

ЗА НЯКОИ ИДЕИ
И ЗАКОНОМЕРНОСТИ
В РАЗВИТИЕТО НА БЪЛГАРСКАТА
ФИЛОСОФИЯ В ЕДИН РЪКОПИС
ОТ АРХИВА НА В. СВИНТИЛА.
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИ И ЕВРИСТИЧНИ
АСПЕКТИ

Коста Бенчев*

ON SOME IDEAS AND REGULARITIES
IN THE DEVELOPMENT OF BULGARIAN
PHILOSOPHY IN A MANUSCRIPT FROM
THE ARCHIVE OF V. SVINTILA:
METHODOLOGICAL AND HEURISTIC ASPECTS

DOI: 10.54664/UAOD4362

Kosta Benchev

Abstract: The article discusses general issues of methodological interest related to the investigations on the history of Bulgarian philosophy. It is based on the analysis of a yet unpublished manuscript written by the Bulgarian writer Vladimir Svintila during the 1970s. The influence of the Enlightenment and of some supposedly Cartesian themes at the time of the Bulgarian National Revival is traced through concepts like polarity and duality. Some problems and approaches are identified that have a relatively invariant (or nationally-conditioned) character in the work of Bulgarian philosophers.

Keywords: Bulgarian philosophy; manuscript; Svintila; Enlightenment; National Revival; Beron; Cartesian; Eleatic; mythopoetic.

А. УВОД

Владимир Георгиев Николов /Свинтила, 1926–1998/ е български писател: правист по образование и преводач много езици,

* **Коста Бенчев** – Докторант по история на българската философия във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“ от гр. София, e-mail: kbentchev@gmail.com

писател, културолог и есеист, с публикации преди и след 1989 г. по теми от изкуствознанието, занаятите, литературния живот, но и портрети на В. Бараков, А. Николов или Б. Ангелушев. Също, автор на народопсихологически етюди, на религиоведски и социологически размишления и на мемоаристика.

А.1 Предмет на настоящата статия негов ръкопис, посветен на историята на българската философска мисъл, понастоящем част от архивното му наследство.

Ръкописът е със заглавие „Митопоетичното начало в българската научна и философска мисъл през Възраждането“, замислен вероятно като статия. В обем е от 19 нестандартни машинописни страници с повече редове и знаци на ред от БДС, без номер. Документалното наследство на Свинтила все още не е обработено като отделни архивни единици¹. Текстът е подписан на машина с имената на автора (първото – съкратено до двете начални букви), всички страници след първата са съответно номерирани на ръка с тъмносиньо мастило в средата на горното поле, присъстват и многобройни езикови и не само, редакции на ръка с химикалка. Ръкописът рядко съдържа библиографски препратки. Датировка и място на написване липсват. На първата страница горе вляво има отделна единична цифра „3“ (или главна буква „З“?), нанесена с молив².

А.2 Макар да не е професионален историк на философията в България, Свинтила като всеки изкушен от перото и с ерудитско асоциативно мислене, принадлежи към тип изследвачи и творци като А. Кръстников, Е. Ракаров, Е. Каранфилов, А. Фол, Ат. Славов, К. Кулумджиев или Т. Жечев, които не само съдържат философеми, но подбуждат към погледи към нашето духовно наследство, предлагат понякога свежи подходи към нашия „каноничен“ корпус от мислители и произведения. Допреди Втората световна война, естественото място за много интелектуалци с

¹ Държавна Агенция Архиви (ДАА), София: daa@archives.government.bg

² Ръкописът ни беше любезно предоставен в електронно копие от г-н Иво Милев, куратор към НХГ гр. София.

такъв колорит, принадлежащи към често конфликтни течения, школи и др., е било изданието на сп. „Философски преглед“ под егидата на проф. Д. Михалчев (Белогашев 2020, 15–24). Под „каноничен“ корпус разбираме последователността от автори в напр. конспектите в СУ „Св. Кл. Охридски“ за докторантски изпит в областта или на ВТУ „Св. Св. Кирил и Методий“ за степен „бакалавър“.

Поне що се отнася до Новото време, те включват като например: Блазиус Клайнер, Паисий Хилендарски, Петър Берон, Любен Каравелов, Христо Ботев, Д. Благоев, Г. Бакалов, Т. Павлов и Д. Михалчев и респ.: Петър Берон, д-р Иван Селимински, Васил х. Стоянов-Берон, Иван Гюзелев, Д-р Кр. Кръстев и кръга “Мисъл”, Никола Алексиев, Иван Георгов, Пенчо Славейков, Янко Янев, Иван Кинкел, Любомир Русев, Иван Саръилиев, Атанас Илиев, Емануил Попдимитров, Спиридон Казанджиев, Цеко Торбов, Димитър Михалчев, Димитър Благоев и Тодор Павлов. Тези автори – с някои уговорки – се срещат и у Нина Димитрова (Димитрова, 2010): Иван Гюзелев, Иван Георгов, Димитър Михалчев, Янко Янев, Тодор Павлов. И подобно у Захариев (Захариев 2022, 48-143 ff.): Софроний Врачански, П. Берон, И. Селимински, и особено В. Берон, но също Каравелов, Георгов, Гюзелев, Благоев, Михалчев, Казанджиев. У Нина Димитрова фигурират познати имена – Сп. Казанджиев, Ат. Илиев, Я. Янев, Михалчев, Т. Павлов, но и Н. Шейтанов, Д. Пенев, Ст. Консулов, И. Кинкел (Димитрова, 2003).

Така списъкът с имената е повече или по-малко ясен³, дори от административно-образователно гледище /а от литературно-изследователско – поне от Възраждането насам, когато и езикът на който се е писало е бил най-често близък до съвременния стандартен български с някои изключения при чуждоезични автор/. Проблемът е, по-скоро е тяхното подреждане – и таксоно-

³ Сrv. и прегледа (Балтова 1940) с акценти върху Георгов, Кр. Кръстев, Д. Благоев, Н. Алексиев, Казанджиев, Асен Златаров, Ат. Илиев, И. Саръилиев, Ст. Гидиков, Кинкел и, най-вече: върху Д. Михалчев.

мично, и телеологично. Тук биха могли да са полезни и опитите като този на Свинтила за класификации и обобщения.

Б. ИЗЛОЖЕНИЕ

Б.1 Първо, което прави впечатление, е наблягането върху рационализма, който е отъждествяван от автора с картезианството. Споменават се имената на Партений Павлович, на Паисий Хилендарски и на Евгений Вулгарис от Ватопедския манастир (Свинтила ДАА, 1) За последната фигура която определено заслужава повече внимание от историците (Чилингиров 2007) най-малкото с оказано влияние върху Паисий, се твърди, че той е бил повлиян от Пиер Гасенди, и че Раковски е познавал съчиненията на Вулгарис⁴ (Свинтила ДАА, 2) За Свинтила има причинни връзки между просвещенството и машинно-фабричните механизми покрай зараждането на опити за въвеждане на индустриализация в България в началото на нашето Възраждане (Свинтила ДАА, 3).

Б.2 За Свинтила и Вулгарис, и Берон са „елеат“-и и пресократици. Според него тя и някак съчетават и Декарт, и Гасенди, и Емпедокъл и в същото време са аристотелианци, които са пропуснали развитието на Средновековието, като в същото време „Логиката“ на Вулгарис говори и за познаване школата от Пор Роял (Свинтила ДАА, 4). Отбелязва се, че според изследването на Г. Шишков върху П. Берон от 1971 г. на немски, котленецът е „закъснял пресократик от 19. век“, както и че: „това напълно съвпада с Дядо Евгений⁵ и неговото картезианство“. Всяка нова наука просто се прибавяла към онази на елеатите и се подчинявала на тяхната мисъл, която е така изначална както е и самата материя.“ (Свинтила ДАА, 8). И още: „Връзката между вулгарните френски материалисти и Аристотел е (въпреки цялата абсурдност) все още възможна“, макар и това да се обозначава като „наивизъм“ (Свинтила ДАА, 9).

Б.3 Това „българско картезианство“ което напомня по някакъв неуточнен начин и Демокрит (Свинтила ДАА, 5), е изник-

⁴ Авторът не дава доводи в посока подкрепа на тезата.

⁵ Има се предвид Е. Вулгарис.

нало върху античната философия: „по странен начин – главата е поставена направо върху ходилата. Цялата останала част от „група“/развитието липсва“ (Свинтила ДАА, 5); „Върху това древно тяло, върху тази древна митопоетическа душа е надяната строга-та академическа дреха на доктор Картезиус“ (Свинтила ДАА, 6).

Б.4 За продължител на Вулгарис, Свинтила счита д-р П. Берон: „Историците на българската философия струва ми се, са единодушни в твърдението си, че не са открили славянофилство в собствения смисъл на думата у Берон. Не е установено у него нищо, което идва от Хомяков, Киреевски, Аксаков, Самарин, и от знаменития Данилевски. В модерната дискусия в съветската периодика името на Берон не се упоменава“ (Свинтила ДАА, 6).

Б.5 Той продължава с тезата, че П. Берон е считал не само себе си, но и всички съвременни /му/ българи за пряко произхождащи от древните траки предвид известното му самообозначаване като „Тракс“ на титулната страница от неговата немскоезична дисертация (Свинтила ДАА, 7).

„Това, което означават славянин или тракиец за него не означават това, което тия понятия са днес за нас“ (Свинтила ДАА, 7), успоредено със задължителното желание на възникващите модерни европейски нации да търсят корените си в едни или други прославени народи още от дълбоката Древност – с. 7. „Веда Словена“ е окачествена като фалшификат (Свинтила ДАА, 8), а за Берон се пита как е възможно у него да се съчетават пресоκραтизъм и ранен позитивизъм плюс еволюционизъм като на Ламарк (Свинтила ДАА, 9). Отговорът е, че това се дължи на митотворческото начало и душевност, които са облечени „...във формата на една антична научна и философска традиция“ (Свинтила ДАА, 10).

Б.6 Едно от обобщенията на Свинтила е, че коментиранията от него трако-славянска мирогледна нагласа е била враждебна на конкретиката, на частните науки и каузалността поради симпатиите ѝ към целостността, към „априоризъм“, при които Берон просто е развил и осъзнал изначалните неосъзнати намерения и привързаности към традицията на Вулгарис (Свинтила ДАА,

10). Терминът „митопоетика“ е отнесен и към учени, съчетаващи натурализма с фантазията в Русия като Н. Фьодоров и К. Циолковски, а още и: Попов, Менделеев, Бехтерев, Можайски, Лобачевски (Свинтила ДАА, 11). Специално за радиото Свинтила твърди следното: „И само в Русия, където ценяха научната интуиция и фантазното начало в учения можеха да стигнат до създаването на радиовръзката, тъй като тук не мислеха така консеквентно в духа на конкретната каузална връзка. Защото вулгарната каузалност мисли „съобщение посредством проводник“. Мисленето на Попов е полярнопротивоположно: връзка именно защото проводникът отсъства, връзка, която няма реалност на степента на сетивната достоверност“ (Свинтила ДАА, 11). Славянството у Берон е обрисувано от Свинтила не като историческа и етническа категория, а като тип мислене, като „митопоезия“ (Свинтила ДАА, 12). По-точно: „Тази древна диалектика от предхегелов, предкантиански, предфихтеански характер не може да бъде друга освен платоново-аристотелевата“, т.е. не съвсем съвместима със съвременната наука (Свинтила ДАА, 13).

Б.7 За образец на това напрежение Свинтила привежда възгледите на д-р И. Селимински /цитирани без точен източник/, че хората, заедно с останалите живи същества са възникнали като вид на полюсите/полюса и постепенно са се придвижили към екватора, защото, както според него е и у Емпедокъл: „...процесът е понятен само като нещо непрекъснато“, вкл. и минералите са считани там за /живи/ същества (Свинтила ДАА, 14), и изобщо: „...пламва древното пресократическо слънце с яростен пламък“ (Свинтила ДАА, 15).

Б.8 Обсъждането на Селимински продължава със забележката, че той е и последовател на гръцкия просветител Каирис /*1784 +1853/, че е един „неосъзнат елеат и пресократик като предшественика си Вулгарис“, привърженик на старите представи за четирите елемента или корена, и на „...платонова матрица, на мистическото лоно на живота“ (Свинтила ДАА, 15). За самия Каирис пък се твърди, че не е оказал никакво влияние върху П. Берон, както и че у първия „...има една нега по гръцкото елеатство“ (Свинтила ДАА, 15).

Б.9 Оценката за Раковски е, че неговата езикова компаративистика не е наивна /предвид и знанията му по нови и стари езици (Свинтила ДАА, 17)/, просто методиката му е отпреди Макс Мюлер, и се посочват приносите му в етнографията, публикуването на икони, симпатиите му към Персия и Индия: „...у Раковски експлодират сто слънца пред вида на цялото на историята“ (Свинтила ДАА, 16). Коментира се още теорията на Г. Кръстевич, който с „митопоетическа алчност“, в един типичен за епохата и ретроспективен, и проспективен исторически-претенциозен апломб, предлага на учения свят хипотези за хунския, но и за трако-илирийския произход на българите в творбата си „Антирезис“, в противоположност на обичайното класифициране на Кръстевич като поклонник на цариградския дуализъм (Свинтила ДАА, 17).

Б.10 Все пак тази за Свинтила неуважаваща особено фактите, неспокойна и буреносна диалектика, се е успокоила по-късно, напр. в трудовете на М. Дринов, а също и в личностите на Ботев, Каравелов, Левски които не толкова са се интересували от миналото на българите, колкото от това, как да бъде променено тяхното бъдеще от позицията на настоящето (Свинтила ДАА, 18).

Б.11 Крайният извод, е че: „...в българския случай преобладането на интуициите, на буйството на въображението, на митичното изглежда е единствен.⁶ Може би защото тука най-рязък е бил преходът от древното съзнание към новото. Или защото е все още напълно живо митотворчеството – впрочем нали точно границата 18-19. в. бележи разцвета на епоса за Кралевити Марко.“ (Свинтила ДАА, 18). Нещо, което също така е сметено за „гигантизъм“ (Свинтила ДАА, 18).

Този „титанизъм“ е станал възможен поради не религиозни /считани за несвоевременни, за отживелица в настъпилото модерно време/ а: поради друг висш тип мотиви, мотиви от научно-мито-поетично естество (Свинтила ДАА, 19).

⁶ Има се предвид, единствен: „...резон“.

В. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Първото е да се даде дефиниция за понятието „българска философия“, вкл. за по-непретенциозния и предпазлив израз „българска философска култура“. Като работна нагласа, то би следвало да включва в идеалния случай феномени, които са конюнкция от минимум следните четири напълно обективни елемента /напр. у Н. Шейтанов или Т. Павлов и легион други „каноници“/:

1. Личности българи и/или с българско гражданство, които...
2. Са родени и/или живеят или са живели в България и...
3. Пишат, поне отчасти на български език, като...
4. Третират философски проблеми които са български или са свързани с България.

Липсата на два или повече от тези елемента би довела до не-принадлежност на феномена към българската философия, философска култура, философска традиция и т.н. – например, известни автори като Ю. Кръстева, Цв. Тодоров от Париж или Панайот Бъчваров от Айова не ще бъдат считани за „български“, тъй като макар и родени и живели в България като българи, те не пишат на български език нито пишат за неща, свързани с България. По същия критерий един чуждестранен славист обаче, който пише на български език за български явления и по някакъв друг начин е свързан с България – напр. е преподавал тук обаче, би следвало да се счита за принадлежащ към българската философия, какъвто е случаят с П. Бицили, и би бил случаят ако Н. Трубецкой беше издал поне един текст на български език, дори той да е третиращ евразийството, но не и случаят с Реймон Детрез, който като чужденец е пребивавал в България, но пише на български за български „неща“. Критерият лесно може да приложен към П. Берон и И. Селимински, които не пишат на български език, но са свързани с България в творчеството си, естествено, спадат към нейната традиция. При замяна на „български“ с „немски“ ще се разбере и защо, да кажем, Лайбниц, е част от историята на немската философия, макар че е публикувал на френски

и латински език, т.е. критерият е достатъчно общ. Такава една перспектива дава потенциал за отговори на куриозни хипотези като: какъв щеше да е Д. Михалчев, ако след германоезичните си „Философски студии“, беше останал в чужбина и не беше публикувал нищо друго? А ако се беше върнал в България, но без да развива активността си в преподаване и обществен живот, без да публикува повече? А ако го беше направил, но – публикувайки само на немски – било то в България или не? Или – ако той беше станал преподавател, но бе преподавал и обнародвал единствено неща, касаещи само и изключително Ремке: било то на български или не?

При това, „качеството“ на продукцията от даден момент нататък, не е предмет на горния критерий, както това мерило не засяга и как са се чувствали или само-усещали дадени фигури. Не е необходимо да съм Питагор или Евклид за да реша правилно една геометрична задача – и както в тоя случай не би имало „българска“ математика, но би било абсурдно да се отрича, че има математика в България⁷, така и както би било нелепо да се питаме дали имаме български символизъм в литературата ни и дали има българска литература въобще, след като безспорно Яворов, Дебелянов, Лилиев и Траянов са повлияни силно от Бодлер, Верлен, Рембо, Маларме. За да има българска литература, е достатъчно да има литература на български, т.е. формално правилна, „вярна“⁸ литература – напр., да има сонети на български език, които спазват строго някакви жанрови форми, или развиват нови и свързани със старите форми – без значение дали те пишат

⁷ За „българска“ геометрия обаче би могло да се говори при наличието на теоретическа новост – изнамиране на нов, кратък, успешен, ефективен, елегантен подход при решението на задачата, който да стане част чрез вкореняване в менталността, практиката и институционалните начала в България.

⁸ Каквото е изискването за решаването на математическата задача; тя трябва да е решена правилно, било чрез стари изпитани методи, било чрез новооткрити – в или извън България, от или не от българи, такива.

за пейзажа около река Сена или за пейзажа около река Марица. По подобен начин, комбинирайки елементите във феномена и критерия, и пренесли ги от философията към литературата - ако българин в България на български в позната или видоизменена форма напише сонет за „българските неща“, ще имаме „български“ сонет. Доколко такова едно стихотворение ще е „красиво“, „известно“ и т.н., е субективен въпрос. Не е необходимо „българската“ философия да е изцяло сравнима или равностойна на „западната“ – не е нужно да имаме български Кант или Витгенщайн, за да съществува българска философия. Достатъчно е да има автори, които не просто чисто исторически, но теоретически-правилно третирали кантиански или други проблеми, за да е достатъчно да се каже, че е дадено кантианство, или аналитична философия в България. Ако обаче, се открият нови теми или пък се възкресят стари обекти в тези полета, или и се приложат непознати методи към тях, или чрез виртуозно прилагане на познати методи се достигне до нови решения на стари проблеми в тези областите – то тогава вече бихме имали българско кантианство, български витгенщайнианство и пр. Тук крайната точка, отново – в идеалния случай, би била тази, в който български автор, пишещ на български, открие съвсем нови теми⁹ в достатъчно непознат контекст, приложи нови методи и достигне до нови проблеми и решения, които не противоречат на старите, а ги доразвиват, допълват, модифицират в стара или нова парадигма, еволюционно или революционно, дискурсивно или прагматично: по Попър или по Кун-Файерабенд, това няма значение – дори ако /след това/ ги напише или допълни и в текст на чужди езици.

Така методически-евристичната ситуация си служи със светлосенки: както има литература в България или българска литература, ако и да нямаме български Шекспир или Данте, така има и философия в България или българска философия, ако и да нямаме български Платон или Аристотел. Достатъчно е да имаме „български“ платоници или аристотелианци, или просвещенци, или религиозни мислители, или марксисти... И ако Яворов в ня-

⁹ По които, аналогично, не е писал Кант, не е писал Витгенщайн...

какъв смисъл е по-интересен и важен за нас от Гьоте, то това не е защото ги сравняваме само естетически според точна и неизменна скала, и че понеже Гьоте е считан по света за „много по-добър“ и по-важен /а за кого?/, то ще следва да решим, че ще четем само него, и изобщо няма да се занимаваме с не чак толкова известния поет от Чирпан, а: защото от един достатъчно добър момент във времето като постигнато ниво в творчеството, не са възможни количествени оценки, но - само концентриране върху дадеността на качеството и неговото значение едновременно с това за проблематиката на екзистенцията ни. От гледна точка на България е напълно безразлично какво са писали Бергсон или Шарл Пеги за Франция /освен ако не засяга нас тук и сега/, но съвсем не е безразлично какво са писали Я. Янев или Н. Шейтанов за България. По подобен начин хората обичат много повече родителите си в сравнение с чувствата, изпитвани към Цезар или към Айнщайн, макар последните двама да са може би по-важни за останалия свят в теоретичен план, и с безкрайно по-големи роли от гледна точка на общата историография. Подобно, със сигурност изглежда /прекалено?/ контра-интуитивно ако някой, роден в Калофер или живеещ цяло в Търговище, изпитва много по-топли чувства към Тадж Махал или към сградата на Операта в Сидни, за които само е чувал или виждал на картинка (да не говорим за случая, в който се срамува от произхода или местопребиваването си) – то би било разделяне на частното/индивидуалното от общото, което има същата сила и въздействие като разделянето на общото от частното/индивидуалното и аналогично – в пренос към метрополия и провинция, център и периферия, които са понятия не от географията, а от културологията. Не е необходимо да се изпада във фундаментална онтология, за да се достигне до такова мнение. Достатъчно е да се обърне взор към дейността на индивидите: историята на едно забутано в Тюрингската гора градче с население от няколко хиляди души на име Ваймар, примерно, преди и след като там са се появили Виланд, Гьоте, Шилер и Хердер, а по-късно и Ницше, е била, и вече е изцяло различна.

Така наистина известният и запомнящ се образ за магарето на Минерва, предложен от изследовател като Я. Захариев в едноименна негова книга, започва да изглежда не чак толкова подходящ като етикет. И то не защото е обиден за българската идентичност, или защото му липсва остроумие. Като оставим настрана един всъщност псевдо-довод, който лъха на обскурантизъм – че за значителна част от културното съзнание все пак е доста по-важно дете определена персона е влязла в един свещен град върху гърба на скромното и трудолюбиво-смирено магаре посред бял ден, а не е влетяла там връз крилете на безшумния нощен пернат хищник със закривен клон и опулени очи, то не е излишно да се напомни и че магарето, което в митологичен пласт е взаимно-заменяемо с коня, бика и сурия елен /но и обратно/, може да се отнесе и към най-високите „предмети“ на жертвоприношение, веднага след самия човек – поне в индоевропейската митологична традиция. Ако ще се тематизират символи и текстове, по-подходящо като да изглежда стихотворението на Гьоте за чирака на магьосника, в което първият се опитва да почисти къщата с вода и метла, но предизвиква наводнение и опустошение там, което двата му инструмента/стихии започват да заплашват самия ученик на майстора, та е необходимо да се намеси самият стар магьосник, за да ги миротвори.

Повтаряме, не е необходимо да има „перфектна“ българска философия, за да „присъства“ не просто философия в България, а – българска философия. Необходимо е да има „достатъчно“ добра философия в България, за да ни е дадена „българска“-та философия¹⁰; т.е. – една приемливо плътно корелирана във фактологическите, системните си и стилистическите си измерения текстова, устна и институционална история на корпуси от философеми съгласно предложения критерий.

¹⁰ Дори при наличието на само един, колкото и да е „незначителен“ той, „принос“ към „световната“ философия. Отговорът на това, дали съществува такъв принос или приноси, е емпиричен, не методологически въпрос.

Второ, от Б1 и Б3: заслужава внимание акцентът на Свинтила върху Просвещението изобщо, както и върху личностите от Гърция Евгениос Вулгарис, но също и върху Теофинос Каирис. Макар очевидно първият да е потомък на български род /в някакъв много отдалечен и по-скоро „неславянски“ смисъл/ но да не принадлежи към историята на българската философия, трябва да се има предвид наличие на неговите съчинения по фундаментални дисциплини като логика и метафизика, издадени в края на 18. и в началото на 19. век съответно в Лайпциг и Венеция, второто съчинение – на гръцки, както и трактатите му по църковно-политически теми, свързани с Балканите, но и за Светия дух, а и факта, че е свързан с Русия и /по всяка възможност с руския език?/, бидейки архиепископ там /1775–1779/, и живял там в продължение на последните над 30 години от своя дълъг живот /*1715 +1806/. Неговите произведения би трябвало да се проучат систематично за косвени връзки с България. Встрани от този повече или по-малко „етноцентричен“ интерес към Вулгарис и много по-важна всъщност, е референцията на Свинтила към просвещенческият дух в началото на нашето Възраждане. Интересен е въпросът колко и докога трае това „волтерянство“ в противоположност на „елинизма“ у нас и дали черти на след-освобожденската ни действителност като вниманието към позитивизма във Вундтов смисъл, или към рационализма от Ремкев тип не са отражение именно на първия член в тая опозиция. Дали П. Берон е „мистичен“ или пък – е „позитивистичен“ натурфилософ? Дали Раковски, с неговата скрупулозна, и не само за времето си, програма за изследване на родните старини, е „романтичен“ или пък е един „рационалистичен“ типаж? Дали творческото и заинтересувано житейско отнасяне наистина изчезва с делото на академичните историци като Дринов, или бива подтиснато от хербаризирането и балсамирането на нашето наследство в СБНУ, или пък продължава и по-нататък, като в писанията на Асен Златаров, Н. Шейтанов, Я. Янев, Цветан Стоянов, Т. Жечев, К. Куюмджиев, А. Фол? Как рефлектира евентуалното съжителство на тези две начала в периода след 1989 г. в пролиферацията на редица

нови гледни точки например, относно произхода на прабългарите? Или върху ролята на сблъсъка между езическата древност и по-късно наложеното християнство в нашата история – в духа на размишленията, познати от П. Мутафчиев насам. Размислянето върху родствени питання, би допринесло чрез концентрирането върху „българските неща“ или „българските работи“, още и за рефлектиране върху историческото развитие на българската идентичност.

Трето, от Б2 и Б3: Изглежда интересен уклонът, демонстриран от Свинтила към Декарт. Тук перспективни могат да се окажат изследвания, свързани най-малкото може би с И. Гюзелев – защото въпреки неговия „емпиризъм“ и „бърклианство“, трактатите му върху математическите основания не са изобщо проучвани за следи в тях от априоризъм. Важен въпрос е и защо в новата българската философия изглежда да отсъства унаследен „средновековният“ период – в смисъл на отчетливо религиозна култура от типа ако не и от калибъра, на руския Сребърен век. Може би отговорът следва да се дири в типа религиозност, или а-религиозност у нас, който съдържа определено много „еретически“ черти, наследство още от богомилите, ако не и от езичеството, както и във факта, че в България силно разпространени са били, и са, различни пара-религиозни движения от типа на дъновизма, толстоизма, други мирогледи на ненасилието, наред с твърде по-„хардлайнерски“ мирогледи като болшевизма, изиграл особена роля след Втората световна война като един вид маскирано „славянофилство“?

Трябва да се каже, че Свинтила твърде свободно и некритично борави с установени философски понятия, смесвайки в едно и също горнило неща като Античност, картезианство, атомизъм, елеатство, досократизъм – и то, без да дефинира термина си „мито-поетично“. Ако всеки мит има словесна/писмена форма – за разлика от обряда или ритуала – то не всяка литература е митологична, което е едно тривиално положение, ненуждаещо се тук и сега от по-задълбочено разработване. Важното е, че трудно една традиция – в случая, българската възрожденска – ще да е

едновременно и елеатска, и картезианска. И Парменидова като единствено верен възможен строг път, и Емпедоклова като двойна игра на множество стихии. И фантастична, и атомистична, и материалистична, и по платоновски диалектична. Текстът на Ръкописа съдържа някои неизбежни за времето му идеологически фрази-реверанса към „материализма“, „науката“, Русия и Съветския съюз, и напомня за разпространени през 1970-те години жанрове, свързани и с името на Л. Живкова, в които в противоречие на марксистическата ортодоксия в един кюп биваха смесвани Авицена и Бруно, Леонардо и Ръорих, древните траки и френските материалисти, борбата за социализма и за покоряването на Космоса: всичко това в един мистично-естетичен пара-сциентизъм.

От Бб: Необходимо е да се допълни, че за Свинтила „елеатско“ означава – „цялостно“ и в същото време, „апоретично“ /“полярно“, „напрегнато“/, и „априорно“¹¹, а не традиционно асоциираното от професионално-изкушените историци философията: „статично“, „монистично“ и „идеалистично“ което в последния случай отрича отрицанието и твърди, че всичко е само битие /като „няма“ небитие/, или че нищото не съществува. От погледа на Свинтила „нищото“ съществува /само че, не опосредствано, като дедукция и негирана негация, а като утвърждаване на нещо без при това да се утвърждават останалите неща – като изключване, като някаква строга дизюнкция: както е дадено в символа с откриването на радиото, провеждащо без проводник: тук няма отрицание на отрицанието, а само позициониране на възможността за проводимост като такава, даден тотално и директно/. То е тайнственото, неизвестното, не-битовото, което обаче е и не-научно. То е приповдигнатият и чувствен ангажимент който единява света на българските възрожденски дейци по един едновременно и динамичен, и мистериозен начин – на границата на неименуемото и на не-изказуемото. Това няма много общо със схоластиката на границата на софистиката, с реторическите

¹¹ Но не в Кантовото значение, а в онова на културните парадигми, на историческото априори, отнесено към интуициите на жизнения свят и историческия опит.

уловки и игри на номинализъм които са поне демонстрирани от много участници, носещи известни елеатски имена в онтологическите диалози на Платон. За Свинтила например, „елеатско“ би било жизне-отношението на един вплетен в контрастните състояния между Деня и Нощта, между Страданието и Екстаза, по Яворовски преживяващ света, лирически или реално-съществуващ герой.

По същия начин, под „картезианство“ той разбира неща, които са рационалистични и сигурни: механични, които и дори да са критични, не са предполагаеми „субективно“, „дуалистично“, гносеологически-„скептично“ и другояче оцветени разновидности на съмнението, макар че би могло да съществува / изключително грубо казано/ някаква взаимозависимост на едно много по-дълбоко даже от интендираното от него равнище между дуализма на Декарт и парадоксите на Зенон. За него Декарт е символът на практичността, успеха, манипулирането на нещата и процесите, убедеността в неубедеността, заедно със смътното придържане към нещо което е коректив на всичко дадено без самото то да е дадено и така всъщност да не може да има съмнения, че то съществува несъмнено при все че се съмняваме какво точно е то. Едно, да го наречем – упорство, склонност към несъгласие, инат, увереност в това, че съществуват състояния на неувереност, в които е по-добре да не се дава бързо съгласие с предложени алтернативи, а да се търси път между или – дори под или над тях, като грешно поставени и еднакво неизгодни при избор на която и да е от тях, решения. Така, донякъде хумористично изразено – изглежда, че Свинтила би характеризирал хитроватото поведение в преследването на собствените цели на Бай Ганю като „картезианско“, вместо като „пресократическо“, ако използваме неговата терминология. Едно само Dasein, без никаква следа от Sosein¹².

Отделен и по-„технически“ въпрос е дали диалектиката, ако тя въобще присъства в историята на българското Възраж-

¹² И двата термина са употребени като у Хегел или М. Хайдегер, а като при А. Майнонг (срв. Белогашев 2019, 53-4).

дане, е от платоново-аристотелиански, или от типа на Немския идеализъм – нещо, което не изглежда да е пряко свързано с българската исторически идентичност.

Така евентуалното съчетаването в едно на двата модела – на „елеатското“ и на „картезианското“, е проблематично¹³, освен ако не се приеме, че тези противоположности не само са съществували през Възраждането, но може би – и преди това, а защо не – и че те продължават да наличестват днес.

От Б11: Свинтила не се притеснява да говори за „гиганти“ и „титани“ в българската история: нещо, което по-новите ни автори срамежливо отричат като възможност въобще. За тях съществуват или общи закономерности и схеми в развитието ни, които ние сме задължени да следваме а ако не успяваме – то причина за това е единствено неправилното прилагане на метода от наша страна; или /по-лошо/: съществува една наша изначална дребнавост, нищожество, несъразмерност и неспособност изобщо да прилагаме едно или друго като критерий. Характерно тук е мереното на всяка локалност с общ аршин - подобно на претендираните преди железни закономерности в развитието на света от времето на социализма за човечеството и България. Наново може да се подчертае, че за да бъде един гигант гигант за нас и у нас, то не е необходимо той/тя да е по-голям гигант или дори: да е достатъчно не-малък в сравнение с вече признатите за гиганти в световната история. Не, тук достатъчно е ние да сме по-малки от този гигант, но – измерени според нашето собствено отношение към него.

Краен извод. Макар и кратък, непълен, несистемен и от „птичи поглед“, Ръкописът на Свинтила дава достатъчно храна

¹³ Това би означавало да съчетаем волтерианците и елинистите без да разрешим спора им, или още: Яворов и Бай Ганю, както вече беше посочено. От друга страна, приведената и от него аналогия с матрицата, показва, че това не е невъзможно – *строгият модел* наистина *поражда* и „сухи“ *схеми*, и *живи* и *конкретни* решения – погледнато най-формално, като когато се решават уравнения с използването на матрични техники.

за размисъл с оглед необходимостта не просто от мумифициране на известни в своя отделен ред имена от историята на българската философия, но и поставя по един не винаги много явен начин, въпроси относно подреждането и ранжирането съобразно принципи на тези фигури. Както е ясно кои са най-големите фигури в българското изкуство и какви са техните влияния – чужди и родни, както се използват мета-термини като „реализъм“ и „символизъм“, както се знае, че ранният Гео Милев е по-близо до експресионизма отколкото до импресионизма примерно, така имаме и нужда от въвеждане дефинитивни¹⁴ ориентири при изследването историята на българската философия от гледище специфично нейните кръгове от проблеми.

Някои, но не единствени сред тях, могат да се окажат полезни ключови понятия, които в разнообразни сечения да очертават специфики:

1. „Класичността“ – като такава, може да бъде третирана традицията от Възраждането до края на Третото българско царство. Първо, защото е определяща за идентичността на нацията, и второ: защото съдържа в себе си зачатъците на всички по-сетнешни елементи, вкл. на марксизма. Афористично изразено - от външната доброволна емиграция за обучение на П. Берон до вътрешната и принудителна емиграция в заточение на И. Саръилиев?

2. „Дуалистичността“ – вероятно, поради географското си зположение и историческа роля на посредник между източни и западни тенденции в духовния живот, България изглежда като място за среща на разнообразни по вид и произход дуализми (Цацов 2008, Гл. I., „Актуализиране на митологичното“) – орфически, митраистки, славянски, прабългарско-зурванистко-зооастрийски...които дават своето отражение в дейността на павликяни, богомили, исихасти (енергиите на Бог са Бог, но Бог

¹⁴ При което не е необходимо те да са уникални в смисъл на: единствено-правилни, а дори е задължително да допускат/изискват комбинативна плуралистичност и реална дискуссионност на противопоставени парадигми и модели.

не е енергията си, не се изчерпва с тях). И на различни „ереси“ като адамити и варлаамити – та чак до класически конструираното противопоставяне на прогресивни срещу реакционни, на „добри“ срещу „лоши“ (или – бедни срещу богати) в най-новата, вече отминала, марксистка светогледна фаза. Или, иначе казано – между Яворов и Бай Ганю, в припрените, нервни и като че ли макар закъснели исторически, подранили психологически прибързани прения между „елеати“ и „картезианци“ в термините на Свинтила? Дуалистичността може да бъде изразена и другояче – ако „елеатите“ (каквито, разбира се, липсват в българската традиция) се схванат като „орфици“ и „лирици“ (последното – в кореспондиращата с епохата на Свинтила съветска популярна терминология), а „картезианците“ се мислят като „инженери“ и „физици“ (пак в нея¹⁵).

3. „Онтологичността“ – дали в космически, епистемологически или морален план? При което ако е в общо космическо-морален разрез, то и нищото, и злото „съществуват“ наистина и като такива в сферата на обективното, но не и в гносеологическия монизъм? Сблъсъкът на „елеатската“ статичност и хомогенност / което позволява на д-р Ж. Желев дори да критикува Лениновото определение за материята като прекалено корелационистко/ и на „картезианската“ подозрителна, но все пак някак вкоренена в една неясна може би основа без основания недоверчивост, естествено води до традиционните дебати и за характера на отношенията между фигури като Д. Спасов, Н. Мерджанов, С. Петров и А. Гаврилов – субективни и вътрешни или външни и обективни, или може би нито вътрешно-външни, нито релационни свойства, нито и само форми на мисълта¹⁶?

¹⁵ Впрочем, М. Бъчваров още в първите си книги и по-нататък върху П. Берон посочва *passim* негови типологически сходства с орфизма, и не само той (Цацов 2019, 75).

¹⁶ „... не може да се осмисли концептуалната значимост на многократното използване на различни характеристики на „формите на пространството и времето“, ако не се съотнесат към концепцията на Кант, че пространството и времето са чисти нагледи, априорни наглед-

4. „Гносеологичността“ – дали в теорията на познанието е неминуемо присъствието на образи и илюзорности (Цацов 2016, 37 ff.), или не – касателно христоматийните спорове между презентационизъм у Михалчев и репрезентационизъм у Т. Павлов & Со. с различни степени на умереност у нас, между непосредствеността на „даденото“ която може да е интелектуална, може да е мистична – срещу становищата на опосредствеността и рефлексииите от „производни“ у С. Петров?

5. „Социалността“ – локална самоорганизация и антидържавност, или общинност и кооперативизъм: анархизъм, но и еснафски корпоративизъм в икономиката /съгласно разработките на И. Хаджийски например/. Как се съчетават те и съчетават ли се изобщо? Български негативизъм или дионисийска богоизбраност имаме /поне като разработени проекти, мечти или мечти за проекти: ако не и като проекти за мечти у Я. Янев/ на „народа“ във философията на историята с водеща цивилизационна роля - като част от славянството, при все че нито у нас е имало някакво изразено славянофилство, нито „западничеството“ е било кой-знае-колко изразено¹⁷.

5. „Метафизичността“ – началото на нещата е противоречивото и неразбираемо докрай единство в различието на не една, не на две, а на три сили: според Петър-Бероновата схематичност – Божествено, Етер (флуид отпреди деление, имащ във възможността като „еластичност“) и актуализация на тази еластичност или оргиастичност (“сексокрация“ у Н. Шейтанов)=първа, задвижваща искра. Дори – и не три¹⁸, а четири неща: горните три и връзката между тях?

ни форми и като такива те са характеристики на познаващия субект, а не са определителности на нещата сами по себе си, както твърдят Нютон, който ги приема за субстанции, и Лайбниц, за който те са отношения между нещата в света.“ (Цацов 2020, 23).

¹⁷ Сръ. твърде уталоженото, синтетично, нерадикално отношение дори от страна на кръга „Стрелец“ към проблемата за родното в културата ни, което е против Ориента, но не и против Русия (Гълъбов 2000, 73-80), както и у Кирил Кръстев (Кръстев 2000, 81–3).

¹⁸ Вж. Цацов 2019, с. 75-7.

Някои от изброените или прилични на тях конкретики биха могли, с по-внимателни квалификации на отделните мнения, да послужат за отправна точка при по-концептуални, квази-телеологически разглеждания тъканта на историята на българската философия като рефлексия и философската ни култура като светоглед. Това не са някакви особени открития – в областта на философията такива се случват рядко¹⁹, а и набелязаните точки са стари колкото самата философия. За българската философска култура удачни се явяват разделителните линии на презентационисти и репрезентационисти в рамките на „физиците“-„картезианци“ с допълнителни разрези на психологисти и антипсихологисти²⁰, както и на дуалисти и монисти в случая на „лириците“-„елеасти“ – с пълно изчерпване на хипотетичните комбинации. Имената на каноничния минимум от Отец Паисий, С. Врачански, П. Берон, Г. Раковски, И. Селимински, В. Берон, И. Гюзелев, Сп. Казанджиев, Д. Михалчев, Я. Янев, Н. Шейтанов, Т. Павлов, Ат. Илиев и И. Саръилиев биха се вместили по един интригуващ начин при обработване в матрица²¹. Към тях могат да се добави практически не-ограничим брой фигури – от Райно Попович до А. Фол, но не това е най-важното.

¹⁹ Имат се предвид жалони от типа на субстанцията, софистиката, сократическия диалог, платонисткото царство на идеите, аристотеловата силогистика, разглеждането на универсалиите, модалната сфера, картезианското *cogito*, трансценденталната диалектика, модерната логика, nihilизма, екзистенциалната темпоралност, теорията на речевите актове.

²⁰ Основополагащи тук са разработките в трудовете на Д. Цацов.

²¹ Съществуват опити за такъв схематизъм (Данков 2009), но предложените проследявания на някакво предполагаемо константно единство от палеобалканистика, орфизъм, платонизъм, исихазъм, философия на името, метафизика на светлината, семиотика и структурализъм – първо, са прекалено едри, и второ – са често фрагментаризирани и заедно с това синтетични на границата на поносимия теоретичен риск и на границата с ексцентричността, макар и да са придружени от голямо количество емпирични детайли.

Дали наистина плодотворно ще се окаже изследването на констелациите им, както и – дали са предложени някакви, не непременно максималистични, но: свежи, работещи подходи и намеци към/за обработка на така шрихирания дневен ред – като екстракция от развитието на тази отделна национална традиция, остава като бъдеща задача за изследване.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Балтова, И. (1940). Философията в България през XX век. – В: *Училищен преглед*, с. 5–6. // Baltova, I. (1940). *Filosofiyata v Bulgaria prez XX vek.* – V: *Uchilishten pregled*, s. 5–6.

Белогашев, Г. (2019). Предметът на философията в презентационистката теория на Американския неореализъм. – В: Философията: предизвикателства и перспективи. Библиотека „Диоген“. Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“. // Belogashev, G. (2019). *Predmetat na filosofiyata v prezentatsionistkata teoria na Amerikanskia neorealizam.* – V: *Filosofiyata: predizvikelstva i perspektivi.* Biblioteka “Diogen”. Veliko Tarnovo: UI “Sv. sv. Kiril i Metodiy”.

Белогашев, Г. (2020). Димитър Михалчев и образованието в България. – В: Философията на образованието и образованието по философия. Библиотека „Диоген“. Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“. // Belogashev, G. (2020). *Dimitar Mihalchev i obrazovaniето v Bulgaria.* – V: *Filosofiyata na obrazovaniето i obrazovaniето po filosofia.* Biblioteka “Diogen”. Veliko Tarnovo: UI “Sv. sv. Kiril i Metodiy”.

Гълъбов, К. (2000). Нашите културни задачи; Нашата култура и най-новата ни литература. *Литературен кръг „Стрелец“*: Предговор, съст. и приложение С. Василев (2-ро издание). Велико Търново: Слово. // Galabov, K. (2000). *Nashite kulturni zadachi; Nashata kultura i nay-novata ni literature. Literaturen krag “Strelets”*: Predgovor, sast. i prilozhenie S. Vasilev (2-ro izdanie). Veliko Tarnovo: Slovo.

Данков, Е. (2009). *Увод в историята на българската философия. Прологомени към диахронната предметност на българския Логос.* Велико Търново: УИ: „Св. св. Кирил и Методий“. // Dankov, E. (2009). *Uvod v istoriyata na balgarskata filosofia. Prolegomeni kam diahronnata predmetnost na balgarskia Logos.* Veliko Tarnovo: UI “Sv. sv. Kiril i Metodiy”.

Димитрова, Н. (2003). Образи на човека. Антропологични идеи в българската философска мисъл между двете световни войни. Велико Търново: Фабер. // Dimitrova, N. (2003). Obrazi na choveka. Antropologichni idei v balgarskata filosofska missal mezhdu dvete svetovni voyni. Veliko Tarnovo: Faber.

Димитрова, Н. (2010) Български философски канон? *NotaBene* (онлайн), № 14, ISSN 1313-7859. <http://notabene-bg.org/read.php?id=149> (достъпено на 17.10.2022). // Dimitrova, N. (2010). Balgarski filosofski kanon? *NotaBene* (online), No. 14, ISSN 1313-7859. <http://notabene-bg.org/read.php?id=149> (dostapeno na 17.10.2022).

Захариев, Я. (2002). Проекции на философията в България от края на XIX до средата на XX век. София. // Zahariev, Ya. (2002). Proektsii na filosofiyata v Bulgaria ot kraaya na XIX do sredata na XX vek. Sofia.

Кръстев, К. (2000). Възможностите за една българска култура. *Литературен кръг „Стрелец“*: Предговор, съст. и приложение С. Василев (2-ро издание). Велико Търново: Слово. // Krastev, K. (2000). Vazmozhnostite za edna balgarska kultura. *Literaturen krag „Strelets“*: Predgovor, sast. i prilozhenie S. Vasilev (2-ro izdanie). Veliko Tarnovo: Slovo.

Свинтила, В. (1988). Митопоетичното начало в българската научна и философска мисъл през Възраждането – ръкопис. София: ДАА, с. 1–19 (приложен в копие). // Svintila, V. (1988). Mitopoetichnoto nachalo v balgarskata nauchna i filosofska missal prez Vazrazhdaneto – rakopis. Sofia: DAA, s. 1–19 (prilozhen v kopie).

Цацов, Д. (2008). Българският Дионисиев комплекс. София. // Tsatsov, D. (2008). Balgarskiyat Dionisiev kompleks. Sofia.

Цацов, Д. (2016). Българо-германски философски отношения. Йоханес Ремке / Димитър Михалчев. Велико Търново: Фабер. // Tsatsov, D. (2016). Balgaro-germanski filosofski otnoshenia. Yohanes Remke / Dimitar Mihalchev. Veliko Tarnovo: Faber.

Цацов, Д. (2019). Философски идеи през Българското възраждане. Велико Търново: Фабер. // Tsatsov, D. (2019). Filosofski idei prez Balgarskoto vazrazhdane. Veliko Tarnovo: Faber.

Цацов, Д. (2020). Учебник по логика за „нашите българи“ (Васил Хаджистоянов Берон, 1824–1909 г.). София. // Tsatsov, D. (2020). Uchebnik po logika za “nashite balgari” (Vasil Hadzhistoyanov Beron, 1824–1909 g.). Sofia.

Чилингиров, А. (2007). Евгений Вулгарис: Размисли около един юбилей. – В: *Историческо бъдеще*, 1–2, с. 250–263. София: ИИИ към БАН. // Chilingirov, A. (2007). Evgeniy Vulgaris: Razmisli okolo edin yubiley. – V: *Istorichesko badeshte*, 1–2, s. 250–263. Sofia: III kam BAN.