<sup>78</sup>

---

76 Пак там, с.43

77 Пак там, с.297

78 Пак там, с.299

Почти всички изследователи на Георгов приемат за основен негов недостатък, липсата на критичен патос в работите му, както и “възгледите” му за философията и нейния предмет. Всеки един от тези критици, споделящ своя собствена концепция, е естествено недоволен от това, че Георгов си позволява да не взема отношение към разглежданите философи и проблеми. Както се отбелязва по-рано обаче, Георгов съзнателно е търсел този подход и това е, което според мен е показателно и интересно. Дори, когато си позволява да дава формални дефиниции на философията, Георгов е доста пестелив и напомня, че те са твърде оспорвани от множество гледни точки – критиците на неговите работи сами потвърждават това. Само по себе си това не означава обаче, че той няма “възглед” за философията – подобно твърдение е меко казано безотговорно. Всичко зависи от това по какъв начин се приема, че трябва да “изглежда” един “възглед” за философията (все метафори, които препращат към сферата на зрителното). Един такъв възглед е възможен чисто формално, т.е. според понятията за предмет, метод, цел и пр. се стига до абстрактна дефиниция на философията, която както беше споменато и тук в първата част от изследването, е неизбежно еднозначна и лишена от конкретно съдържание. Този тип възгледи се занимават с въпроса, що е философия изобщо. Съществува и друг вариант обаче, при който въпросът “**Що** е философия?” се прескача с оглед на малката вероятност да се открие удовлетворителен отговор. Тогава философията се приема за нещо, което е в относителна степен нещо предварително *дадено* и следователно при този подход възгледа за последната вече се определя от въпроса “**Каква** е философията?”. Смятам, че и двата подхода са способни да продуцират “възгледи” за философията, като освен това нямам претенцията да мога да определя, кой от тях е по-“добър” в осъществяването на тази цел – още повече, че нищо не пречи тези

подходи да се съгласуват в рамките на цялостна изследователска стратегия. Именно, защото са подходи, т.е. пътища към определена цел (мога да я нарека “възглед”, “разбиране” за философията), те не могат да са в противоречие, а по-скоро дори обратното – би трябвало да имат допирни точки. С оглед на тази разлика мисля, че не е основателно да се твърди, че Георгов не е имал собствен възглед за философията. Просто неговият възглед не е формален, такъв какъвто търси да го открие А. Бънков например<sup>79</sup>, а е по-скоро “панорамен”, т.е. разкрива се в историята на философията, която Георгов разказва.

Другото нещо, в което Георгов е обвиняван, е безкритичното отношение към разглежданите от него философи и проблеми. Обяснението е отново в подхода – той не е имал за цел да критикува философските учения така, както това прави след него Михалчев например. Тук става въпрос за *история*, на философските учения, а не за тяхната *критика*, от тук идва и обективизма на Георгов. Тази позиция според мен е съвсем адекватна на времето, в което е работил философът – тогава е имало нужда от общо представяне на философията, имало е нужда от “първичен” материал, който едва след като бъде опознат да направи възможна собствената си критика. Не мога да се сдържа да не отбележа нещо, което ми се струва доста често срещано явление в процеса на проникване на философията в България. Това е парадоксалната тенденция да се критикуват идеи, философски учения и постановки, които обаче все още не са добре познати в България. Това като че ли най-добре се вижда в проникването на Кантианството у нас, което става най-вече под формата на критика на кантианското движение: “При една обща равносметка трябва да се каже, че критиката на критическата традиция е много по-силна и много по-определяща общия философски дух на времето у нас, отколкото възможността на

---

79 Виж: Бънков, А. *Принос към историята на българската философска мисъл*, С. 1943, с.264-276

Кантианството да се съпротивлява и да намира последователи.”<sup>80</sup>.  
Причината, поради която споменавам това тук, е че сравнен с този подход, начинът който Ив. Георгов е избрал, поне на мен ми се струва по-коректен с оглед на философските потребности в нашата култура от началото на 20 век.

Причината да се спра по-подробно на Иван Георгов в това изследване е в неговото трайно и забележително присъствие на философската сцена у нас – неговото влияние в университета реално се усеща до средата на 20 век. Освен това в процеса на проникване и развитие на философията в България като че ли има една закономерна тенденция, която тръгва от Георгов и завършва с работите на Михалчев. Това е тенденцията от некритичното представяне на философията чрез описание на нейната история да се стигне до радикален теоретичен анализ на тази история, какъвто анализ Михалчев, един от учениците на Георгов, прави по блестящ начин във “Форма и отношение” и “Философията като наука”.

---

80 Виж: Цацов, Д., *Кантовите идеи в България*

## **2. Иван Гюзелев – “човекът, който създаде първата завършена философска система на български език”**

Горното определение принадлежи на Д. Михалчев и е направено през 1942 г. – 26 години след смъртта на Гюзелев, когато вече може да се каже, че съществува определена традиция на философстване в България. Показател за наличието на такава традиция в средата на 20 век е проявяваният, от страна на българските философи от новото поколение, интерес към хора като Георгов и Гюзелев, които по определен начин стоят в началото на нейното формиране. Известно е, че А. Бънков е започнал своите проучвания на историята на “философската мисъл” в България под влиянието на Михалчев, като Ив. Гюзелев е един от първите философи, които той разглежда. Един изключително добросъвестен и задълбочен анализ на неговата философия може да се открие в два поредни броя на “Философски преглед” от 1941г., където А. Бънков демонстрира завиден усет към детайлите и по-интересните моменти от творчеството на Гюзелев.<sup>81</sup>

Бих искал да обърна внимание само на онези моменти от работата на Гюзелев, които смятам, че имат пряко отношение към настоящата работа – ето защо един обстоен анализ на неговата философия няма място тук. По-подробни коментари по въпроса се намират в споменатите вече две статии, които могат да се открият непроменени и в “Приноса” на Бънков от 1943г. Д. Михалчев също прави едно кратко разглеждане в предговора към “Абсолютното съзнание” на Гюзелев, издадена през 1942г. На Бънков принадлежат и анализите върху Гюзелев в неговата “Развитие на философската мисъл в България” от 1966г., както и на съответната част в “История на философската мисъл в България” – т. 2. Интересно изложение

---

<sup>81</sup> Бънков, А., *Философското дело на Ив. Гюзелев*, сп. *Философски преглед*, кн.3-4, 1941



върху творчеството на Гюзелев във връзка с проникването на английския емпиризъм в България е направено и от А. Стаматов в “Европейски проекции върху българската философска култура” през 1996г. Все пак е уместно съвсем накратко да се резюмират основните идеи на българския философ за да не бъдат лишени съвсем от съдържание следващите ги разсъждения и изводи. Може би е необходимо да се каже, че освен философ, Гюзелев би трябвало да се определи не по-малко като физик и математик; интересна особеност също е това, че той е завършил духовна семинария в Одеса – следователно може да се каже, че е и богослов. Бил е и в политиката като секретар на първото Велико Народно събрание, както и като министър на просвещението в първия либерален кабинет. С последното Гюзелев е изразител на една друга, по обща за културата ни черта, която се забелязва още от Вазов и продължава до ден днешен – българските интелектуалци най-често се препитават не толкова с творческа, колкото с чиновническа работа. Това е изключително интересна особеност, чието разглеждане тук за съжаление не би било уместно. Факт е обаче, че тя се е отразявала негативно както върху творческата работа на държавните чиновници, така и върху държавно-административните дела, движени от културните дейци, в ролята им на “служители”.

Основните идеи на Гюзелев лесно могат да се представят като се изтъкне тяхното родство със системите на Лок и Бъркли, но в същото време трябва да се подчертае, че българският философ е много далече от безличното копиране на последните. Съответно за Гюзелев основните елементи на познавателната способност са усещания или “представления” (представи) и идеи, които са “органическа част от самото наше съзнание”<sup>82</sup>. В началото на познанието стоят усещанията, които обаче не биха могли да се

---

82 Гюзелев, Ив., *Светът като продукт на съзнанието*, С. 1907, с.35

явяват резултат от въздействието на някакъв обективен материален свят, просто защото такъв не съществува. Ето съвсем накратко картината на тази концепция така, както я дава самият автор:

*“Всички външни възбудители в крайния резултат се разлагат на наши непосредствени усещания или неволни изводи от тях. Според това друг живот не съществува освен нашите психически процеси, които се разлагат на непосредствени усещания, придружавани едно от друго (зрителните, мускулните и осезателните усещания) на неволни изводи от тях (усещане на пространство и време), на възобновени усещания във вид на представления, на групировки между представленията във вид на съждения и създаването чрез това на нови продукти на съзнанието, известни под името идеи.”*<sup>83</sup>

В областта на логиката Гюзелев отхвърля възможността чрез използването на класическата силогистика, както и на индуктивната логика да се достига до необходими истини. Възможността, която остава, той намира в “основния закон” на мисленето или “всеобща формула на мисленето” който е освен това и свойство на съзнанието, “първа аксиома” на мисленето и т.н. Става въпрос за добре познатия закон за противоречието, при който не може на един и същ субект едновременно да се утвърждава и отрича един и същи предикат. Доста интересен момент представлява твърдението на Гюзелев, че все пак в основата на логическото мислене стои опитът. Това дава основание на А. Бънков още през 1941г. Да заключи, че в логиката на Гюзелев “се преплита кореспондентната и кохерентната теория за истината”<sup>84</sup>. Мисля, че това е едно място, при което един по-задълбочен анализ на теорията на Ив. Гюзелев, задължително би трябвало да се спре. Ще завърша краткото си изложение с това, че Ив Гюзелев макар и да отрича материалния обективен свят, запазва в

---

83 Пак там, с. 36

84 Бънков, А., *Философското дело на Ив. Гюзелев*, сп. *Философски преглед*, кн.3, с.266.

системата си място за съществуването на обективен съзнателен свят. Това “обективно” се явява съответно абсолютното съзнание, което обаче е абсолютно недостъпно за човешкото съзнание по простата причина, че тогава би престанало да е обективно. (Очевидно е, че при Гюзелев разграничението обективно-субективно, доколкото все пак се оказва, че съществува нещо обективно, е абсолютно непреодолимо). Съществуването на това абсолютно съзнание се установява само интуитивно или чрез откровение, доказателствата за него са така да се каже “косвени” – пасивността на собствените ни усещания и представи, стремежа към усъвършенстване и пр. Мисля, че в тази последна точка от своята теория Гюзелев се открива много повече като богослов, отколкото като философ – нещо което той добре е разбирал. Затова и според него за абсолютното съзнание не могат да се приведат строги логически доказателства.

Концепцията на Гюзелев е добре представена в неговата работа “Светът като продукт на съзнанието” от 1907г. Заглавието вече говори достатъчно само по себе си. Повечето критици са единомудни, когато говорят за близостта на твърденията в съчинението с идеите на Бъркли, още повече, че авторът сам посочва това. В същото време не може да не направи впечатление умението на Гюзелев да защити тази концепция по един оригинален начин, както и да отхвърли или да промени онези твърдения във философията на Бъркли, които той смята за несъстоятелни. А. Стаматов вижда това “поне в три пункта” – 1. Бъркли е трябвало да отрече не просто *самостоятелността* на външния свят, а съществуването му изобщо; 2. Приемайки съществуването на Бога, Бъркли е непоследователен; 3. Гюзелев не е съгласен с номиналистичната концепция на Бъркли<sup>85</sup>. Разбира се, постановките

---

85 Стаматов, А., *Европейски проекции върху българската философска култура*, С.1996, с.107. Относно третия пункт, несъгласието на Гюзелев с Бъркли е относно общите идеи

на българския философ могат да се оспорват от различни позиции, много от тях крият известни противоречия в по-малка или по-голяма степен. Например в “Светът като продукт на съзнанието” той съвсем открито твърди, че основен въпрос, на който трябва да се отговори за да се защити неговата теория е: какво става с нещата, когато никой не ги възприема? Това става доста трудно, ако се вземе предвид, че Гюзелев не приема “единствената” възможност, използвана от Бъркли – именно полагането на Бога като гарант за съществуването на нещата, които не възприемаме. От тук е доста съмнителен ходът на Гюзелев, при който той всъщност не приема въпроса изобщо, защото последния бил “безсмислен”. Неприятно е, когато се оказва, че въпрос, от който зависи една философска система в крайна сметка се оказва безсмислен. Може би Гюзелев е прав, когато казва, че със самото му задаване вече се предполага, че предметите съществуват обективно, т.е. и без да бъдат възприемани, но предлаганата алтернатива като че ли не е по-добра. За да се види несъстоятелността на въпроса, той предлага последния да се преведе така: “какво става с известни наши усещания и представления, когато те са слезли, тъй да се каже, от полето на съзнанието ни ?”<sup>86</sup> Подобно положение обаче е невъзможно, доколкото според поддържаната теория не би могло да има нищо не-съзнателно, тъй като така или иначе всичко е предмет на съзнанието, т.е. въпросът става наистина безсмислен в най-радикалния си превод – какво става с нашите усещания, когато не са наши усещания?

В настоящото разглеждане обаче, не е от особена важност до каква степен теорията на Гюзелев може да бъде отстоявана или критикувана. Важното в случая, е че Гюзелев представя първият опит в българската култура да се създаде цялостна философска

---

както и против геометричното доказателството против тях. Според Гюзелев общите понятия се образуват от особен синтез на усещания и представи.

86 Гюзелев, Ив., *Светът като продукт на съзнанието*, С. 1907, с.48

теория в собствения смисъл на думата. И тук не стои въпросът за оригиналността на тази теория по отношение на философията изобщо – най-точно и същевременно просто е определението на Михалчев – “първата завършена философска система на български език”. Интересно е виждането на А. Стаматов, че Гюзелев е на границата между “класическия” и “съвременен” етап в развитието на “философската култура” у нас<sup>87</sup>. Трудно ми е да направя такова едно разграничение, макар че сигурен съм, при определени уговорки относно употребата на горните понятия, то да е основателно. Все пак ми се струва, че е трудно защитимо, тъй като преди Гюзелев, а и доста след него, философията в България все още е нещо твърде неясно. Именно поради тази неяснота ми е трудно да видя какъвто и да е “класически” етап от нейното усвояване, който да приключва с него. По-скоро може да се говори обратното - за началото на такъв етап именно във връзка с имената на Георгов и Гюзелев. Разбира се всичко това е относително докато няма яснота относно съдържанието, което ще се влага в горните термини – А. Стаматов говори за тези етапи относно “философската култура”, а не философията в България, което дава доста голяма разлика. Във всеки случай с оглед на вече поставените граници на изследване в тази работа, посочените термини са излишни.

Заслужава да се отбележи приоритета на гносеологическата проблематика в трудовете на повечето български философи – нещо, което се очертава като особен белег при проникването на философията в България. Изключение от това не прави и Гюзелев, който в качеството си и на математик е особено чувствителен към проблемите на познанието. В този смисъл е очевидно, че гносеологическите аргументи ще са най-силната част от изложението на Гюзелев, когато става въпрос за “Светът като продукт на

---

87 Стаматов, А., *Европейски проекции върху българската философска култура*, С.1996, с.117

съзнанието”, още повече ако се има предвид, че тази негова книга се явява продължение на концепцията, която авторът излага в един по-ранен труд – ”Елементи на познанието” от 1904г. Ако се отиде още малко по-назад във времето, ще се види, че тази система, която Гюзелев разгръща в посочените две съчинения, от своя страна има своята първоначална основа в един друг труд на автора, който дори само със заглавието се явява в голяма степен показателен – “Теория на доказателствата. Опит за откриване същинските основания на реалната логика” – 1895г. В последното съчинение се намира и едно задълбочено критическо изследване на индукцията като метод, както и критически анализ на идеите на Дж. Ст. Мил. – нещо, на което аз няма да се спирам тук. Не може да не направи впечатление обаче изключително доброто познаване от страна на Гюзелев относно системата на Мил, както и елегантната критика, която той прави на индуктивните методи в нея.

От казаното до тук бих могъл да изведа заключението, че благодарение на Гюзелев се открива една принципно нова стратегия за проникване и разпространение на философията в България. Философията тук не е разказ за появата и смяната на определени философски теории, школи или системи (Георгов), а самата е вече теория – концепция, която дава Едно обяснение за света, както и Една логика на това обяснение. В този смисъл тя се явява и по-автентична в българската култура, ако се върна към неточната си фотографска аналогия – тя вече е по-близо до оригинала. Казано по друг начин Ив. Гюзелев не разказва за философията като за нещо чуждо, а започва сам да прави такава.

### 3. Димитър Благоев – философията като идеология

Разглеждането на Д. Благоев (1856-1924) с оглед на интереса към философията в България е в известен смисъл парадоксално. Колкото е лесно да се говори за идеологията на Благоев, толкова като че ли е трудно да става дума за неговата философия. Причината за това е проста – философията на Благоев е в неговата идеология. Затова и разглеждането му тук, ще е съвсем бегло, макар и не символично. Ще се спра накратко само на причините, поради които смятам, че той трябва да бъде споменат в настоящата работа. Чрез него се разкрива една много особена проекция на философията, при която тя се явява *средство* за отстояване и прокарване на определена идеология. “Чистата” философия само обяснява света, докато идеологията има за цел последният да бъде променен – това е почти плакатна теза на марксизма. Следователно различните философии спорят помежду си теоретически, докато идеологиите – политически. В борбата на последните философията се явява просто средство.

Историческите процеси в България от написването на “Що е социализъм и има ли той почва у нас?” (1891г.) до ден днешен едва ли благоприятстват един безпристрастен анализ на позициите на Благоев. Преди 1944г. неговото име се свързва предимно с разпространението на марксизма, следователно той е много повече политик и идеолог на социалистическото движение у нас, отколкото философ. След политическите промени през 1944г. на Благоев се гледа като на “най-големия марксист в България и на Балканите в края на 19 и началото на 20 век”, а на дейността му след 1891г. - като начало на “открита, системна, планомерна, устна и печатна пропаганда на марксистките идеи”.<sup>88</sup> След 1991г., след поредни политически промени, именно заради качеството си на “най-голям

---

<sup>88</sup> История на философската мисъл в България, т.2, С.1973, с.13

марксист”, Благоев е твърде непопулярен. Всичко това прави една безпристрастна оценка изключително трудна. Доколкото Благоев е идеолог, той не би трябвало да има място в настоящата работа. От друга страна обаче е неправомерно да се отрича голямото влияние, което той оказва върху разпространението на диалектическия материализъм в България, който макар и “партийна” философия се оказва изключително жизнен. Диалектическият материализъм е учение, което буквално е господствало в България в продължение на десетилетия и това, на страна от въпроса относно причините за това господство, е безспорен факт. Да се отричат огромните последици, произтичащи от диалектико-материалистическото мислене върху състоянието на философията и философското мислене в българската култура би било глупост. Въпросът е доколко философският анализ на тези последици все още би могъл да бъде безпристрастен. Въпросът остава открит, тъй като така или иначе такъв анализ в момента няма да бъде направен, като това че хронологически той се отнася за втората половина на 20 век, е само една от причините. Достатъчно е да се отбележи значението на Д. Благоев за налагането на вече споменатата “служебна” функция на философията по отношение на идеологията. Как по-точно се отразява това върху философския живот в България до средата на 40-те години на 20 век, а и малко след това, ще се види малко по-късно, когато анализът ще се спре на творчеството и дейността на Димитър Михалчев.



#### **4. Димитър Михалчев – в началото и в края на една традиция**

##### **А. В търсене на философията сред “лудница” от мнения**

Мястото на Михалчев в настоящата работа се явява своеобразен център по отношение на целия съдържателен анализ. На това се дължи и много по-детайлното разглеждане, което правя не само на неговата философия, но и на философската му дейност, както и на влиянието, което те оказват върху философския живот в България. Това е така преди всичко, защото смятам, че Михалчев е обобщаваща фигура по отношение на много от особеностите, засягащи процеса на проникването на философията в България. Не на последно място това е така и заради моето виждане, че едва ли има български философ, който в по-голяма степен да е осъществил онова превръщане на философията в българската култура от нещо “чуждо” в “свое”. Михалчев поставя началото на една благотворна традиция със създаването на първото философско списание в България, в което сред голямо разнообразие от философски концепции и възгледи, той отстоява правотата на своята философия като “основна наука”. По такъв начин с помощта на Михалчев българските философи влизат в пълноценен диалог помежду си. Пак с името на Михалчев се свързва и краят на тази традиция, както и основните белези на онова, което идва след нея в средата на 40-те години. Поради това смятам, че по-обстойният анализ на този философ ще бъде показателен за множество явления, които иначе не са пряко свързани с неговото име, но по някакъв начин са засегнати във връзка с цялостната му дейност или са намерили отражение в нея.

Преди да премина към по-детайлно разглеждане на философията в България, която по един или друг начин се свързва с

името на Димитър Михалчев, бих искал да обърна внимание на някои неотбелязани до сега в работата фактори, оказали влияние върху философа. На първо място трябва да се изтъкне голямото значение на кръга около списание “Мисъл”, основано през 1892 г. от д-р. К. Кръстев, който е завършил философия през 1888г. в Лайпциг. Показателно е присъствието в него на имена като Яворов, Пенчо Славейков, Алеко Константинов, Стоян Михайловски, Петко Тодоров, а по-късно и Димитър Михалчев. Но в случая по-интересна е дейността на д-р. Кръстев, която в последствие ще се окаже съдбоносна за самия Михалчев. Това, което е същественото, според мен, са не философските схващания на доктора, а чисто просветителския му стремеж към приобщаване на България към европейската култура в цялата област на хуманитарното познание. Относно това, точно определение, според мен, дава Ангел Бънков: ”Надъхан с идеите на западно-европейския свят от това време, той се връща в България, изпълнен с планове за просветна и литературно-научна дейност и с желание да работи беззаветно за културното издигане на своя народ.”<sup>89</sup> В този смисъл основаването на списание “Мисъл” е значително културно събитие, което дава възможност не само за изява на определен кръг от утвърдени и не до там автори, но и за популяризиране на основни идеи и ключови фигури от европейската култура. Общата философска ориентация около кръга “Мисъл” е повлияна от немския идеализъм, неокантианството, естетиката на Ницше (известна е привързаността на Пенчо Славейков към него) и Йоханес Фолкелт. Характерно е негативното отношение на д-р. Кръстев и съмишлениците му по отношение на, паралелно разпространяващият се марксизъм като социално учение и следващият го във философски план диалектически материализъм. Вече беше споменато, че тази тенденция се развива най-активно от

---

89 Бънков, А. - *Принос към историята на Българската философска мисъл*, С.1943, с.179.

Димитър Благоев, както и от Г. Бакалов, който прави множество преводи на Маркс и Енгелс – дейност, която несъмнено е способствала много за разпространението на техните идеи. Това са два своеобразни противостоящи идейни лагера, около които се оформят основните тенденции в развитието на българската обществена и философска мисъл в края на 19 и началото на 20 век. Полемиката, която протича между тях, според мен в известен смисъл, е неадекватна по отношение на предмета на техните спорове, както и на гледните им точки. Д. Благоев е преди всичко марксист, т.е. той споделя едно социално учение, чийто основен проблем е обществото и неговото преобразуване. Д-р. Кръстев от своя страна е философ и естет, което го прави чужд на социалните мотиви на Благоев. От тук идва и онова разминаване в тяхната полемика, което предварително изключва възможността за адекватен диалог. Съратниците около кръга “Мисъл”, от позициите на своя философски идеализъм, критикуват едно социално учение като марксизма от чисто философски позиции, което превръща всичко това в критика на материализма изобщо. А сподвижниците на Благоев, от своя страна за да защитят идеологическата си позиция, използват в критиката си срещу определени философски идеи, споделяни от кръга “Мисъл”, чисто идеологически аргументи, което е не по-малко необосновано. Ето защо Д. Благоев, защитавайки своето учение, отстоява диалектическия материализъм, предимно като философия на и заради марксизма, като неговите аргументи са в основата си идеологически. Д-р. Кръстев от своя страна, от чисто философски позиции, /по-точно от тези на Кант, за непознаваемостта на същността, а само на явлението/ отказва налагането на един материализъм, който не може задоволително да обясни съществуването на идеалното и който същевременно е продиктуван от една идеология. Както и не може да приеме идеологическия

подход във философията изобщо. Показателен за времето е специфичния дух и език, с който се води полемиката от двете страни, който е точно отразен в думата “окепазяване”. Това е и крайната цел по отношение на противника в повечето препирни в писмена форма, често излизаци далеч извън границите на теоретичното и подхващащи проблеми от чисто личностен план. Фактът, че това става във времето, когато се полагат основите на новобългарската култура, може да послужи като оправдание за наличието на тази атмосфера.

Това е много грубо очертаната ситуация, в която попада Димитър Михалчев през 1901 г., когато записва да учи философия в Софийския университет - тогавашното “Висше училище”. Димитър Михалчев е роден на 25.12 1880 г. в Лозенград, като неговото семейство няма никакво отношение към по-нататъшните му занимания. То е, както самия Михалчев го определя в автобиографията си, “бедно еснафско семейство”, чийто поминък, бих допълнил аз, е била търговията с добитък. До 1899 г. той е ученик в българската гимназия в Одрин, след което със спестените от семейството пари заминава да учи в София. В периода на своето следване до 1905 г. Михалчев е доста активен и очевидно много амбициозен студент, като не пропуска възможностите да го покаже. Още от самото начало, той проявява изключителна активност, като се включва и в тогавашната полемика с марксистите. Към 1902/1903г. той участва в семинар, организиран от д-р. Кръстев, където е забелязан и му е дадена възможност да публикува в сп. “Мисъл” поредица от статии с общото заглавие “Диалектически материализъм и теорията на познанието”. Още от тази най-ранна ориентация на Михалчев се вижда, че и той не прави изключение в общата тенденция, която се проявява при българските философи, а именно в центъра на теоретичните им занимания попада теорията на

познанието. Тези публикации предизвикват острата реакция на Димитър Благоев, което в последствие води до разгарянето на поредната полемика в двата лагера, за които вече беше споменато. Любопитно е, че Благоев отговаря с цели седем статии под същото заглавие в списание “Ново време”, а най-интересното е, че съществува мнение, според което именно тези статии на Благоев най-точно фокусират философската му ориентация. За петте години, през които Михалчев е студент, той успява да си създаде име на изключително способен и талантлив младеж, което в крайна сметка води до това, че той е изпратен с пълна стипендия да специализира в Германия. Има някои интересни биографични подробности относно изпращането му като специализант, но на тях ще обърна внимание, когато ще стане въпрос за съдбата на философията в България след 1944г.

\*\*\*

Уместно е да се разгледат факторите, които са повлияли върху идейното изграждане на българския философ от този период. Не само онова, благодарение на което си е спечелил възможността да заmine на специализация, но и онези възгледи, които са оформили философския му “багаж” преди заминаването. Логично е, те да са оказвали своето влияние не само върху Михалчев, но и върху други философи в България. Самият той споделя, че философското му развитие “не представлява една права линия като Цариградско шосе от Орловия мост към четвъртия километър.”<sup>90</sup>. Още с идването си в София той е знаел добре немски и руски език, което му е позволило да чете чуждите философски списания, получавани в България. Показателно е, че Михалчев не говори за своето образование в

---

90 В отговор на *Краят на българската буржоазна философия* с подзаглавие /“По повод “Логиката” на Димитър Михалчев”/, публикувано от Добрин Спасов и Елка Панова в *Годишник на Софийския университет, Историко-философски факултет*, т. XIVIII, кн. 1, 1954; цитатът е от *Философски алтернативи*, 1993, бр. 6, с. 97.

Университета, а за своето “философско самообразование”, което се е развивало благодарение на някои “Уводи” във философията на Фридрих Паулсен и Освалд Кюлпе, някои чуждоезични списания, както и на редица руски автори – Н. Бердяев, П. Струве, Е. Трубецкой. Според някои изследователи, познаването на руските автори е било от изключително голямо значение за Михалчев, с оглед на по-късното му следване в Германия. В специална статия - “Младият Димитър Михалчев и руските философи” Д. Цацов смята, че тяхното влияние до голяма степен “определя стратегически модела на интелектуалната траектория на младия български философ. По този път той среща Шупе, Ремке и се формира такъв, какъвто го познаваме...”.<sup>91</sup> Може би едно такова становище, да е малко пресилено, доколкото една “интелектуална траектория” е невъзможно да бъде по такъв начин предварително предопределена, но все пак влиянието върху Михалчев от тази посока е очевидно. Особено това важи за Струве, на когото е посветено първото голямо съчинение на Михалчев - “Philosophische Studien”, излязло през 1909 г. в Лайпциг. А още през 1904г., т.е. преди да замине за Германия, Михалчев пише в една своя статия: “Критическото направление, което доби силен тласък след епохалните за съдбата на руския марксизъм книги на Н. Бердяев и П.Струве “Индивидуализъм и субективизъм в обществената философия”, се оформи окончателно след излизането на колективния труд “Проблемы идеализма”/1903/, дойде до пункта, в който марксовото мировъзрение трябваше смело и окончателно да се прости със своята пошла материалистическа и диалектическа философия...”<sup>92</sup> Според Д. Цацов, Михалчев е повлиян от Струве в две основни неща: във виждането, че учението на Маркс е опит да се свържат човешката история с научния опит и в

---

91 *Философия*, 1996, бр3, с.35.

92 Михалчев, Д., *Проблеми из философията на научния социализъм*, сп. *Мисъл*, 1904, бр.4, с.428.

това, че благодарение на него, той се запознава с философията на Шупе и си създава траен интерес към нея. По това време се е опитвал да чете в оригинал и главното съчинение на Шупе “Erkenntnistheoretische Logic”, което обаче, както сам признава, не разбрал много добре.

От всичко, казано до тук става ясно за широките интереси на Михалчев още като студент. Активните му занимания, както и пребиваването му като кореспондент на в-к. “Вечерна поща” във Виена през 1904г./където има възможността да се запознае на място с някои идеи на австрийския марксизъм и по-специално с тези на Макс Адлер/, спомагат за това, Михалчев да замине на специализация като вече подготвен за европейската сцена философ.

Другият фактор, оказал сериозно влияние върху формирането на философията на Михалчев тогава е специфичната ситуация, в която се намира философията в Германия. Вече се спомена, че той е имал представа за това, което го очаква, но тази представа едва ли може да се сравнява със самата действителност.

Възникналото през шестдесетте години на 19 век Неокантианство, в края на века претърпява съществено развитие, което довежда до разцепването му на отделни школи и направления. Най-забележителни са Марбургската школа, /с основни представители Коен, Касирер, Хартман/, Баденската /Рикерт и Винделбанд/, “критическия реализъм” на А.Рил, В. Вунд и О. Кюлпе. Своеобразен резултат от това развитие е и иманентната школа на Шупе, от когото Михалчев е силно повлиян в последствие, а през 1901 г. излиза “Логически изследвания” на Хусерл, която дава мощен тласък в развитието на феноменологията, чието начало е било предварително положено от Франц Brentano. Не трябва да се забравя и голямото влияние на емпириокритицизма на Мах и Авенариус,

както и отражението му върху марксистката теория в лицето на М. Адлер, А. Богданов и др.

Едва ли е възможно да се изброи, както и да се характеризира тук цялото разнообразие от школи и идеи от онова време, а и не е необходимо за настоящата работа. Много грубо обобщение би било да се каже, че времето, в което се формира и работи Михалчев като философ, е период на силна критика срещу психологизма във философията. Грубо е, защото, както се оказва, всеки разбира психологизма и антипсихологизма по своему. Много точно описание на това време се дава от Д. Иванчев в неговата статия, излязла през 1942г. във “Философски преглед”, но написана една година по-рано в Берлин: “Съвременната немска философия преди националсоциализма”<sup>93</sup>. Привеждам неговото описание, защото смятам за важен погледа, който са имали българските философи към Германия - основния източник на философски познания тогава. В статията той изброява седем течения в неокантианството, а отделно от тях – позитивистично направление “както го намираме при имприокритицизма и иманентната философия”, “фикционализма” на Бено Ердман, философия на католицизма, философия на живота, критически реализъм, феноменологията на Хусерл, “екзистенциалната философия на Мартин Хайдегер”, философията като основна наука на Ремке, културфилософия. Иванчев цитира мнение, според което “днешната философия представлява една лудница, където петстотин луди крещят един през друг без да могат да се разберат”, между другото цитира още шест подобни мнения, отнасящи се до съвременната немска философия. Мисля, че казаното е напълно достатъчно за да очертае огромното разнообразие от

---

93 Иванчев, Д. П., *Философски преглед*, кн.4, С. 1942, с.309-322. Изкушавам се предварително да дам един любопитен пример за широкия кръг от проблеми, намерили по онова време място на страниците на “Философски преглед”. В същата книжка преди разглежданата статия, се намира друга, която анализира “издълбоко” един двусмислен философски проблем – “Същина на съпружеската изневяра”.



различни възгледи, противостоящи, взаимно изключващи се, или частично припокриващи се помежду си, във времето, когато Михалчев е следвал в Германия. Това, което трябва да се види е, как той се е оправил в тази “лудница”.

Забележително е това, че Михалчев се вписва в ситуацията, а не остава на нивото да я възприема от страни, посредством един външен за нея поглед. И ако той се очертава върху общата картина като последовател на Ремке, който провежда своята критика на психологизма от едни радикални позиции, то не по-малко интересно е, как Михалчев стига до тази философия. Дали неговият избор е продиктуван само от лично пристрастие, дали това е резултат и отражение от културните потребности на българина, както смята Д. Денков, дали в самата ремкеанска философия се е съдържало нещо привлекателно, интригуващо без оглед на лични и културни пристрастия? Всички тези въпроси и възможни отговори се поставят, когато се говори за “куриозния” избор на Михалчев и всички те имат своите застъпници. Следователно не би било коректно да се смята, че отговорът на въпроса за този избор на Михалчев, ще бъде еднозначен. Какво все пак оказва решаващо влияние върху него? Отговорът на този въпрос е важен, защото начинът, по който Михалчев разбира философията, в последствие ще се окаже още една нейна ярка проекция в България.

Още от самото начало той е имал голямо желание да се срещне с Вилхелм Шупе /18369-1913/, с чиито идеи е бил запознат в България посредством учението на П. Струве. Шупе е начело на т.нар. иманентна школа, която не приема абсолютното противопоставяне на битие и съзнание, а обратно - отстоява тяхното тъждество. Следователно не може да се говори отделно за съдържание на съзнанието, като нещо иманентно и от друга страна за нещо трансцендентно въвн от него. Друга специфична черта на

неговото учение е, че както за Хегел, така и за него логиката съвпада с онтологията. От позицията на единството на битие и съзнание, закономерно се стига до извода, че всъщност самата действителност е съдържание на съзнанието, т.е. че всичко е в съзнанието, но не като някаква представа, а такава, каквото е в собственото си битие. Тук е и разликата между Шупе и Бъркли, последният от които разглежда съдържанието на съзнанието като съвкупност от “мои” представи, изцяло зависими от моето съзнание, докато при Шупе, благодарение на вече споменатото твърдение съзнанието всъщност може да се разглежда като съществуващото само по себе си, но лишено, разбира се, от трансцендентния си смисъл. Аргументът срещу “нещото само по себе си” като нещо отвъдно звучи познато и се състои в това, че не е възможна мисълта за това, което принципно не може да бъде мислено, тъй като реалността на нещо изобщо се определя от това, дали може да се мисли върху него.

Михалчев е впечатлен от личността на Шупе и същевременно изпитва едно неудовлетворение от лекциите му, защото, както сам споделя, в тях той не открива нищо ново, което да не е било вече публикувано. В последствие той установява, че Шупе не е и чувал за развиващото се “социо-философско” учение на Маркс, което със сигурност е объркало Михалчев – вече оформен критик на това учение. Той споделя: “Толкова този потънал в своята философска среда консервативен старец бе чужд на онова, което ставаше по широкия свят!”.<sup>94</sup> Това твърдение е показателно, доколкото отразява отношението на един български студент към вече утвърдилият се и популярен Шупе, интересът към когото, е бил и основната причина Михалчев да избере за специализацията си точно Грайфсвалд. От мнението не лъха никаква самоувереност или пренебрежение към

---

94 Михалчев, Д., *Философски алтернативи*, 1993, бр.6, с.99

авторитета на Шупе, това е просто констатация на един факт, който се е сторил твърде учудващ за Михалчев.

Паралелно с Шупе, в Грайфсвалд е преподавал и значително по-младият Ремке, който прави на българският философ все по-нарастващо впечатление. Отделно Михалчев се запознава с идеите на Мах и Авенариус, четете Хусерл, Болцано и руския хусерлианец Густав Шпет. Благодарение на самостоятелната си работа, той успява постепенно да рефлектира върху множество от положенията на Шупе, като в началото на 1906г. се стига до открити спорове между двамата. В едно от своите писма, по-точно в това от 18 януари 1906г., до Иван Шишманов, тогавашен министър на просветата в България, Михалчев пише за някакъв “ужасен спор в семинара, пред маса студенти”, на който той е изтъкнал аргумента, че: “...ако познаваемото е идентично с познаващото /с определителността, която твори единството на съзнанието/ - както утвърждава той - тогава невъзможно би било да ги различаваме. И наопаки: ако фактически ние различаваме Ich-Subjekt от Ich-objekt, тогава - според истинската смисъл на понятието идентичност - те не могат да бъдат тъждествени.”<sup>95</sup> По-късно това разсъждение върху смисъла на горния тип постановки е развито в “Philosophische Studien”, където според Михалчев: ”известното съждение за тъждественост “А е А” всъщност не е съждение.”<sup>96</sup> Тук нищо не се определя и “разяснява”, защото няма две, различаващи се “дадени”. Тази позиция е изцяло във връзка с Михалчевата теория на познанието, която ще разгледам след малко.

Това отдръпване от Шупе е съпътствано с все по-силното влияние на Ремке върху Михалчев. По това време той активно

---

95 Стойнев, А. и Цацов, Д. - *Из кореспонденцията на Академик Димитър Михалчев*, С.1996, с.51.

96 Част /10-а глава/ от съчинението на Михалчев е преведено на български и публикувано в сп. *Философски алтернативи*, бр.5 и бр.6 от 1994, под заглавие: *В какво се състои познанието?* в превод на Ст. Йотов. Горният цитат е от бр.5, с.132.

участва в семинара му по логика, посещава го често и в дома му. Тогава се заражда и мисълта на Михалчев: ”да напиша на немски известен труд, нещо като книга, за всеки случай нещо повече от една филистерска дисертация.”<sup>97</sup> Едно изречение от това писмо ми се струва показателно за предварителните намерения на Михалчев в това отношение. Понякога зад подобни дребни детайли може да се открият значителни настроения и отношения към онова, което, уж между другото, засягат. От друга страна обаче, тяхното значение не трябва да се абсолютизира. Ето за какво става дума - малко след като споменава намерението си за написването на книгата в същото писмо, Михалчев казва дословно следното: ”За **жертва** си избрах: или учението на Винделбанда и Рикерта за “същността на съждението”, или пък учението на Авенариуса за интроспекцията и нейната роль в процеса на познанието”. От това изречение може да се направи следният извод: Тъй като набелязаните, още в началото на 1906г., “жертви” в последствие попадат под мерника на Михалчев в “Philosophische Studien”, както и много други покрай тях, може да се смята, че още от тогава философското му “самообразование” е протичало с оглед на тази все още далечна и не съвсем доизяснена през 1906 г. цел. Това ми дава повод да смятам, че по това време Михалчев вече е очертал до голяма степен програмата, по която да се усъвършенства и развива. А написването на споменатата книга, според мен, е била една от основните му цели. Така се стига до интересния извод, че от една страна “Philosophische Studien” се явява основен продукт от философските занимания на Михалчев, а от друга самият той е формирал възгледите си с оглед на бъдещото написване на книгата. Следователно философската му позиция в това съчинение, се оказва по някакъв начин самата тя продукт на един предварително набелязан от Михалчев път. Ако тази теза се окаже

---

97 Стойнев, А. и Цацов, Д. - *Из кореспонденцията на Академик Димитър Михалчев*, С.1996, с.53.

вярна, излиза, че посоката, в която той се е развивал е била пред-  
задана още през 1906г. Михалчев не просто се е “образовал”  
безразборно в условията на онази лудница от възгледи, за която  
говори Иванчев, а е знаел добре какво да търси и по какъв начин да  
го използва. И това смятам за една особена и до голяма степен  
неповторима черта на Михалчев, в сравнение с повечето други  
български философи – той се спира на една система, която да  
отстоява и смята, че това е истинското философско отношение. От  
тук и неговата критика по-късно към почти всички български  
философи – те са образовани и талантиливи, но нямат позиция, нито  
ясна система. Целенасоченият отказ на редица философи в България  
от системен възглед е може би пряко следствие от състоянието, от  
многоизмерността на съвременната философия, но Михалчев  
показва, че то може да бъде преодоляно. По-късно ще се спра на  
Спиридон Казанджиев като представител (не единствен разбира се)  
на този плурализъм и анти-систематизъм на философията в  
България.

След казаното по-горе, логично изглежда заминаването на  
Михалчев във Фрайбург, пролетта на 1906г., където преподава  
Рикерт, който според него веднага почувствал, че Михалчев идва  
“като враг в средата на неговите ученици”<sup>98</sup>, но въпреки  
първоначалното недоверие го включва като кореферент в своя  
семинар. С оглед на застъпената по-горе теза и тук ще си позволя да  
приведа част от едно друго писмо до Иван Шишманов от 6 май  
същата година, където вече става въпрос конкретно за Рикерт и е още  
по-ясно определена целта, която Михалчев си е поставял. Когато  
говори за първите си впечатления от Фрайбург, той казва следното:  
“Тука всичко е красиво, но нищо не е дълбоко. Не е , разбира се, крив  
Рикерт: виновно е направлението, на което той се опира *и което аз*

---

98 Михалчев, Д., *Философски алтернативи*, 1993, бр.6, с.100.

ще критикувам един ден. А за тая ми именно бъдеща задача (Я. З. - подчертаването мое) Freiburg ще ми бъде много полезен.”<sup>99</sup> Това е още един фрагмент, не особено важен на пръв поглед, от който отново ясно се вижда онази пред-зададеност в работата на Михалчев, чийто краен продукт в Германия се явява “Philosophische Studien”.

До края на 1909 г., когато излиза “Philosophische Studien”, той посещава редица лекции и семинари не само в Грайфсвалд, но и в Берлин, Фрайбург и Мюнхен. Почти всички изследователи на Михалчев смятат, че с тази монография той окончателно определя своите възгледи, които остават такива, без особена промяна, до края на живота му. Благодарение на позицията в нея, става обосновано твърдението, че той е ремкеанец; още повече, че Ремке, който пише предговора към книгата, държи да изтъкне, че “авторът е ученик, който свободно и самостоятелно превърна моя възглед в свой.”<sup>100</sup> Интересен въпрос е, доколко възгледа на Михалчев е точно копие на този на Ремке, но с оглед на това, че самият Михалчев винаги се е декларирал като негов ученик, който споделя философията му, едно такова питане едва ли би довело до нещо съществено. Друг е въпросът, че все пак основният труд на Михалчев излиза преди този на Ремке.

## **Б. Основни моменти във философията на Михалчев**

Тук ще се спра по-подробно на тази позиция, която е известна като ремкеанска и ще разгледам основните черти на радикалната критика на психологизма, осъществена от Михалчев, която всъщност представлява критичен анализ на онези школи, които сами по себе си

---

99 Стойнев, А. и Цацов, Д., *Из кореспонденцията на Академик Димитър Михалчев*, С.1996, с.63.

100 Пак там, с.85.

също се определят като анти-психологически. В центъра на философията на Ремке и Михалчев без съмнение е поставен въпросът за гносеологията, която трябва да отговори, дали е възможно истинно научно знание. В изследването “Възгледите на Димитър Михалчев за познанието” Венцеслав Кулов смята, че ”Цялата ремкеанска философия на познанието може да се схваща като аргументиране на положителния отговор на този въпрос.”<sup>101</sup> Разбира се, не трябва да се забравят и усилията на ремкеанците да обосноват философията като “основна наука” със свой собствен предмет и методи, различни от тези на частните науки. Освен това крайният резултат, както от критиката на теорията на образите, така и от цялостното изчистване на гносеологията от психологизма е, че се стига до едно разрушаване на границите между онтология и теория на познанието. В този смисъл, макар и да приемам определението на Кулов, не смятам, че то е изчерпателно, тъй като това би ограничило философията на Михалчев в пределите на една философия на науката. Основната негова критика е върху несъстоятелността на образната теория в познанието и именно спецификата на този критичен анализ представя най-добре основните позиции, които той отстоява. Уместно е с оглед на това да се види, как в тази светлина Михалчев разглежда и проблема за истината, което паралелно ще очертае и голяма част от основните му виждания. Любопитно е, че и при Спиридон Казанджиев, както ще се види по-късно, проблемът за истината се явява по подобен начин базисен въпрос, при решаването на който се открояват основите виждания на философа.

Михалчев набелязва няколко основни точки, около които се концентрира въпросът за истината - какво е нейното отношение към “действителността”, как така “притежавам” една истина и дали тя е относителна или вечна и неизменна. Той твърди, че истина може да

---

101 Кулов, В., *Възгледите на Димитър Михалчев за познанието*, С.1994, с.12.

се търси само там, където има някакво твърдение или изречение, което автоматически прехвърля проблема в сферата на изказването, т.е. в сферата на езика и на граматиката - момент, който ще се окаже особено съществен, когато Михалчев разглежда начина, по който се образуват съждения изобщо. Но не всяко изречение има смисъл. Ето защо той дава едно от определенията си по следния начин: ”за истина или неистина може да става дума само там, където боравим с изречения, при това с изречения, имащи смисъл.”<sup>102</sup> Той изброява още няколко основни характеристики, които са сякаш очевидни, когато става въпрос за истината - това са: тя винаги е нещо, независимо от мен, т.е. обективно, независимо също така от съзнанието, което я регистрира, а от там - тя е и нещо свръхиндивидуално. Проблемът за Михалчев е, как се обосновава обективността на нашите съждения, за които претендираме да бъдат истинни. Тук той въвежда понятието “действителност”, което е ключово в неговата теория. Според него то също отговаря на посочените по-горе характеристики на истината и именно чрез него бихме могли, да отговорим на поставения проблем. Но дали от друга страна е правомерно едно такова ако не смесване, то прекомерно доближаване на понятията истина и действителност? Нали интуицията за истина беше като за нещо постоянно и неизменно / $2+2=4$ /, а действителността е нещо, което се променя непрекъснато. От друга страна, не е възможно така да се обясни истината в абстрактните науки, като математиката например, тъй като те не работят с реални, действително съществуващи обекти. Ето защо са наложителни някои допълнителни уточнения. Според Михалчев, тъй като математиката не се занимава с действителността, то от това следва, че при нея не може да се говори за истини или неистини. По отношение на нейните положения той предлага да се въведат по-

---

102 *Теории за истината*, С.1992, с.57.



адекватните термини “правилност” и “неправилност”. Във връзка с отношението *действителност - изречение*, последното, от които се явява и носителят на истината или неистината, неговото становище е следното: Изречението е само носител на едно съждение, то е само един езиков израз. Следователно е много важно да се разгледа, как се съотнасят самото съждение и неговия израз - изречението. В десета глава на “*Philosophische Studien*” Михалчев държи стриктно за тяхното разграничаване, но от друга страна за да може да се прокара то последователно, е необходимо да се види, какво представлява самото съдение. Когато се говори за изречението като някакъв езиков израз, то въпросът за съдението, ще бъде този, при който се пита за онова, което се съобщава в посочения израз. Съдението е безспорно продукт на мисленето, но това, което мисля е и нещо съзнавано. Както ще се види след малко за Ремке и Михалчев съзнавано значи “дадено” /върху спецификата на понятието дадено, както и върху самия процес на познанието според Михалчев, ще се спра по-подробно след малко/. Съдението в тази система представлява най-общо казано **определяне** на това, което е дадено или съзнавано. Следователно съдението не е някаква дейност, при която се създава или образува нещо ново, несъществуващо в наличност, ”То ще рече само: да се направи даденото по-ясно.”<sup>103</sup> От тук става по-ясен и проблемът за истинността на изреченията. Михалчев дава следното определение: ”Истинни и неистини съждения, обективно валидно и невалидно определяне, няма и изобщо не може да има. Има само истинни и неистинни изречения.”<sup>104</sup> За сега, относно този въпрос, ще спра до тук за да разгледам по-подробно тези и някои от другите основни понятия в гносеологията на Михалчев, без които разглежданите проблеми не биха могли да бъдат съвсем ясни. До тук, струва ми се, е ясно това, че проблемът за истината се очертава

---

103 *Философски алтернативи*, 1994, бр.5, с.127

104 *Философски алтернативи*, 1994, бр.6, с.109.

като проблем за действителността, изразена в изреченията, а от там идва и виждането му, че изреченията в науката са обективни поради това, че изразяват нещо действително, т.е. нещо независимо от нас и следователно за всички, които го притежават, то трябва да е едно и също.

Изходната точка на философията на Михалчев е “даденото”, това би трябвало да е и изходната точка на философията като основна наука. Той го сравнява с Декартовото изходно положение, където обаче съждението “мисля, следователно съществувам” извършва своеобразен логически скок. Наистина фактът на мисленето ми е даден безусловно, но от това не следва още, че това безусловно дадено е и нещо действително. Следователно съждението на Декарт, което претендира за изходна и безсъмнена основа е една предпоставка, с оглед на аргумента, че някои неща могат спокойно да бъдат съзнавани от мен, да ми бъдат дадени и като недействителни. Кант от своя страна предпоставя априорните форми и ги противопоставя на “дадения” материал, който те по някакъв начин “преработват”. Според Михалчев може нещо да е съзнавано и същевременно да е независимо от съзнанието, което за Кант би означавало предметът да бъде даден такъв, какъвто е, т.е. да престане да бъде “нещо в себе си”.

Основното положение “даденото е дадено” според Михалчев не може да се оспори като предпоставено съждение, най-малкото защото не е съждение - то нито определя нещо, нито разяснява. Той твърди, че имаме тази даденост “**безотносително**”, т.е. тя не е под формата на съждение. За него всяко дадено, първоначално е едно “особено дадено” без определения, за него не може да се говори дори като за съдържание на съзнанието, а само като за нещо, което присъства очевидно като факт. В този смисъл Димитър Цацов смята, че “акцентирането върху обектността, предметността, дадеността на

даденото е акт на радикална онтологизация. Ако до Ремке са се правили редици опити да се обясняват редица проблеми чрез “механизми” на съзнанието, то в ремкеанството и някои други философски системи, като например тези на Лоски, Франк и др., се прави опит да се изведе всичко от даденото чрез даденото”.<sup>105</sup> Един друг ученик на Ремке - Й. Хайде, уточнява, че не съществува нещо такова, което да е “не-дадено”, а “дадено” от своя страна не означава непременно “действително”, а нещо, което само се съзнава. В този смисъл ремкеанството не приема съществуването изобщо на нещо несъзнателно, тъй като това би означавало допускането на нещо не-дадено, т.е. само съзнаваното може да бъде действително или недействително. Според тази постановка се оказва, че сбирките на “Психологическото общество в сряда вечер” във Виена, начело с Фройд, което през 1908г. е преименувано във “Виенско психоаналитично общество”, се оказват крайно безсмислени. За началото на философията Михалчев говори съответно като за “неопределеното дадено изобщо”, а за същността на науката като за “предприятие, което има за цел безвъпросното изясняване на даденото /съзнаваното/, а познанието /резултатът на научната работа/ е безвъпросно ясно-определеното дадено”.<sup>106</sup> Съответно даденото подлежи на определяне, т.е. на разчленяване на различни под-дадености, които се подвеждат под по-малко общи определения. В посочената книга Хайде разяснява няколко главни страни в даденото: вещ-съзнание, единично-общо, действително-недействително и пр., като изрично подчертава, че това не са някакъв особен тип категории на съзнанието а са определения на самите вещи.

---

105 Стойнев, А. и Цацов, Д., *Из кореспонденцията на Академик Димитър Михалчев*, С.1996, с.20

106 Хайде, Й., *Основнонаучна философия*, С.1935, с.11.

Какво представлява познанието, което изхожда от даденото и има за цел да го “разясни”? Интересен в случая е чисто психологическият термин “яснота”, който сякаш до голяма степен поставя под съмнение онази декларирана “независимост” на даденото от съзнанието. Също така и самият термин “дадено”, като че ли не може да не препраща към основата на онова, на което то е дадено, т.е. съзнанието. Още повече че за даденото толкова често се говори като за “съзнаването”. Излиза, че в ядрото на тази анти-психологическа теория функционират термини с голяма психологическа натовареност, което не може да не внесе известно объркване. Но според някои изследователи, това е така само на пръв поглед, а и се видя, че даденото, разглеждано като съзнавано от една страна, е същевременно независимо от съзнанието. А по отношение на безвъпросната яснота, може би трябва да се наблегне повече на определението “безвъпросност”, отколкото на самата яснота, която не може да не носи определен психологически нюанс в смисъла. По отношение на този проблем Михалчев се позовава на Ремке и изтъква, че за даденото може да се каже, че е ясно схванато, когато не събужда теоретическа потребност, чийто израз е въпросът. Следователно от тук може да се твърди, че яснотата всъщност е безвъпросност, нещо за което няма нужда да се пита. Според Д. Цацов присъствието на тези психологически оттенъци в понятията е резултат от липсата на точна терминология, която е трудно да бъде изградена, защото “лежи на границата на възможността за рационализация”<sup>107</sup>. Но това обяснение в крайна сметка не оправдава въпросното присъствие, при това в две от най-основните понятия в тази философия, а уточненията, които ремкеанците правят, мисля че далеч не са задоволителни. За мен е трудно обяснимо, как иначе толкова стриктните по отношение на терминологичната употреба

---

107 Стойнев, А. и Цацов, Д., *Из кореспонденцията на Академик Димитър Михалчев*, С.1996, с.20.

Ремке и Михалчев, допускат в основата на теорията си тези, натоварени с “чужд” за нея смисъл думи.

Вижда се, че началото и изходната точка на философията е неопределеното дадено изобщо. Същността на познанието, според Михалчев, не е нищо друго освен изясняване на даденото. А нещото, което изразява това изясняване е съденето или определянето. Бих искал да се спра по-внимателно върху специфичния характер на този процес на съдене и определяне, защото това е мястото, където според Михалчев се състои съществената разлика на ремкеанството с останалите философски построения до тогава. Според него не може да се говори за съденето като за някакъв процес, при който съзнанието образува нещо ново. За дейност може да се говори само там, където има промяна на нещо, но за Михалчев не е ясно, къде трябва да се търси тази промяна, когато става въпрос за дейност на съзнанието. В случая тя може да бъде само там, където се мисли, а от там, ако става въпрос за процес, всяко мислене би трябвало да води до промяна в това, което се мисли. Но от тази гледна точка се стига до абсурд, тъй като това би означавало, че ако мисля върху един предмет, то с това аз извършвам някаква промяна върху самия него.<sup>108</sup> За Михалчев е много важно да се знае, че не мисленето е действителното, а този който мисли. Тук той не е особено ясен - от това, че Аз мисля, следва, че извършвам определена дейност, следователно е абсурдно да се отрича, че мисленето е все пак някакъв особен вид дейност. Освен това не е задължително промяната, която се извършва при този процес да засяга неговия предмет - тя би могла да се отнася към самото мислене. Следователно е по-уместно да се отбележи това, че Михалчев отхвърля мисленето преди всичко като творчески процес, а не като дейност изобщо. Така е и защото в една от основните му тези за логическото мислене като определяне, не

---

<sup>108</sup> Тези мисли са изложени в книгата на Михалчев, *Философията като наука*, С.1946, с.52.

бих могъл по никой начин да се абстрахирам от това, че определянето само по себе си също е дейност. В “Philosophische Studien” Михалчев изказва следните мисли по въпроса: “Това, действащо чрез категориите, съзнание и днес все още присъства в множество конструкции. Обаче такова дейностно битие няма нищо общо с разглежданото от нас. За нас да се мисли логически = познаване = съдене = определяне. Следователно “определяне” съвсем не означава да се създава или образува ново, все още не съществуващо в наличност. То ще рече само: да се направи даденото по-ясно.”<sup>109</sup> Но в какво се състои спецификата на това определяне? По всичко личи, че то се извършва върху онова, което ми е непосредствено дадено, което имам, а самото съдене или определяне е едно **преоткриване** на онова дадено, което съм имал и което сега ми е непосредствено дадено. Тук Михалчев отбелязва, че се среща една двойственост на даденото - нещо, което съм имал от една страна и друго, в което преоткривам първото. Следователно преоткриването е пренамиране на нещо общо, нещо което освен това съм имал и преди. От тук формулата на Михалчев се преобразува в “познанието = съдене = определяне = преоткриване на общото”, като прави едно важно уточнение, че това “преоткрито” не е подобно или еднакво с онова, което съм имал, а е “самото то”.

Друга много важна стъпка, която Михалчев предприема, е разграничаването от класическото виждане за отношението между субект и обект в логиката. Той смята, че още от Аристотел е налице едно грубо смесване на граматика и логика и в този смисъл прави разграничение между граматически и логически субект. Ако имам изречение със структурата “S е P”, /”чашата е пълна”, например/, тук граматическият субект в изречението е S или чашата, но от логическа гледна точка субектът е това, което ми е дадено, т.е. цялото “S е P”

---

109 *Философски алтернативи*, 1994, бр.5, с.127

или пълната чаша. Следователно логическият субект не е част от изречението, а определеното дадено, изразено в него. От тук идва и отхвърлянето на традиционната логика, която всъщност се занимава погрешно с граматическия, а не с логическия субект. За ремкеанската логика логическият субект не е част от цялото, а е самото цяло, той не е в съждението, а е самото съждение. На тази основа Михалчев смята, че може да се говори само за разчленителни /аналитични/ и релационни съждения, съответно ”чашата е пълна” и “чашата е по-пълна”, но като цяло се изтъква, че същност на съждението е определянето.

Върху тази основа е и критиката относно Кантовото разделение на аналитични и синтетични съждения. Доколкото съденето не е някакъв род продуктивна дейност, не може да става и дума за синтез, при който съзнанието да образува от себе си нещо ново. Един прост пример за синтетично съждение - този който самият Кант дава в увода към “Критика на чистия разум”: ”ако кажа: **всички тела са тежки**, предикатът е съвсем друго нещо от това, което мисля в простото понятие за тяло изобщо. Прибавянето на такъв предикат дава значи едно синтетично съждение.”<sup>110</sup> Според гледната точка на Михалчев това означава следното: ако горната констатация е следствие на някакъв синтез, извършен, посредством моето съдене, то следователно на мен са ми дадени отделно тялото като субект и пак отделно тежестта като предикат, които аз в последствие свързвам в едно съждение. Но това е неприемливо, тъй като аз никъде не мога да открия някаква тежест, която да ми е дадена отделно от нещо друго, отделно от едно тяло. В случая на мен ми е дадено цялото - едно тежко тяло или всички тежки тела, въз основа на което цяло аз отделям тежестта като нещо общо и стигам до съждението, че всички тела са тежки. По такъв начин това

---

110 Кант, И., *Критика на чистия разум*, С.1992, с.82.

съждение в никакъв случай не може да бъде синтетично , защото става въпрос за анализ на цялото, което ми е дадено, т.е. то е едно аналитично съждение. При него имаме само граматическата илюзия за свързване, породена от копулата “е”.

От тук ще стане по-ясен и проблемът за истината и действителността. Съждението не може да е истинно или неистинно само по себе си , тъй като то е едно определяне на даденото, което е факт. Както вече се каза истинни или неистинни са само изреченията, а според Михалчев: “Спорът за истината и обективността на изреченията винаги е бил спор относно действителността, която изразяваме като определена в тях.”<sup>111</sup>. Според него “действително” е в известен смисъл релационен термин. По същия начин и за Ремке - да бъде нещо действително, това значи то да действа или да изпитва действия, т.е действителното е винаги в дейна връзка с останалото. От тук и Михалчев често обръща внимание на еднакви корен в думите действие и действителност. Следователно от наличието само на едно дадено не може да се изведе пряко неговата действителност /това беше и упрекът към Декарт/. За да се определи нещо като действително е необходимо още определение на неговата причинна връзка с останалото. Ето защо определеното дадено се нуждае от по-нататъшно определение, което да реши дали то е действително или не. По такъв начин проблемът за истинното и неистинното се оказва проблем за действителното и недействителното дадено. Образът на една русалка може да ми бъде даден, но не мога да съм сигурен в неговата действителност, докато не намеря достатъчно сигурни отношения, с които да свържа това дадено с останалото. А по този начин аз извършвам всъщност едно допълнително определяне на вече определеното дадено - русалката. Така аз мога да си мисля, че виждам русалка, но ако поставя този образ в отношение с

---

111 *Философски алтернативи*, 1994, бр.6, с.112.



останалото, което ми е дадено и той прояви някаква неадекватност, а именно - не се вписва в общото, което имам, то аз спокойно мога да отсъдя, че той е недействителен. Следователно критерий за действителност може да бъде само причинната връзка на едно дадено с останалите. Михалчев признава, че тази идея не е оригинална, а тръгва още от Лайбниц, във връзка с което твърди във “Форма и отношение” следното: “Единственият важен и силен критерий, по който можем да отличим действителното /от недействителното/ се състои според него в туй: дали едно явление хармонира с останалото от съществуващото или не.”<sup>112</sup> И така едно изречение може да бъде вярно или невярно, доколкото изразява нещо действително или недействително. Две изречения могат да бъдат противоречиви, но не могат да са едновременно истинни, защото те представят два противоречащи си варианта на даденото, които и двата претендират да бъдат действителни. Можем да си представим две дадени, които си противоречат, но не можем да си представим две действителни дадени, които да си противоречат. От тук и не можем да говорим за противоречиво мислене изобщо, а само за противо-речие. Премахването на противоречието от сферата на мисленето задава и отрицателното отношение на Михалчев към диалектиката. Той не приема всеобщото прилагане на нейните закономерности, като смята, че те са уместни единствено в обществените науки. Михалчев изразява своите виждания по въпроса още през 1903г. в сп. ”Мисъл”, както и много по-късно в сборника “Диалектика и софистика”.<sup>113</sup>

Относно действителността в науката Михалчев твърди следното: “ “Обективни” в такъв случай са тези изречения, които изразяват такова дадено, което, ако бъде дадено на всички, ще бъде именно като същото това, т.е. би трябвало да се определи като

---

<sup>112</sup> Михалчев, Д. *Форма и отношение* /с подзаглавие *Принос към учението за познанието*/, С.1931, с.300

<sup>113</sup> Михалчев, Д., *Диалектика и софистика*, С.1994

същото от всички.”<sup>114</sup>. По този начин се обяснява и общовалидността на научните положения. Не в смисъл, че всички трябва да ги признаят, а в смисъл, че биха ги признали ако им бъде дадено онова, което в науката се определя като действително. Добър пример е този с положението, при което се казва, че земята обикаля около слънцето. Има хора, които не биха признали това за вярно, но въпреки това се казва, че то е истина, защото се утвърждава, че ако тези хора имаха даденото на един физик например, те не биха твърдели нещо по-друго от него. И тук е струва ми се тънкият момент в това виждане; и туземецът и физикът с твърденията си дават израз на определено дадено, те определят нещата така, както са им дадени и в този смисъл не можем да говорим за невярно определяне. Верни или неверни в случая са **твърденията**, които са израз на познанието на всеки един от двамата, те са израз на две различни дадени. В случая твърдението на физика е вярно, защото изразеното дадено в него е и действително. Освен това ако можеше даденото на физика да бъде дадено и на туземеца по същия начин, то последният необходимо щеше да стигне до изказване на същото твърдение.

Това са накратко основните положения във философията, споделяни и развивани от Михалчев. Тук не са разгледани някои важни тези и понятия, отнасящи се до по-подробните определения на даденото - въпросът за вещта, нейните есенциални и релационни характеристики, проблема за времето, движението и пр. Особено важен по значение е терминът “място”, който се определя като “есенциална” характеристика на вещта, наред с формата и големината. Тази много характерна особеност за философията на Михалчев се отразява и върху интерпретацията на движението, което е изчистено от всякаква “противоречивост”, с която се опитва да го

---

114 *Философски алтернативи*, 1994, бр.6, с.111.

обясни диалектическият подход.<sup>115</sup> При едно цялостно разглеждане на ремкеанската философия, анализът на тези понятия би бил задължителен, но с оглед целите на настоящата работа, то това съвсем не е необходимо.

След като са дадени в общи линии, основните позиции на Михалчев, е уместно да се доуточнят някои детайли, свързани с критиката му срещу теория на образите. Това се налага от обстоятелството, че това е основната тема във “Форма и отношение”, както и предмет на дългогодишни спорове с Тодор Павлов, чието творчество не се разглежда в настоящата работа. Михалчев се противопоставя на класическото разделение на познаващ субект и познаван обект, при което неизбежно се стига до необходимостта от някакъв посредник между двете. Проблемът е, как е възможно един материален обект да се схване от нематериалното съзнание. В случая става въпрос за едно противопоставяне на усетите “в нас” и на нещата “вън от нас”, които са ги породили. В теорията на образите това противопоставяне се разрешава чрез въвеждането на образа като някакъв посредник между двете, т.е. познавателният субект не схваща самия предмет, а притежава само някакъв негов образ, който от своя страна е вече нещо субективно, т.е. нещо, различно от самия предмет, който изобразява. Съответно на това може да се говори за верен или неверен образ дотолкова, доколкото той съответства или не на реалния си причинител. Проблемът е: доколко с притежаването на този образ, може да се претендира за някакво познание върху предмета. За Михалчев тази постановка води до множество неразрешими противоречия. Образът необходимо носи в себе си особеностите на онова, което го е породило, но след като вече е приета абсолютната разлика между пространствените обекти и

---

<sup>115</sup> Подробен анализ на термина “място” е даден в: Кулов, В., *Възгледите на Димитър Михалчев за познанието*, С. 1994, с. 31-54. Също и в Сивилов, Л., *Прокълнатата диалектика*, послеслов към: Диалектика е софистика, С., 1994, с. 448-460

нематериалното съзнание, не може да се обясни как нематериалното може да притежава “в себе си” нещо пространствено и материално. Изобщо Михалчев не може да приеме чисто пространствени определения, като “намиращо се в или във”, по отношение на съзнанието, защото самото то не е нещо пространствено. С въвеждането на образа като посредник, не се преодолява границата между материален обект и нематериален субект на познанието. Друго решение е приемането на представите, които субектът има за външните тела, като породени от самото съзнание. Подобно решение доведено до логическия му край, Михалчев вижда в учението на Бъркли, но то не е приемливо за него, защото представлява един вид “самоунищожение” на гносеологията, претопяване на предмета на познанието в познаващото. Това за Михалчев би означавало да си представим едно дадено, без то да бъде такова за някого, което е несъстоятелно. Според него, чрез теорията на образите се достига или до утвърждаването на нещото в себе си и от там до невъзможността за обективно познание, или до солипсизма на Бъркли. Следователно има нещо грешно в цялата концепция, която поставя познавателните елементи и процес по този начин. Тази концепция, той нарича “гносеологически дуализъм”, именно защото се изхожда от противопоставянето на обекта със субекта, а същевременно се търси нещо, което да ги свърже, независимо от тяхната несводимост едно към друго като нещо материално и идеално. Може да се каже, че основната критика на Михалчев не само в “*Philosophische Studien*”, но и в другите му съчинения се състои в доказване на несъстоятелността на този подход в познанието. Своята гледна точка той нарича съответно “гносеологически монизъм”, при който “усетът съвпада с усетеното, възприятието с възприеманото, представата с представляването”<sup>116</sup>. По този начин

---

116 Михалчев, Д., *Философията като наука*, С.1946, с.252.

представата за един предмет не е нещо различно от него, някакъв негов субективен “образ”, а “тя е самият съзнаван предмет, мислен там, гдето си го представям”<sup>117</sup>. Теорията на образите според философа не може да се представи като свойствена за някое от основните направления на идеализма или материализма, защото тя се проявява по еднакъв начин и при двете, тя е винаги там, където има противопоставяне на материално и идеално, на иманентно и трансцендентно, “във” и “извън” по отношение на съзнанието. Във връзка с това Михалчев никога не е приемал да бъде квалифициран под каквато и да е форма като идеалист или материалист, а винаги е смятал учението, което защитава като, преодоляващо ограничеността и несъстоятелността на последните.

Мисля че, изложеното до тук за достатъчно при очертаването на Михалчев като философ - такъв, какъвто се е определил в периода 1905-1909г. в Германия. Това е философията, която той открива и която ще отстоява и проектира в българската култура след завръщането си в родината. Смятам, че по-обширното изложение на неговите идеи – такива, каквито са се формирали по време на престоя му в Германия, беше наложително с оглед на това да се проследи начинът, по който те се появяват и на българската философска сцена.

### **В. Създаденото от Михалчев в България**

Как се развива Михалчев след приключването на следването си в Германия и написването на основния си труд на немски език - след като вече е определил, разработил и декларирали позициите си, при това декларирали ги така, че те да станат известни на голямата част от философския елит на Европа по онова време? Показателна е реакцията, която “Philosophische Studien” предизвиква в

---

117 Пак там, с.259.

европейските философски среди. Този интерес, трябва да е бил най-голямата награда за усилията на Михалчев, който с пълно право е можел да смята една от основните си цели за изпълнена, а именно - написването на “известен труд, нещо като книга, за всеки случай нещо повече от една филистерска дисертация.”<sup>118</sup>

През 1910г. той се завръща в България като член на “Kant Gesellschaft” и се хабилитира в Софийския университет като редовен доцент, но не остава дълго там, защото през 1911г заминава за една година в Русия. Това пребиваване е свързано с редица срещи и разговори или както той ги нарича в едно свое писмо до Шишманов “научни интервюта”. Той се среща със Струве, С. Франк, Н. Лоски, като по всичко личи, че им е направил впечатление. Още повече, че в едно от своите писма Михалчев споменава за това, че те са запознати с неговото съчинение, което явно е било дискутирано<sup>119</sup>. Той споменава, че се е срещал поне няколко пъти със С. Франк, което може би е оказало някакво влияние върху последния, тъй като през 1915 година той пише: ”В трудовете на такива мислители като Шупе, Коен, Ремке, Хусерл в различни форми се изказва убеждението, че не съществува гносеология, която да изследва “познанието” извън изследването на неговия предмет, а съществува само една единна наука, обхващаща единството на знанието и предмета - все едно как ще я наречем, феноменология, чиста логика, основна наука или онтология.”<sup>120</sup>

След като напуска Петербург , Михалчев се установява отново в Грайфсвалд, където започва да пише “Форма и отношение”. Този труд излиза през 1914 година и с оглед развитието на философията в

---

118 Стойнев, А. и Цацов, Д., *Из кореспонденцията на Академик Димитър Михалчев*, С.1996, с.53.

119 Стойнев А. и Цацов Д., *Из кореспонденцията на Академик Димитър Михалчев*, С.1996, с.108.

120 Франк, С., *Предметъ знания*, Петроград, 1915, с.121./ Приведеният цитат на български е от: Стойнев, А. и Цацов, Д., *Из кореспонденцията на Академик Димитър Михалчев*, С.1996, с.109/

България е с особено значение. Смятам за уместно мнението, че това е най-сериозният и обхванат български философски труд до тогава поради две основни причини: първо - писан е на български език и; второ - той отстоява оригинални философски позиции, въз основа на които се осъществява определен критичен анализ върху цялостното развитие на познанието. В известен смисъл подходът в книгата е противоположен на онзи, за който стана дума, когато се разглеждаше Иван Георгов. Това съчинение също може да се разглежда като история, но това вече е историята на един проблем, който непрекъснато се следи и анализира от критическата позиция на Михалчев. Това е в същинския смисъл на думата анализ, а не преразказ на определени философски концепции. “Форма и отношение” е предназначена за българското културно пространство за разлика от “Philosophische Studien” - най-популярното произведение на Михалчев в Европа, но не и в България. Това е причината да смятам, че това изследване има за философията в България много по-голямо значение, отколкото немската книга на Михалчев, която е била важна повече за самия него, за самочувствието му на философ, който се вписва в европейската философия от началото на 20 век.

Още от подзаглавието се вижда, че Михалчев възприема тази си работа като “принос към учението за познанието”. Главната му теза е да покаже, че поради невярната постановка на гносеологичните въпроси и възникналите от това противоречия, се е наложило създаването на “учението за формата”, което обаче не ги разрешава. Следователно виждането, което Михалчев застъпва тук е, че “при едно правилно и непротиворечиво разбиране на познанието и на ролята, която отношенията играят в него, учението за формата ще се окаже само средство за прикриване логическите недъзи на една

фалшива верига от мисли.”<sup>121</sup> Книгата представлява едно обширно изложение върху развитието на гносеологията, но разбира се ако беше само това, тя не би представлявала такъв интерес. Вече беше споменато, че ценното в нея е не просто прегледа на развитието на определени идеи, а това че представлява критичен анализ от позициите на Михалчев. Той изхожда отново от погрешността на теорията на образите, онази невярна постановка в гносеологията, за която говори в началото. Ако “*Philosophische Studien*” беше критика на психологизма в съвременната философия, то “*Форма и отношение*” е критика на теорията на образите в нейното историческо развитие. В случая по-специално внимание се обръща на въпросното учение за формата, което е съществен елемент в образната теория. А самата теория на образите е най-безпомощна и се среща с непреодолими бариери, когато се наложи да обяснява отношенията; това е и причината да се въведе учението за формата, но според Михалчев, тя само маскира противоречията, а не ги решава.

\*\*\*

От 1914г. до 1923г., когато Михалчев заминава като пълномощен министър в Чехословакия, той се отдава на философска дейност в България, където е избран за извънреден професор в Софийския университет през 1915г., а вече през 1920г. е начело на катедрата по философия. Интересно е, че в този период е работил над някаква книга върху историята на българската философска мисъл, но явно е имал затруднения /и той/, свързани с тази материя, тъй като никъде не се сочи да е завършил това свое начинание. През 1923 г. до 1927г. Михалчев е в Чехословакия, където философските му занимания остават на заден план. Интересното тук е, че Михалчев се

---

121 Михалчев, Димитър, *Форма и отношение*, С., 1931, с.4



е познавал с председателя на републиката - Т.Г.Масарик още от 1913г. Масарик също е завършил философия и е защитил докторска дисертация във Виена през 1876г., а по-късно е и професор в Пражкия университет до 1914г.. Михалчев сочи това познанство и като основна причина да бъде изпратен като пълномощен министър в Прага. При едно внимателно вглеждане може да се открие нещо общо във виждането на двамата, когато става въпрос за тяхното отношение към марксистката идеология. В една своя брошура “Против болшеvizма” Масарик стига до следния извод: ”Доктринерството на болшевиките ги води към това, че тяхното мислене и целият им метод са дедуктивни и схоластични. Като си въобразяват, че са носители на абсолютната истина, те се осланят на Маркс като на Библия, а собствената им литературна дейност се ограничава изключително в компилация и полемика.”<sup>122</sup> Писаното от Михалчев по същия въпрос е доста сходно - през 1930г. във “Философията като социална идеология и обективна наука” той казва следното: “Маркс и Енгелс са за съвременните материалисти нещо като “пророци” на абсолютната истина”, а относно споровете на руските диалектически материалисти, които всички без изключение се позовават на Маркс, Енгелс и Ленин, твърди, че: “не се отнасят така до анализираните факти, а са навсякъде един схоластичен бой с цитати.”<sup>123</sup> Позволих си да приведа тези фрагменти с оглед на посоченото вече сходство на двамата автори по отношение на марксистката идеология, както и по отношение на цялостния възглед на Михалчев по въпроса.

След като се завръща в България Михалчев продължава философските си занимания, които довеждат до създаването на списание “Философски преглед” през 1929 г. Ако написването на “Форма и отношение” се явява най-значителното постижение на

---

122 Масарик, Т.Г., *Против болшеvizма*, С.1923г., с.39

123 Михалчев, Д., *Философията като наука*, С. 1946, с.332-333

българската философска книжнина до тогава, то издаването на първото философско списание в България е събитие, далеч по-значимо от издаването на една само книга. “Философски преглед” се оказва мястото, където българският читател има възможност да се срещне със световната философия, да се запознае с нейните основни проблеми и водещи идеи. А това е едно от началата, от които започва същинското развитие на една традиция в собствения смисъл на тази дума. Докато “Форма и отношение” си остава една затворена в своята проблематика и съдържане книга, то едно философско списание, още повече, водено с ерудицията на Михалчев, извършва своеобразно приобщаване към философските достижения на Европа. Ако се направи една аналогия от театъра, би могло да се каже, че с “Философски преглед” европейската философия трайно се “поставя” и играе на българска сцена. Мисля, че ако се допусне една подредба на заслугите на Михалчев за философията в България, тази е най-голямата. Друг много съществен момент, който не може да се подмине, когато става въпрос за “Философски преглед”, е заложеният в него плурализъм, съжителството на множество, често противоречащи си, различни гледни точки. Още в първия брой Михалчев обявява, че списанието не е орган на едно само философско учение, а ще дава възможност на всяка “смислена, обективно ясна и прилично обоснована статия или рецензия в кръга на това, което списанието си поставя за своя задача”<sup>124</sup>. В това отношение е прав К. Василев, когато твърди, че: “С безрезервната си плуралистична отвореност към алтернативни духовни ценности “Философски преглед” изявява своята претенция да създаде академичен и популярен форум на българската хуманитаристика в най-широкия смисъл на тази дума. Списанието привлича и обединява целия спектър от философски и културологически течения,

---

124 *Философски преглед*, 1929, бр.1, с.4

проникващи у нас.”<sup>125</sup> Разбира се подобна крайно положителна оценка относно плурализма на Михалчев може да бъде и подвеждаща. Известно е, че е имало български философи, които само са били критикувани във “Философски преглед”, но не са писали там. Добър пример за това е Янко Янев. Освен това чрез многото свои статии, както и чрез тези на своите ученици, чрез рубриката “Въпроси и отговори”, Михалчев ясно е показвал, че именно неговата философска позиция би следвало да се мисли като един своеобразен еталон и коректив на разнообразните идеи, излагани на страниците на списанието. За “Философски преглед” може да се пише още много, може да се проследи и анализира философската проблематика, отразена на неговите страници и от нея да се стигне до изводи за състоянието и нивото на философията в България. В този смисъл списанието представлява много ценен източник за едно по-пълно изследване.

До 1934г., когато Михалчев заминава като пълномощен министър в Съветския съюз, е лесно да се проследи дейността му, основно върху страниците на “Философски преглед”. Освен това през 1931 г. излиза второто издание на “Форма и отношение”, а през 1933 книгата му “Философията като наука”, в която се защитават възгледите му относно философията като “основна наука”. Казано накратко, целта на философията е да внесе яснота, следователно основната наука е тази, която разяснява най-общите определения на даденото. Малко куриозно ми се струва, обаче определението, което Михалчев дава във втора глава от съчинението на въпросното “най-общо”. Въпреки очакваното, с пълно основание струва ми се, уточняване на неговата специфика, Михалчев казва само, че най-общо е онова, за което няма по-общо!

---

125 Василев, К., *Посмъртният философски отговор на проф. Михалчев*, в: Михалчев, Д., *Чуйте и другата страна*, С.1995, с.16

След 1936г. той продължава работата си в Софийския Университет и на страниците на “Философски преглед”, който е забранен през 1943г. заради “противодържавна агитация”. Странно е, но явно философската дейност на Михалчев както преди, така и след 1944г. от определена гледната точка се е считала за нещо, което накърнява държавните интереси – нещо, което философът въпреки целия си авторитет е бил безсилен да промени. В края на 1944г. Михалчев е отново пълномощен министър в Съветския съюз до април 1946г., когато “*допуска сериозна политическа грешка, за която е отзован от Москва. Оттогава той стои настрана от социалистическото строителство на нашата страна*”<sup>126</sup>. Това са думи на един негов ученик, който както “Голяма част от последователите на Ремке и Д. Михалчев преминаха след Девети септември 1944 година на марксистко-ленински позиции, напр. ...”<sup>127</sup>. Близка е асоциацията, след тези думи, на философските идеи с някой футболен отбор, на чиято страна се преминава след определено събитие. Но за това ще стане дума след малко.

Интересно е, че през 1946 г. излиза второто преработено и допълнено издание на “Философията като наука”, което е почти два пъти по-обемно и включва в себе си втори дял, съставен от статии, които Михалчев е писал в целия период от 1909-та до 1946 година. Голяма част от тях са свързани с полемиката му с Т. Павлов и критиката на диалектическия материализъм. През 1947г. Михалчев е пенсиониран, което слага край на обществената му дейност. До 1967г., когато умира, той не престава да работи, но почти нищо от това, което е написал не се публикува, с изключение на студията “Мястото на принудата в учението за свободата на волята”<sup>128</sup> през 1961 година.

---

126 Бънков А., *Развитие на философската мисъл в България*, С.1966, с.514

127 Пак там, с.513

128 В: *Известия на Института по философия*, т. VI, 1961, с.33-86

\*\*\*

От всичко, казано до тук остава неизяснен един съществен въпрос - този за отношението на, създамата се в течение на половин век, философска общност към Михалчев. До сега се разглеждаха основно някои от неговите отношения към най различни неща - към съвременната философия, гносеологията, идеологията и пр., но не се видя, как се отнасят другите към него. Освен това е любопитно да се види и какво се случва с онова дело, което Михалчев оставя след себе си - кое е имало смисъл да остане, кое се е забравило и какво е било отхвърлено. Иначе казано трябва да се види какво става с новосъздадената традиция, с онези граници на /и във/ философията в България, които се бяха променили до голяма степен именно чрез дейността на Михалчев.

Може да се приеме като трудно оспоримо виждането, че до 1943г. той успява да си извоюва едно престижно място не само сред българската философска общност, но и в обществото като цяло. На Михалчев се гледа сериозно и с респект от почти всички интелектуални кръгове на българското общество по онова време. Ето защо няма негова статия, която да засяга съществен проблем и същевременно да не получи някакъв отговор от “засегнатата” страна и така да провокира дискусия. По този начин се стига до развитието на редица полемики, както на страниците на “Философски преглед”, така и в останалия свободен печат по онова време. Такава е полемиката с Т. Павлов, споровете около виждането на Михалчев относно “Възможна ли е единна и цялостна Югославия. На границата между политиката и философията.”<sup>129</sup>, полемиката с привържениците на расизма и пр. Неизбежно е разгръщането на подобни разногласия да породи съответно и негативно отношение

---

129 *Философски преглед*, 1932, бр.3, с.197-227

към Михалчев от страна на неговите опоненти. Освен това, подобно отношение като че ли следва логически от радикалните му философски схващания, според които цялата философия преди Ремке е била грешно поставяна. На пръв поглед няма нищо лошо в негативното отношение при една полемика, тъй като до голяма степен то е, което я диктува. Проблемът идва тогава, когато стане въпрос за изразите, които взима това отношение. Михалчев е критикувал много страни от своята действителност, но неговото отрицание винаги е било в границите на онази търпимост, без която диалог е невъзможен по принцип. Търпимост има и към Михалчев, но само докато не е засегнат някой частен, партиен, нефилософски интерес. Но тъй като позицията на Михалчев винаги е била философска, т.е. надпартийна, обща, а не частна, логично е, че идва момент, когато търпимостта към него се изчерпва. Това става през 1943 година, когато, след полемиката срещу биологизаторството и расизма, както и след редица статии на Михалчев относно характера на Втората световна война, където става ясна несъстоятелността на фашистките концепции за висши и низши раси, се стига до забраната на “Философски преглед”. Това е обяснимо с оглед позициите на властта по онова време, както и на държавните отношения с Германия, срещу които Михалчев стои на едни чисто философски позиции. Очевидно тази философия, според формулировката на управляващите, не е била по вкуса на “целокупна България”, а ето и самия главен и единствен аргумент за спирането на списанието: “да се спре заради противодържавна агитация и отвличане на вниманието от задачите на целокупна България.”<sup>130</sup>. Това е моментът, от който на философията, при това не само на философията на Михалчев, се гледа като на нещо, което реално може да причини неприятности на държавата. И ако едно от обясненията

---

130 Денков, Д., *Димитър Михалчев*, С 1988, с.45

за това през 1943г. е настъпилата политическа криза след смъртта на цар Борис III, то няма такова “просто” обяснение за след 1947г., когато след Парижката мирна конференция на България е съдено да преживее един от най-големите социални експерименти, засягащ цялостно нейния политически, икономически и културен живот.

Както вече отбелязах през 1947 г. Михалчев е пенсиониран под предлог, че е навършил пределната възраст, а за възстановяване на “Философски преглед” не може да става и дума. И докато преди списанието бива спряно от страна на едните му опоненти, застъпващи расизма и антикомунизма, то вече на власт са другите му “философски” противници - марксистите, за които философската мисъл на Михалчев е също толкова неприемлива, както и за първите. Но “неприемливо” може да се тълкува различно и според всяко тълкуване да носи различни последствия. В случая вижданията на Михалчев са неприемливи и се отхвърлят не чисто теоретически - парадоксът се състои в това, че опровергаването на ремкеанската философия според нейните противници марксисти не е просто “абстрактен философски спор”, а обществена задача, която се води с всички средства на пропагандата и идеологията. По този начин се извършва едно специфично излизане от философията, което така или иначе го е имало и по рано като позиция в лицето на Благоев, Т. Павлов, както и на останалите марксисти. Така тя престава да бъде философска теория и се деформира в идеологията и партийната политика, което от своя страна накърнява едно важно условие за развиването на философска дейност изобщо - свободата.

До месец април 1946г. Михалчев е отново пълномощен министър в Съветския съюз, където както вече се отбеляза, той е допуснал “сериозна политическа грешка”, заради която е бил отзован. Каква е била тази политическа “грешка”, се вижда добре от фактите: В периода 16-25 декември 1945 г. в Москва се състои среща

на тримата външни министри на страните победителки, това са Молотов, Бърнс и Бевин. В разговорите става въпрос и за България, при което, за да бъде тя призната от Англия и САЩ, последните двама министри настояват за “неутрализирането” на външното ни министерство, т.е. да се даде на безпартийни, както и за това в състава на новото българско правителство да има поне двама представители на опозицията. Сталин първоначално е в общи линии съгласен с тези условия, с изключение на това за външното ни министерство, но по-късно изразява твърдото искане в България да се установи изцяло комунистическа власт. С оглед на това развитие, той свиква българска правителствена делегация, в която участва и Михалчев като посланик. Грубата политическа грешка, за която в последствие е отзован, се състои в неговото становище, както и в това на тогавашния външен министър П. Стайнов, че подобни условия са грубо вмешателство във вътрешните ни работи, което становище едва ли ще да се е харесало на Сталин. Така два месеца след делегацията Михалчев е отзован, а малко след него е уволнен и П. Стайнов. “На Стайнов и Михалчев ние не вярваме.” - това са думи, които принадлежат на Молотов.<sup>131</sup> След това изглежда напълно обяснима онази немилост, в която Михалчев изпада след установяването на комунистическата власт в България, призната в подписания на 10 февруари 1947г. в Париж мирен договор. Същата година българският философ е освободен и от ръководството на БАН.

Въпросът, който идва след всичко това, е какво става с философията в България след 1947, дали след достигането до определено ниво тя престава да се развива? Дали след излизането на второто издание на “Философията като наука” през 1946 г., на чийто фиш в Народна библиотека “СВ.СВ. Кирил и Методи” все още стои

---

131 Веков, А., *На Стайнов и Михалчев не вярваме*, в: *Антени*, 1994, бр.32, с.15



печат *“Ползуване само с разрешението на Директора”*, философската традиция замира? На това не може да се даде съвсем еднозначен отговор. Философската традиция като цяло продължава, но в една определена посока, значително отличаваща се от тази, която Михалчев беше положил преди това. За да се онагледят спецификата на тази промяна, ще се обърне за помощ отново към самия Михалчев, както и към този на неговите противници в една нашумяла двумесечна дискусия от 1953 година, когато представителите на тази нова традиция си поставят за цел да разгромят последния представител на “буржоазната философия” в България. Повод за тази “дискусия” или по-точно обсъждане е представената от Михалчев негова нова книга - “Традиционната логика и нейното материалистическо обосноваване”. Самият той споделя, че не е очаквал книгата да бъде публикувана, но я представил в Института по философия по-скоро за да покаже, че все още се занимава с научна работа. Последвалата публична “дискусия” излиза далеч извън рамките на конкретното съчинение, нейната цел е дори предварително формулирана като “разгромяване на ремкеанството” в България, “последно действие” от борбата на диалектическия материализъм с буржоазната философия и пр. За спецификата на това обсъждане е характерна онази черта, на която се обърне внимание по рано, когато ставаше въпрос за полемиката в началото на века между марксисти и “идеалисти” в лицето на Д. Благоев от една страна и д-р. Кръстев и младия Д. Михалчев от друга. Основните черти на това противоборство не се изменят от началото на века до 1953г. Първата страна строеше своите аргументи на идеологическа основа, докато втората отказваше да сведе философията и философската проблематика изобщо до идеологическо разглеждане. Михалчев запазва този възглед до края на живота си, той смята, че идеологията не може да бъде

действителна философия, защото тя неизбежно обслужва нечии интерес, докато философията е наука за общото, която не се съобразява с частни интереси и доколкото е обективна би трябвало да е една за всички. Коренно противоположното становище се застъпва от марксистите, които смятат, че всяка философия е израз на определени обществени интереси и социални групи. А относно това виждане, отговаряйки на Т. Павлов, Михалчев пише следното още през 1930г.: “Изобщо търсенето на “буржоазното” и “пролетарското” в “най-абстрактната” или зад “най-абстрактната философска мисъл” не е така лесна и *така смислена работа*, както това се чини на българския диалектически материалист.”<sup>132</sup>. Може би в условията на една истинска дискусия Михалчев би могъл с лекота да защити своята философска теза, против идеологията, но при устройството според неговите думи “научен карнавал”, той не е имал никакви шансове. В този смисъл смятам, че ако въпросната дискусия се окачестви като “философска”, това ще бъде некоректно спрямо философското отношение към даден предмет изобщо. Обсъждането на цялостното дело на Михалчев през тези два месеца има нещо общо с философията само толкова, доколкото взима отношение към нея, а по своя характер и белези то е чисто идеологическо, т.е. обслужващо частен, нефилософски интерес. Идеологически са и основните аргументи на марксистите: “Съвсем безспорно обаче е едно: неговите статии срещу пролетарската идеология са били в пълна хармония с умонастроенията на фашистките реакционери.”<sup>133</sup>. Логично е от тази гледна точка гледището за научна философия и надпартийност да е просто едно “бръщолевене”. Разбира се не липсват и чисто философски аргументи срещу ремкеанството, при внимателно вглеждане се вижда, че това са въпроси, провокирани от

---

132 Михалчев, Д., *Философията като наука*, С.1946, с337

133 Спасов, Д. и Панова, Е. - “Краят на българската буржоазна философия”, сп. “Философски алтернативи”, 1993г, бр.6, с.59.

тази философия, които изискват отговор и уточняване. И нали това е задачата на всяка дискусия - да се поставят въпроси и да се търсят отговори. Проблемът в случая е, че това първо не е било дискусия, тъй като на Михалчев са били дадени всичко на всичко по-малко от два часа за да отговори на двумесечни нападки от всякакъв род, докато в същото време книга на Т. Павлов относно “дискусията” вече е била публикувана и достъпна. И второ - на повечето от “критиките”, по-точно “упреците”, или още по-точно би било правилно да се каже на *обвиненията* срещу философията на Михалчев, той предварително е дал своите отговори в полемиката си с Т. Павлов и на страниците на “Философията като наука”. А за да отговори на останалите просто не му е била дадена възможност. Какво чудно има тогава в това, че след организирането на този интелектуален спектакъл, чиято жертва е бил Михалчев, неговите противници наистина са го смятали за напълно разгромен, при това съвсем заслужено. Не са липсвали и определения, а някои от тях предават спецификата на извършената “критика” и оценка спрямо българския философ много по-добре от всичко останало. Ето някои от тях: идеите му са окачествени като “империалистическа, ултраидеалистическа и ултрареакционна философия”, а самия той като “най-големият български реакционер философ”, “диверсант във философията ни”, “мракобесник”, “изпращяла ряпа”<sup>134</sup>, “пример за творческо безсилие и раболепно отношение към реакционната философия”<sup>135</sup> и други подобни все в този стил и смисъл. Михалчев не е коментирал тези свои определения, защото може би само той е разбирал, че при тях става дума за наличието или съответно липсата на достойнство и култура, а не за философия.

---

134 Михалчев, Д., *Чуйте и другата страна*, С.1995, с.32

135 Спасов, Д. и Панова, Е., *Крайт на българската буржоазна философия*, в: *Философски алтернативи*, 1993, бр.6, с.59

Въпреки този разгром, който претърпява философията в България в лицето на Михалчев, той не се отказва да работи. Той пише до смъртта си, без разбира се да има възможността да публикува. Може би някой ще се опита да оправдае българските марксисти с аргумента, че тогава времето е било такова, че това, което са направили се е налагало малко или много от външни обстоятелства - ето, че след 1961г. започва неговото “реабилитиране”, а през 1981г. дори излиза книга с негови внимателно “избрани” съчинения. Подобно оправдание едва ли може да се приема, защото ако повечето негови ученици и български философи изведнъж всички по един невероятен начин “преминават” на марксистко-ленински позиции, то Михалчев не прави този скок. Следователно преминаването на “правилната” позиция с оглед на една конкретна ситуация, която няма нищо общо с философията, е преди всичко субективно решение, чието оправдание не може да се търси в обстоятелствата. Разбира се и той се е съобразявал с обстоятелствата, но именно *съобразявал*, а не променял философските си възгледи. В тази връзка едно любопитно обстоятелство, на което повечето изследователи /Д. Денков, А. Стойнев, Д. Цацов и др./ не са обърнали внимание, е това, че в автобиографията на Михалчев, писана през 1952г., има на пръв поглед незначителни, но необясними несъответствия. Аз не бих приел, че иначе така стриктният в подробностите Михалчев, би допуснал неволни грешки в собствената си автобиография. Относно специализацията си в Германия, той пише, че я спечелил, благодарение на застъпничеството на Пенчо Славейков по време когато последния е бил на лечение във Франция, като в запазените му писма няма и дума за Михалчев. Т. Ведар защитава виждането, че ходатайството за Михалчев идва всъщност от Симеон Радев, с когото

се познават покрай работата във “Вечерна поща”<sup>136</sup>. В архива на Иван Шишманов е запазено писмото на С. Радев, в което той се застъпва за Михалчев. Проблемът идва от там, че, Симеон Радев също е в немилост в условията на новата власт. Ето защо споменаването на неговото име в автобиографията едва ли е щяло да произведе положителен ефект. По подобен начин се обясняват някои несъответствия в датите и годините, както и липсата в нея на какъвто и да било намек за Шупе и Ремке, докато руските философи, с които се е срещал в Русия през 1910г. са изброени подробно. Тези подробности, отново незначителни на пръв поглед, говорят много за конюнктурните съображения на Михалчев, но е показателно, че те се отнасят за една автобиография от 1952г., а не за философските му позиции, които той има пълната готовност да отстоява само няколко месеца по-късно в спомената вече дискусия.

\*\*\*

Факт е, че Михалчев отговаря на своите обвинители в обсъждането през 1953г., а куриозното е в това, че неговите отговори все пак достигат до обществеността 42 години след разгледаната “дискусия” и 28 след смъртта му в книгата “Чуйте и другата страна”, издадена през 1995 година. Въз основа на тази книга може да се направи равносметка на всичко онова, което се е случило по време на дискусията и след нея, като същевременно би трябвало да се избягват крайни оценки и изводи. Уместно е заключението на акад. К. Василев в предговора към книгата: “Сега, разбира се, не трябва да се налага убеждението, че в онази “разгромителна” дискусия при господството на теоретически монопол, критиката срещу Михалчев по всеки пункт няма никакво основание от научна гледна точка. Или,

---

136 Ведар, Т., *Как бе осигурена специализацията в чужбина на Д. Михалчев*, в: *Литературен форум*, 1993, бр26, с.7

че тогава репресираният философ е притежавал по всички спорни въпроси абсолютната истина. Такава метафизическа, абсолютна поляризация в науката не съществува.”<sup>137</sup>

Вижда се, че състоянието на философията в България претърпява значителни промени за един кратък период от около 30 години. Един период от време, в който главна фигура на философската сцена е Димитър Михалчев. Чрез още едно сравнение, може да се каже, че философията в България тогава вече не е само проекция на нещо чуждо, а се превръща до голяма степен в обособена част от българската култура. Чрез механизма на образованието, развитието на полемичността сред българската философска общност предимно благодарение на “Философски преглед”, чрез нарастването дори на броя на българските философи – благодарение на всичко това философията в България достига едно сравнително високо ниво. Михалчев е най-добрият пример за това, как от висотата на това ниво българските философи стават способни за критика и диалог с европейските си колеги. Той не се явява просто емисар на една “бедна” откъм философски познания и идеи култура, който цели да “попие” от западните достижения на мисълта и след това да ги преведе обратно и с това да компенсира липсата на родна философия. Не че не прави и това, но същественото е, че с цялата си дейност той показва, че мисли критически и създава нещо ново - при това нивото на неговите творения е на онова равнище, което много условно би могло да се определи като “европейско”. Дали това означава, че той е реализирал онази цел, към която води стратегията на “приобщаването” на българската култура към по-развитата по дух Европа? Мисля, че в известен смисъл може да се приеме, че е така, стига да не се забравя, че все пак реализирането на една такава културна програма, която до голяма степен продължава и в наши

---

137 Михалчев, Д., *Чуйте и другата страна*, С.1995, с.38

дни, не е работа само на един човек или дори малка група от хора. В това отношение може само да се съжالياва, че не е имало повече хора като Михалчев. Освен това трябва да се вземе под внимание и това, че чрез достиженията на Михалчев, философията в България наистина се развива до нови граници, но това още не означава, че тя е успяла да ги удържи след него, че не ги е загубила, защото едно от свойствата на границите, както и на определенията се състои в това, че те се променят. Процесът на подмяна автентичността на философията от идеологията през втората половина на ХХ век е показателен за тази промяна с всичките ѝ последствия.

### **5. Спиридон Казанджиев – “изповядването на една философия е по-скоро решение на волята, отколкото дело на разсъдък”**

Ако Михалчев е представител на определена стратегия във философията, при която се цели налагането на една система или философска концепция, то Спиридон Казанджиев (1882-1951) е привърженик на противоположния подход. Според него затварянето в една единствено вярна и изчерпваща всичко теория, била тя и “основна наука”, е неправомерно. Казанджиев и Михалчев “правят” философия в България почти по едно и също време, и двамата са изключително ерудирани, и двамата са талантиливи - всеки в своя стил на писане, но в същото време техните визии за философията са диаметрално противоположни. Михалчев е упреквал Казанджиев, както и много други български философи, че е еkleктичен и че няма единна позиция, която да отстоява, което обаче според разбиранията на последния би трябвало да се тълкува повече като похвала, отколкото като упрек. Всъщност, когато става дума за плурализъм във философията в България, а и по принцип, тогава позицията на

Казанджиев би се оказала по-последователна от тази на Михалчев, който независимо от това, че допуска голямо разнообразие от становища във “Философски преглед”, не пропуска случай да покаже, колко са в грешка всички онези, които не са се вслушали достатъчно в Ремке. Най-голямо влияние върху Казанджиев е оказал Вунд, който в самата Германия се е радвал на доста по-широка популярност от Ремке, но Казанджиев не прави впечатление да е смятал неговата философия за “единствено вярна”.

Казанджиев се вписва в общата тенденция в развитието на философията в България, като и при него в центъра на философската проблематика стои гносеологията. Бих искал да обърна внимание на някои основни моменти от възгледите на философа, които стават особено интересни при съпоставката им с тезите на Михалчев. Казанджиев определя класически гносеологията като “наука за познанието”, която се занимава с определенията на “познавателния акт”<sup>138</sup>. Гносеологията се отнася към предмета си така, както и останалите науки, т.е. като към емпирична величина. Казанджиев е против становището, при което за цел на гносеологията се смята проверката на основните понятия и “първи” истини в отделните науки, защото това би означавало, че нейната задача би била единствено проверка на научните познания.

За Казанджиев е много важно да се направи разграничение между мислене и познание и в качеството си на психолог, тук той е много прецизен. Той различава шест момента в “познавателния акт” – 1. Мислещ субект; 2. Самото мислене като психичен акт; 3. Мисленото като логическо съдържание на мисленето; 4. Предмет, до който се отнася мисленото; 5. Познание, което е “мисленото, свързано със съзнание за обективната реалност на предмета, до който то се отнася”; и 6. Езиковият израз на това познание. За него е важно,

---

138 Казанджиев, С., *Истина и очевидност*, във: *Философски и психологически съчинения*, С.1982, с74-89



че мислещият субект не е идентичен с мисленето, защото дори в процеса на мислене между двете се запазва дистанция. Така субектът “винаги е извън мисленето и поради това той винаги знае за него.”<sup>139</sup>

От друга страна връзката между мисленото или познанието и словесния му израз не е строга, защото според Казанджиев една голяма част от мисленото винаги остава недоизказана. За философа гносеологията е нещо доста по-различно от логиката, която не се интересува от това дали предметът на мислене е действителен или не. В главата “Логика и психология” в лекциите си по логика Казанджиев прави добър анализ на противостоящите течения на психологизъм и антипсихологизъм в съвременната философия, като най-ярък пример за последното е Хусерл със своите “Логически изследвания”. Заключение на Казанджиев е следното: “Следователно, докато логиката се занимава с мисленото само по себе си, като идеална величина, която като че съществува самостойно, гносеологията се занимава с него доколкото е познание, сир. В отношението му към предмета, до който се отнася.”<sup>140</sup> По такъв начин логиката не се интересува дали нейните предмети са действителни, докато това е съществено за гносеологията. Друго интересно разграничение е това, което той прави между логика и граматика. От Казанджиев става ясно, че онази критика срещу аналитичните съждения, която се среща при Михалчев, всъщност е критика, която принадлежи на Вунд. При него по същия начин едно съждение е не толкова свързване, колкото разлагане на една мисъл на логическите и части.

Съвсем накратко разликите между познание и мислене при Казанджиев могат да се определят така: 1. мисленето е чисто формална дейност, а познанието се отнася до емпирически съдържания; 2. мисленето работи със символни величини, а

---

<sup>139</sup> Казанджиев, С., *Логика*, С.1945, с.5

<sup>140</sup> Пак там, с.43

познанието с реални обекти зад тия величини 3. мисленето като формална дейност е подчинено на зависимостта между основание и следствие, докато познанието, което се отнася до емпирически зависимости, се подчинява на каузалното отношение между причина и действие.

Общото заключение на Казанджиев следва всички тези опити за разграничаване на познанието от мисленето, логиката, представите, мислещия субект и пр. Той отказва да приеме, че гносеологията може да запази някакви специални средства при определянето на познанието, нито че тя може да отдаде предимство на един или друг момент в познавателния процес. В някакъв смисъл Казанджиев отстоява идеята за една пълнота на познавателния процес, което изключва изтъкването на определени моменти в него като по-съществени по отношение на всички останали. При тази пълнота се поддържа идеята за единство на психическите процеси, какъвто сам по себе си е и мисленето, докато едно накъсване на тези процеси в абстрактни моменти е неправомерно. Тук вече Казанджиев прилага чисто психологически аргументи, от което обаче тезата му в никакъв случай не става по-слаба:

*“Новата психология измени коренно това положение. Тя подчерта единството на съзнанието и взаимодействието на психическите функции и установи, че няма душевно преживяване, в което да не участва целокупният душевен опит... Психическите елементи не съществуват самостоятелно и функциите на съзнанието не се явяват независимо една от друга в процеса на неговото развитие.”*<sup>141</sup>

Като цяло не може да не направи впечатление стремежът на Казанджиев да запази хомогенността на познавателния акт, въпреки всички разграничения, които прави. Проблемът, както би могъл да се

---

141 Казанджиев, С., *Знание и вяра научно познание*, в: *Знание и вяра*, С. 1939, с.89

усети обаче, е появата на едно неизбежно напрежение там, където се правят нови и нови класификации на различни видове познание и различни видове познавателни структури, като в същото време се отстоява идеята за тяхното единство. Не може да се открие необходимостта на прехода от едно познавателно състояние към друго, както и начинът, по който всички те “работят” едновременно. Все пак, независимо от това напрежение Казанджиев е достатъчно убедителен, демонстрирайки една прецизност в реда на излагане на идеите си, както и завидна ерудиция в областта на психологията и философията.

Преди да пристъпи към своя анализ на познанието Казанджиев откроява три негови “етапа” – наивно, разсъдъчно и разумно, като подчертава, че това е схемата на Вунд. При тяхното разделяне подходът е аналогичен на този, който се очерта преди малко – от една страна разграничението е особено важно, но в същото време между тези три нива съществува своеобразно единство – “взаимните отношения на трите вида познание са твърде сложно преплетени”. Във всеки един от трите етапа в познанието, посочените вече шест “момента” на познавателния акт имат различни характеристики. Това усложнява малко схемата на разглеждане, но запазва нейната логика. По този начин Казанджиев последователно разглежда измененията в характера на тези шест момента или аз по-скоро бих ги нарекъл “елементи” на познавателния акт в трите вида познание.

При наивното познание “познаващият субект е тъждествен с психологическия”, после при разсъдъчното той се абстрахира от него – рационализира се, докато накрая в разумното познание отново съвпада с психологическия, като така се постига единство от рационалност и ирационалност. Подобен път изминават и останалите елементи – така мисленето на наивния етап се осъществява с помощта на “представни образи”, после в

разсъдъчния - с понятия според логически закони, а на края в разумното познание, то вече е интуиция. Няма да проследявам изменението на всичките шест момента според трите вида познание, доколкото при всички тях логиката на това изменение е една. Като цяло може да се каже, че в наивното познание се съдържа онова единство, за което Казанджиев непрекъснато напомня – няма раздвоение в субекта, познава се непосредствено, без да има рефлексия върху това, няма разграничение на феномен и предмет сам по себе си, езикът не е рационален, но и няма смисъл да е такъв. Казано особено грубо – при наивното познание проблеми няма. Те идват на ниво разсъдъчно познание, което в известен смисъл е пълна противоположност на наивното – предметът е сам по себе си, мислене и мислено се различават, мисли се логически и пр. Като цяло обаче, разсъдъчното познание не може да реши проблемите, които само си е създадо и от тук идва прехода към разумното, което е връщане в непосредствеността, но вече осъзната като такава. Очертава се наистина една интересна схема, но както се отбеляза, тя не се извежда от Казанджиев с необходимост, което я прави до голяма степен проблематична.

Интересно е, че Казанджиев прави още доста подобни разграничения - например по отношение на субекта, който бива психологически, логически и познавателен, като отново звучи познатият мотив, че както се различават помежду си така и в същото време те са в определена връзка. Разлика има и между предмет и съдържание на познанието – първото е обективно и извън съзнанието, а второто е “носено” от съзнанието на познавателния субект. Тук Казанджиев никак не е ясен и е наистина доста уязвим откъм критика от позициите на Михалчев. Още повече, че и той поставя въпроса, как субектът познава обекта, който е извън него, но съвсем не дава убедителен отговор. За него това било проблем на

спекулативната гносеология, но не и на научната (оказва се, че има и две гносеологии). Спекулативната гносеология нямало начин да не стигне до противоречия, заради невъзможността да познава нещата “an sich” – за нея съдържанието на обекта е трансцендентна величина. Тук се усеща едно съзвучие с Михалчев.. За разлика от нея обаче научната гносеология “приема критично, че обектът само по положение, не и като съдържание е трансцендентен на субекта”<sup>142</sup>. В случая “положение” и “съдържание” на обекта са две доста неясни формули, с чиято помощ Казанджиев, според мен, несполучливо се опитва да излезе отвъд противоречията на “спекулативната гносеология”. Изводът на Казанджиев относно научната гносеология спокойно може да се сравни с основно положение от философията на Михалчев – “познаващото съзнание тук познава само това, което му е или може да му бъде дадено (Я.З. – подчертаването мое), а и мисловно построената реалност на обекта не е извън сферата на непосредната даденост на съзнанието”<sup>143</sup>.

\*\*\*

Централното място в гносеологическата концепция на Спиридон Казанджиев заема проблемът за истината, който обаче не би останал разбран без горното изложение. И тук Казанджиев прибегва до поредното разделение, благодарение на което поставя въпроса за истината в нужната му плоскост. Тук след определянето на шестте *момента* на познавателния акт и трите *етапа* на познание, следва разграничение на “три основни гносеологически *разстояния*” – първото е между обекта и субекта; второто между субекта и познанието, респ. – *мисленото*; и третото – между познанието и

---

142 Казанджиев, С., *Истина и очевидност*, във: *Философски и психологически съчинения*, С.1982, с139

143 Пак там, с.139

обекта. Съответно, според българския философ, мястото на истината е в третото разстояние – между познанието (**мисленото**) и обекта. Човешкото съзнание е така устроено, че непрекъснато се колебае между **мисленото** и предмета, съизмервайки едното с другото:

*“Съизмерването на мисленото с обекта става посредством безпротиворечивото съответствие между мисловната система, в която е включено мисленото и системата на реалността, в която е включен обектът. В това колебание на съзнанието моментът на истината обаче не е в безпротиворечивото съгласуване на мисловната система със системата на реалността, или в съгласуването на новото със старото, а в убеждението, че така съгласуваното мислено (със старото или с мисловната система) **улучва обекта.**”<sup>144</sup>*

На това място бих искал да обърна внимание на нещо твърде специфично в терминологията и светоусещането на Казанджиев. Той е участвал като офицер последователно в Балканската, Междусъюзническата и Първата световна война, военната психология е централна тема в теоретичните му изследвания, показателно е също така, че е преподавал психология във Военната академия в София. Неизбежно е всичко това да е формирало специфична нагласа у философа, която да влияе най-общо върху миросгледните му позиции. Смятам, че влиянието на тази нагласа може много ясно да се види именно тук, когато той дава своите определения на истината. Дори от начина, по който Казанджиев пише върху това, се усеща едно не само теоретично, но и дълбоко лично отношение по проблема. Смятам, че това е характерно за цялата философия на Казанджиев, което поне за мен я прави особено ценна. Тази нагласа, формирана от войните би могла да даде едно своеобразно “практическо” обяснение на голяма част от идеите на

---

144 Пак там, с.146

Казанджиев - тя прозира в най-голяма степен в есетата му, но дори и тук, в най-абстрактното съдържание, тя също не може да се скрие. Струва ми се нелогична вероятността, един човек, потопен в безумието и ирационалността на три войни, да споделя с оптимизъм една строго рационална система, каквато е тази на Михалчев например. Подобна философия никога не може да бъде удовлетворителна за Казанджиев именно поради тази причина и от тази гледа точка. Позволявам си да приведа още два фрагмента, свързани с определенията на истината, в които особено ясно се вижда това, за което говоря:

*“Истинността на мисленото (познанието) е в неговата валидност, в съзнанието на познаващия субект, че това мислено **улучва** обекта, който **цели**.”* И малко по-надолу: *“Не бива да се мисли, че улучването на предмета от мисленото се преживява от познаващия субект като просто констатиране. То е по-скоро завоюване, постигане на нещо търсено. Не констатиране на валидност, а намиране на валидност, домогване до валидност. По тази причина ние никога не сме в истината, а винаги в движение, на път към нея.”*<sup>145</sup>

От виждането на Казанджиев за истината произлиза още едно различие с възгледите на Михалчев. Докато за последният е от голяма важност да бъде доказан нейния абсолютен характер, то за Казанджиев е точно обратното. Ако истината зависи от съответствието на “мисловната” и “реалната” система, то тогава всяка валидност е релативна, поради непрекъснатото развитие на системата на реалността, която никога не може да бъде дадена в пълнотата си. Само едно божествено съзнание може да има абсолютна истина, тъй като то би имало и двете системи дадени в тяхната тоталност. Освен това самата валидност, според горните

---

145 Пак там, с.147

определения не е нещо постоянно, тя е стремеж, завоюване, което значи, че не може да бъде абсолютна. Казанджиев намира убедителен довод за релативността на истината в историята на самата наука, която се развива именно чрез постоянно отричане на “остарели” истини. Този довод не е толкова убедителен, колкото би могъл да изглежда на пръв поглед, поради факта, че в повечето случаи науката не само опровергава, но и запазва онези принципи и концепции, които въпреки постоянното изменение все пак си останат верни. За Казанджиев абсолютната истина е само една потребност на практическия разум, който намира в нея “абсолютна опора” срещу “песимизма на обезверената съвест” в един постоянно променящ се свят. За гносеологията обаче една такава идея е повече пречка, защото с нея тя излиза отвъд границите си и става метафизика или религия.

Добро обобщение върху изводите от гносеологическите идеи на Казанджиев може да се направи посредством един поглед върху неговия анализ на очевидността. При наивното познание тя се оказва “непосредна”, при разсъдъчното познание обаче тя е логическа и следователно трябва да бъде доказвана. Тук Казанджиев не е особено коректен, защото, поради самата идея за очевидност, би трябвало до се изключва всяка необходимост от нейното доказване. Или казано по друг начин – очевидност, която има нужда от доказателство, просто не е очевидност. Независимо от това обаче, Казанджиев продължава нататък, като стига до разумното познание, при което очевидността е свръхлогическа и се основава на интуицията. Тази пълнота при прехода от един вид познание към друг, към която се стреми Казанджиев, е своеобразен кръг – тръгва се от наивността и се свършва обратно в нейната непосредственост, но вече по качествено нов начин. Тази концепция се вижда ясно и в есето на Казанджиев за Пенчо Славейков: “И ако завършеният път на



истинската мъдрост е: излизайки от наивното съзнание, да мине през съмненията на критическото, да превъзмогне тия съмнения и да мине отново в хармонията на наивното съзнание – то може да се каже, че този път е извървян от Славейкова.”<sup>146</sup>

Единството на трите етапа на познанието се осъществява именно в последния от тях. Единството на опита, както и идентичността на познавателния и психическия субект в наивното познание, се рушат тогава, когато то стане разсъдъчно – логическо. Тогава психическият субект се държи максимално далеч от познавателния, за да не му пречи, като въпреки това той не може никога да бъде отстранен напълно, поради “реалната” връзка между двата. Скоро се осъзнава, че разсъдъчното познание се оказва недостатъчно за познавателните потребности на човека – “На всякъде се наблюдава пресита от логическото мислене и недоверие към разсъдъчно-познавателните възможности на духа”<sup>147</sup>. Тогава се осъзнава и необходимостта от разумното познание, където “алогичните и ирационални моменти добиват изведнъж превес и придават на познавателното отношение всичките особености на едно преживяване, не мислене.”<sup>148</sup>

Смятам за необходимо, преди да приключа с прегледа на някои от основните виждания на Спиридон Казанджиев да се спра съвсем накратко върху неговото виждане за философията. С оглед на всичко казано до сега, не бе било трудно да се определи неговата позиция и по този въпрос. Той отрича възможността за съществуване на научна философия поради това, че не е възможно знанието да бъде напълно обективно и общовалидно. Познавателната ситуация при научното познание за него се вмести в характеристиките на разгледаното по-

---

146 Казанджиев, С., *Индивидуализмът на Пенчо Славейков*, в: *Есета. Из архива*, С 1999, с.69

147 Пак там, *Пред извора на живота*, с.17

148 Казанджиев, С., *Истина и очевидност*, ввв: *Философски и психологически съчинения*, С.1982, с173

горе разсъдъчно познание, но при него обективността и общовалидността се постигат за сметка на психическия субект, който насилствено се подтиска. От една страна Казанджиев не отрича, че е необходимо в процеса на научно познание човек да се абстрахира от всичко алогично, защото тогава не би могло да има дори претенция за общовалидност. От друга страна обаче “такова абстрахиране е едно само методическо средство, което не е още никакво премахване на алогичното в действителните процеси на мисленето”<sup>149</sup>.

Друг аргумент против възможността на научната философия според Казанджиев е това, че като такава тя би се ограничила единствено в отношението си към научното знание – нещо, което съвсем не е така. За него философията е индивидуално творение, т.е. нещо твърде субективно и от тази гледна точка тя би била съвсем неприемлива като наука. Веригата от мисли Казанджиев продължава и с помощта на своето виждане за относителността на истината. Всъщност голяма част от аргументацията му е пряко изводима от това негово становище. Философската истина не е абсолютна или “an sich”, по простата причина, че изобщо не може да има такава истина, докато науката утвърждава обратното. Истината във философията е винаги обусловена, “която принадлежи на едно време и е свързана с чувствата на това време и неговата воля за живот”<sup>150</sup>. По твърде сходен начин на този, при който Казанджиев доказваше невъзможността от абсолютна истина в науката, така и тук той намира довод за несъществуването на научна философия във “фактическото многообразие” на философските системи.

Във връзка с това “антинаучно” виждане на Казанджиев за философията е свързан един интересен момент, който засяга името на Масарик. Вече беше споменато за познанството на

---

149 Казанджиев, С., *Знание и вяра*, в: *Знание и вяра в научното познание*, С.1939, с.99

150 Казанджиев, С., “*Научна*” или “*историческа*” философия, в: *Знание и вяра в научното познание*, С.1939, с.117

чехословашкият президент с Михалчев, което като че ли е било и до голяма степен определящо при решението, последният да замине като пълномощен министър в Прага<sup>151</sup>. Интересното обаче е, че след смъртта на Масарик, Казанджиев е този, който пише “Един философ на живота (По случай смъртта на Т. Г. Масарик)”. Тук се усеща искрената симпатия на Казанджиев към вижданията на Масарик за философията, които той да голяма степен споделя. Според българският автор научното схващане за философията не било достатъчно за Масарик, тъй като макар и да задоволявала разсъдъка, тя не отговаряла на “потребностите на сърцето”. Тук той особено набляга и на това, че Масарик е гледал на философията предимно като на мироглед, а не като на “енциклопедия на науките.” След всичко това изглежда твърде логично, че подобна оценка се пише от Казанджиев, а не от Михалчев, който би трябвало да има по-пряко отношение към личността на Масарик, но вижда се, не и към философията му. Свидетелство за това може да се открие и от самия Михалчев: “Оказа се, че философските схващания на Масарик не бяха по моя вкус.”<sup>152</sup>

След направеният кратък преглед на основните схващания на Казанджиев, като се оставят настрана неговите съчинения в областта на психологията, едва ли е необходимо пространно заключение, което да очертае ролята му за развитието на философията в България. Казанджиев е може би най-добрият пример (заедно с Янко Янев, който за съжаление няма да бъде разгледан в тази работа) за несистематичен философ в нашата култура. Благодарение на него се вижда, че отказът от защита и отстояване на една система във философията така, както това се прави от Михалчев, не се явява

---

151 Много интересна статия, засягаща този, а и много други въпроси, може да се открие в: Георгиев, Н., *Тоги, фракове, лири*, в сборника *Световност, демокрация, малки народи*, С. 200

152 Михалчев, Д., *Няколко дребни спомени за един голям човек*, в: *Юбилеен сборник в чест на Т. Г. Масарик по случай 80-годишнината му*, С.1930

продукт на ограничена философска образованост или непостоянство на рационалното мислене. Казанджиев не може да бъде упрекнат за нито едното от двете. Тази позиция се явява резултат от целенасочен избор и се подчинява на определена стратегия на философстване. За нейната специфика е показателно и това, че тя е много по-близо до литературата и изкуството, отколкото да науката – нещо, което се предпоставя от основните ѝ положения. Благодарение на тези особености подобна стратегия се поддава доста трудно на критика от страна на “монистическо” учение като това на Михалчев. Благодарение на нея ясно се откроява и още една от проекциите на философията в България, чийто оригинал може да се открие донякъде във Философията на живота, идете на Вунд, Ницше и Шопенхауер. Струва ми се удачно да завърша изложението си върху Казанджиев с едно негово обобщение относно характера на философията, което до голяма степен синтезира “не-систематичните” му възгледи по въпроса:

“Философията е синтез, не анализ, тя е по-скоро там, гдето се организира, а не разглобява живота, гдето се извършва творческият процес на въплъщението, а не мъртвата вивисекция на познанието. Затова и мярка за нея е била винаги не логиката, а живота и не теорията, а човека.”<sup>153</sup>

---

153 Казанджиев, С., “Научна” или “историческа” философия, в: *Знание и вяра в научното познание*, С.1939, с.148

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Връщайки се към думите на Гадамер, с които започва това изследване, си задавам въпроса, дали и този път предметът не ми се е “изплъзнал”. Дали при опитите да постигна едно разбиране за философията в България не съм подменил по някакъв начин “нещото”, което движеше моя философски интерес? Напълно е възможно, но все пак в мен остава едно по-трайно удовлетворение дотолкова, доколкото смятам, че се откри едно сравнително конкретно определение на този предмет. Това действително ни би могло да стане без предварително да се зададат въпроси относно “самите понятия от гледна точка на които се пита”. Около отговорите на тези въпроси бяха концентрирани моите усилия да се намери едно конкретно понятие - първо за начина, по който може да се говори за философията в България, а после да се даде и по-конкретно определение на този предмет в рамките на неговата историческа поява и развитие. От анализа в първата част се вижда, че този начин на изследване не е единствен, но също така там са и моите основания, поради които смятам, че той е най-“уместен” от всички тях. Вярвам, че поставен по този начин и на този път, проблемът се оказва особено “податлив” на изследване и анализ – нещо, което беше демонстрирано във втората част от изследването. Всичко това до голяма степен успокоява и придава форма на моят философски интерес, който преди беше неудовлетворен от непрестанно “изплъзващият” се предмет. По отношение на една по-обща теоретична необходимост от анализ на разглеждания въпрос в рамките на българската философска общност, смея да изкажа надеждата си, че мислите, споделени тук, биха могли да бъдат от полза и на други, които също като мен смятат познанието на собствената си традиция за нещо важно. В заключение не ми остава

нищо друго, освен да изразя своята увереност, че негативната нагласа по отношение на българската философска традиция скоро ще бъде преодоляна. С това тя няма да стане по-“значима”, а просто по-позната. Това познание едва ли ще даде отговор на въпросите “Кои сме ние?” и “Защо сме такива?” – би било наивност да се смята обратното. Все пак, мисля че то може да разкрие още един хоризонт, към който търсенето на отговори да продължи.

## ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

1. Алексиева, А., *Бележки*, в: Софроний Врачански, *Съчинения в два тома*, С.1992, Т.2
2. Васил Стоянов, Берон, *Логика*, С.1980
3. Бънков, А., *Принос към историята на българската философска мисъл*, С. 1943
4. Бънков, А., *Развитие на философската мисъл в България*, С. 1966
5. Бънков, А., *Философското дело на Ив. Гюзелев*, сп. *Философски преглед*, кн.3-4, 1941
6. Бъчваров, М., *Българската философска мисъл през Възраждането*, С.1966
7. Бъчваров, М., *Българската философска култура (Методологически предпоставки)*, в: *Проблеми на културата*, 1983, кн.6
8. Бъчваров, М., *Българската философска култура*, във: *Философска култура и национални ценности*, С.1998
9. Бъчварова, Н., и Бъчваров, М., *Д-р Петър Берон - живот и дело*, С.1993
10. *Българската философска култура през 19-20 век*, С.2000
11. Василев, К., *Посмъртният философски отговор на проф. Михалчев*, в: Михалчев, Д., *Чуйте и другата страна*, С.1995
12. Ведар, Т., *Как бе осигурена специализацията в чужбина на Д. Михалчев*, в: *Литературен форум*, 1993, бр26
13. Веков, А., *На Стайнов и Михалчев не вярваме*, в: *Антени*, 1994, бр.32
14. Витгенщайн, Л. *Избрани съчинения*, С.1988
15. Гадамер, Ханс-Георг, *Истина и Метод*, Плевен, 1997
16. Георгиев, Н., *Тоги, фракове, лири*, в: *Световност, демокрация, малки народи*, С. 200
17. Георгов, И., *История на философията*, Т. 1, С. 1925
18. Гюзелев, Ив., *Светът като продукт на съзнанието*, С. 1907
19. Денков, Д., *Димитър Михалчев*, С 1988
20. Иванчев, Д. П., *Философски преглед*, кн.4, С. 1942
21. *История на философската мисъл в България*, т.1-3, С.1970
22. Казанджиев, С., *Знание и вяра*, С. 1939
23. Казанджиев, С., *Философски и психологически съчинения*, С.1982
24. Казанджиев, С., *Есета.Из архива*, С 1999
25. Казанджиев, С., *Логика*, С.1945
26. Кант, И., *Критика на чистия разум*, С.1992
27. Кулов, В., *Възгледите на Димитър Михалчев за познанието*, С.1994
28. Латев, Л., *Васил Хаджистоянов-Берон за отношението между теоретично и практично*, в: *Д-р Васил Хаджистоянов – Берон. Живот и научно творчество*, С. 1990
29. Каприев, Г. *Византийската философия*, С. 2001
30. Караколов, Р., Бъчваров, М. *Към въпроса за периодизацията на българската философска мисъл*, *Философска мисъл*, 1962г., кн.2
31. Масарик, Т.Г., *Против болшевизма*, С.1923
32. Михалчев, Д., *Проблеми из философията на научния социализъм*, сп. *Мисъл*, 1904, бр.4
33. Михалчев, Д., *Няколко дребни спомени за един голям човек*, в: *Юбилеен сборник в чест на Т. Г. Масарик по случай 80-годишнината му*, С.1930
34. Михалчев, Д., *Форма и отношение*, С.1931
35. Михалчев, Д., *Философията като наука*, С.1946

36. Михалчев, Д., *Избрани съчинения*, С. 1981
37. Михалчев, Д., *В какво се състои познанието?*, в: *Философски алтернативи*, бр.5-6, 1994
38. Михалчев, Д., *Диалектика и софистика*, С.1994
39. Михалчев, Д., *Чуйте и другата страна*, С.1995
40. Пашкулова, Ел., *Философската пропедевтика в българското училище през Възраждането*, *Философия*, кн.3, 1995
41. Сивилов, Л., *Прокълната диалектика*, в: Михалчев, Д., *Диалектика и Софистика*, С. 1994
42. Софроний Врачански, *Съчинения в два тома*, С.1992
43. Спасов, Д. и Панова, Е., *Краят на българската буржоазна философия*, *Философски алтернативи*, 1993, бр.6
44. Стаматов, А., *Европейски проекции върху българската философска култура*, С.1996
45. Стаматов, А., *Европа и раждането на българските институции на знанието*, във: *Философска култура и национални ценности*, С.1998
46. Стаматов, А., *Философско-етическите идеи в културно-просветните процеси у нас от Възраждането до средата на ХХ век*, МГУ "Св. Иван Рилски", С.1998
47. Стаматов, А., *Идеи за историята в българската културфилософска книжнина*, С. 2000
48. Стоев, Г. Стоев, *По някои методологически въпроси на историята на философската мисъл в България*, *Философска мисъл*, 1963г., кн.5
49. Стойнев, А. и Цацов, Д. - *Из кореспонденцията на Академик Димитър Михалчев*, С.1996
50. *Теории за истината*, С.1992, с.57
51. Тодоров,Хр., Денков, Д., *Послеслов*, в: Гадамер, Ханс-Георг., *Истина и Метод*, 1997
52. Хайде, Й., *Основнонаучна философия*,С.1935
53. Хайдегер, *Същности*, С. 1993
54. Хегел, Г.В. *История на философията*. Т.1, С.,1982
55. Цацов, Д., *Кантовите идеи в България*
56. Цацов, Д., *Младият Михалчев и руските философи*, *Философия*, 1996, бр.3
57. Янев, Я. *Философия на родината*, в: *Защо сме такива - В търсене на българската културна идентичност*, С.1995
58. Jorge, J.E. Gracia, *Ethnic labels and philosophy. The case of Latin-American philosophy*, *Philosophy Today*, vol.43, Supplement 1999
59. Russell, B. *A History of Western Philosophy*, N.Y. 1972