

ДИМИТЪР ЦАЦОВ

**УЧЕБНИК ПО ЛОГИКА  
ЗА „НАШИТЕ БЪЛГАРИ“**

**(Васил Хаджистоянов Берон – 1824–1909 г.)**

София, 2020 г.

Монографията е част от дейностите по текущ изследователски проект „Анализ и философско осмисляне на ролята на рода Берон за духовното развитие на България и интегрирането и в световната култура“, финансиран от Фонд „Научни изследвания“ по конкурсна сесия от 2017 г., с договор ДН 15/13 от 18.12.2017 г.

© Димитър Цацов Димитров – автор, 2020  
© Издателство „Фабер“, 2020

ISBN: 978-619-00-1092-0

## Съдържание

Увод .....	5
I. „Логика“-та на Васил Хаджистоянов Берон в два интерпретационни хоризонта.....	12
1. Логическите идеи на Имануил Кант в Руската империя .....	12
2. За спецификата на влиянието на философията на Имануил Кант .....	21
II. Четирите логики – Имануел Кант, Орест Новицки, Василии Карпов, Васил Берон .....	33
III. Психологизъм и антипсихологизъм .....	43
IV. Философията като евристика и терапия .....	59
V. Темата за методите и систематиката.....	80
1. Малко история .....	80
2. Методологията в „Логики“-те на Новицки, Карпов и Берон .....	88
VI. За спецификата на математическото познание .....	101
VII. „Ние имахме винаги пред очи, че я пишем за нашите българи“ .....	115
Заключение. Апология на разума .....	128
Литература.....	136



## Увод

Историята на българското философстване може да се разглежда в широк и тесен смисъл. В широк смисъл тук могат да се отнесат всички собствено философски, религиозни и други светогледни теми, които по един или друг начин са вълнували българите. В този смисъл тази история може да се започне от светогледните идеи на траки, прабългари, славяни. В тесен смисъл българското професионално философстване трябва да се отнесе към XIX в. с появата произведенията на д-р Петър Берон.

Ето защо всяко произведение, което е елемент от българската философска история, трябва много внимателно да бъде отбелязано, интерпретирано, оценено. Едно такова явление е „Логика“-та на Васил Хаджистоянов Берон – издадена във Виена през 1861 г. Тя е важен момент от културата на българското Възраждане и съществен елемент от формирането на българската философска традиция.

В досегашните изследвания, свързани със значението на тази „Логика“, се подхожда, от методологическа гледна точка, от позицията, която условно може да се нарече, интерпретация с първа производна, при което се изпускат много съществени смислови пластове, които не са на предния план от цялостната архитектура на книгата. Именно и това е целта на настоящата разработка – да се разкрият стаените значими тематични полета. Като цяло настоящето изследване е един разширен вариант на втората част от монографията посветена на д-р Петър Берон и на Васил Хаджистоянов Берон (Цацов 2019). Освен това са включени текстовете, естествено със съ-

ответните корекции и допълнения, публикувани преди десетилетия (Tsatsov 1987; Цацов 1990).

„Логика“-та на Васил Берон е първото авторско систематично изложение по логика на български език. Характерна особеност, че се поставя началото на специфичната българска традиция да се развива професионално философско осмисляне на различни проблеми и в частност необходимостта от философски анализ. Освен това книгата представя на български език по цялостно варианти на редица Кантови идеи.

Васил Хаджистоянов Берон има ясното съзнание и чувството за приоритет. За това може да се съди дори само по пълното заглавие на самата книга. На титулната ѝ страница четем: „Логика. Първи път на български изложена. От Василя Хаджистоянова-Берона“. Същевременно обаче той е отбелязва, че неговото съчинение има предимно компилаторски характер. Още в предисловието на „Логика“, Берон отбелязва, че при съставянето на това съчинение „ние се водихме от „Систематическое изложение логики“, от В. Карпов, Санктпетербургъ, въ типографы Якова Трея, 1856 г.; История на душата Г. Шуберта, 1856 г. и други немски съчинения по философия“ (Берон 1980: 36). „Логика“ на В. Хаджистоянов-Берон е структурно и тезисно сходна със „Систематично изложение по логика“ на В. Карпов, издадена през 1856 г., и „Ръководство по логика“ на Орест Новицки, издадена в Киев през 1841 г. Онова, което обединява тези три логики, е, че те като цяло представляват продължение на редица постановки от теоретичната философия и логика на И. Кант. Дори структурирането на логическите проблеми е аналогично с това на „Логика“ на И. Кант, издадена през 1800 г.

Като илюстрация на техниката „интерпретация с първа производна“ е отрицателното решение на въпроса „оригинална или неоригинална“ ли е „Логика“-та на Берон. На пръв поглед Васил Берон изпада в противоречие. От една страна твърди, че

неговото съчинение е върху основата на „Логика“-та на Карпов, а от друга, че то е оригинално. „ ...според тия забележки това наше съчинение за логиката се различава от други подобни съчинения на европейците и следователно се представя като особено и оригинално“ (Берон 1980: 36). Редица от авторите, които са анализирани „Логика“-та на Берон са на мнение, че то не е оригинално (Дянков 1980: 18; Бънков 1966: 147; Янева 2010: 200; Стефанов 2019). Според мен в случая водеща е постановката на Берон, че неговото съчинение е оригинално (Табаков 1990) и затова е различно от другите ръководства по логика и това се дължи не само на включените 39 забележки от самия автор, но и на редица други постановки, които ще бъдат осветени в настоящата разработка. Фактически Васил Берон се стреми да създаде **български** учебник по логика, а не просто безконтекстно ръководство по формална логика, което да служи на всеки и всякога. Основна и непреходна ценност е неговият основен водещ принцип при съставянето на „Логика“-та: „Ние имаме пред очи, че я пишем за нашите българи“. От тук трябва да започне съвременният изследователски поглед на книгата на Васил Берон, защото всякаква друга гледна точка ще налага минимизиращи оценки и интерпретации (Янева 2010).

Но още по времето, когато е публикувана „Логиката на Васил Берон се констатира, че тя е „практическо и ясно изложение според духа и нравственото състояние на нашите съотечественици“ (Димитрова 2019: 2: 126). Ето защо категорично може да се каже, че **оригиналното не е логическото съдържание, а че е учебник по логика за „нашите българи“**.

Този стремеж на Васил Берон към контекстност е характерен не само за неговата „Логика“, но и за останалите му произведения, които са съобразени с особеностите на общността, към която са насочени, която, както той не на едно място отбелязва, **е българската младеж**. Например в издадената след няколко години след „Логика“-та Берон публикува „Българо-френски

буквар..“(1865), който е в памет на „милите ми дечица Стоенча и Женда“, има посвещение, в което се казва: „ В името и в поменъ на тия ми дечица, ще се дава в даръ този Букваръ на всеки сиромахъ ученикъ, от дете и да бѣде, за което всеки може да се отнесе до съчинителятъ.“ (Берон 1865). Още в началото на „Естествена история. Първи път на български език систематически изложена“ (1870) той пише: „Водимъ же отъ предприетата си, и – да ни е позволено да кажемъ; – наша собствения нова практически метода, (поне – до колкото намъ е известно, не съществува, и – не е отъ никого употребена такава една метода) употребена отъ насъ и при составлешето на „Логика-та“ си и проч: – ще се мъчихмы да бѣдимъ полезни на Съотечественниците си практическимъ образомъ.“ (Берон 1970: III).

В самооценката на българския възрожденец прозира ясното съзнание за нуждата да се търси, подчертава, развива всичко онова, което придава самобитност или както Васил Берон се изразява „за разлика от другите подобни съчинения на европейците“. На второ място тази самооценка съдържа и интуитивното или рационализирано съзнание за продължаване на една специфична родова връзка с неговия вуйчо. Самият Васил Берон на два пъти споменава д-р Петър Берон в „Логика“-та си, което показва ясно самосъзнание за това че е наследник на мощната интелектуална традиция, началото на която полага д-р Петър Берон, който издига като завет призова: „Безсмислено е да се копират готови чужди образци“. Търсейки начин за отпечатване на „Рибен буквар“, младият Петър Берон отива през 1823 г. на о. Сен Лазар, където разговаря с абата на арменската духовна конгрегация на мъхитаристите. Той не одобрява наличния шрифт на българския език, който притежава печатницата. Тази възискателност е особено показателна. По това време в Европа само на няколко места има възможност да се отпечата български текст, но въпреки това Берон проявява придиричност, която психо-



логически трябва да се свърже именно със силното чувство и стремеж към търсене на самобитни особености на българската духовност. Впечатлението на абата от срещата му с д-р Петър Берон е: „Той заяви, че неговият буквар трябва да дава всестранна просвета на българите, че е безсмислено да се копират готови чужди образци“. Това е забележително! В началото на формирането на новата българска образованост се поставя „изискването да не се копират готови чужди образци“. С други думи, това е призив към търсенето на самобитното, към осмислянето и рационализирането на мощната енергия и сила, скрита в нашия народ. В този разговор Берон декларира още нещо, което фактически изпълнява, а именно, че до края на живота си ще се грижи за развитието на просветата на българския народ. Абатът е покoren от това родолюбие, на което Берон отговаря, че „... като него десетки българи от Брашов, Букурещ, Гюргево, Белград, Виена и другаде работят и не жалят сили и средства за свободата и просветата на своя народ“ (Бъчварова, Бъчваров 1993: 37). Още по времето, когато Берон пише и издава своите трудове се отбелязва тяхната спецификата и оригиналност (Цацов 2019). Васил Хаджистоянов Берон наследява родолюбието на своя вуйчо. Например той посвещава учебника по „Естествена история-човекът, в сравнение с другите животни“ (1870) на „първите наши просветители и благодетели – светите равноапостолни братя Кирил и Методий“.

Васил Хаджистоянов-Берон е роден в Котел през 1824 г. в семейството на Жейна и Стоян Хаджибончев. Жейна е дъщеря на Христо Берон (брат на д-р Петър Берон). Васил е най-малкият от братята и сестрите си: Христо, Петър, Иван, Анастася, Елена и Слава (Аршинкова 1993). Макар и много зает, д-р Петър Берон намира време и за племенника като му съдействал да получи високо образование, за да може после да се завърне в отечеството си подготвен за мисията да помог-

не на българския народ в неговото национално осъзнаване. „Да се посвети човек на просветна и здравна дейност в нашето страдащо отечество – ето едно високо благородно дело“ е посланието на д-р Петър Берон.

Васил Берон завършва медицина във Вюрцбург през 1852 г. Той владее няколко езика. Притежава енциклопедични знания и за разлика от своя вуйчо той е много по-дълбоко свързан с конкретния живот на българите и българската съдба. Умира през 1909 г. в София. Васил Берон следва девиза на своя вуйчо. В едно писмо до членовете на Комитета, който се разпорежда с наследството на д-р Петър Берон, той дава отчет за направеното от него за „просвещението на милото ни отечество“: „До почитаемия комитет за разправата на имота на покойния доктора Петра Берон. Заявление! Господа членове! Преди да се пристъпи към продажбата на мошията Скорила, имот на покойния д-ра П. Берон, моля ви най-покорно, да благоволите да бъдете справедливи към всички и във всяко отношение. Моля ви следователно да соизволите да зъмните следующее в благоволно внимание:1) Господин Стефан Р. Берон Ви обяви у с т н о, че е имал да зема от покойния до около 50 000 франка. Ваша милост благоволихте да му отпуснете до 38 000 франка, от които 19 000 му се броиха, а 19 000 му се прихванаха за дето е държял мошията в аренда цели 2 години. Това е тъй. Но, господа членове, немам ли и аз право да изисквам, за да се отстъпи частта на майка ми половината от 19 000 фран. за арендата на мошията? 2) господин Стефан казва, че продал къщята не знам за колко хиляди фр., що се намират в Крайова и – че от продажбата им бил подарил до 6000 и повече на румънск. правителство и че е имало още в касата *consemnatiei* до 3000 и неznam колко фр. готови пари и проч. Моля ви най-покорно, господа членове, да поканите господина Стефана, за да представи целата сметка в почитаемия комитет за осветление и за пречистяване сметките на къ-

щята. Вчера г. Стефан ми даде едно писамце относително до тоя вопрос, препис на което имам честта да Ви приложа при настоящето си. 3) В самото начало на расправата на имота на покойн. д-ра П. Берона аз имах чест да ви явя г. г., „че покойния ми е писал: как ще ми даде две хиляди австр. жълтици за напечатванието на мои учебни ръководства за просвещението на милото ни отечество имота на покойния, да ми се отпуснат тия две хиляди жълтици. А за Ваше сведение имам чест г. г. да Ви означа и издадените ми учебни български ръководства: а) Естествена история: „Человек в сравнение с животните“. б) Зоология. в) Българско-френска граматика. г) Бълг. немска граматика 17 печ. Коли. д) Логика 14 печ. коли среден форм[ат]. Сега же ще напечатам: „История българска от 1186 до 1877“. При това описал съм всичките исторически паметници на Търново. Тая книга ще да бъде от 50 и повече коли печатни; ще има при това и литографич[ески] рисунки на хрисовули. 4) Моля Ви най-сетне г. г. да ми отпуснете и сто австр. жълт, задето дохождах тая година и сега; Господа членове, за да се увековечи паметта на покойния д-ра П. Берона, имам чест да Ви предложа: да постановите, за да ся посвети гореказаното ми ново и голямо съчинение „На паметта на покойния“. При това аз имам приготвена и биографията му: Аз ще я изложам в самото начало на това си съчинение и бъдете уверени г. г. членове, че тоя траен паметник, когото ще му ся положи, ще да бъде много драгоценен за паметта на покойния! ... Аз съм убеден, господа членове, че Вие на драго сърдце ще се согласите с мене. Ако ли пък мислите, че аз не Ви казвам цялата истина, тогава ме много унижавате. Жално ми е. Само че сега не можих никак да намеря писмото на пок[ойния] д-ра, за което по-горе Ви споменах. Бъдете уверени, г. г., че аз не възприемам да Ви лъжа. Приемете, моля Ви, уверението на отличното ми към Вас почитание. Д-р Васил х. Ст. Берон Букурещ 26 юни 1884.“ (Михалчев 1958: 357).

## **I. „Логика“ -та на Васил Хаджистоянов Берон в два интерпретационни хоризонта**

„Логика“ -та на Васил Хаджистоянов Берон трябва да се разглежда в два исторически хоризонта. Първият е в контекста на българо-руските философски отношения, защото първоизточникът на „Логика“ -та на Васил Берон е систематичният курс по логика на В. Карпов. Втората плоскост е връзката с идеите на Имануел Кант. Ако първата гледна точка е очевидна, то втората изисква по специална аргументация, защото основната теза, която ще бъде защитавана в настоящата разработка е, че както редица постановки на Новицки и Карпов, така също и на Васил Берон не могат да бъдат осмислени достатъчно без да се съотнесат с идеите на Кант. Ето защо питането има ли влияние на Кант и какво е то е абсолютно излишно и е плод на незнание. Вероятно както Карпов, а още повече това е валидно за Берон е, че и двамата, по вероятно е, че не са запознати пряко с идеите на Кант. В началото на XIX век има много издания, особено в Германия, посветени на логиката, в които се чувства силното Кантово влияние и които проникват в Русия и по-специално в Киевските висши учебни заведения.

### **1. Логическите идеи на Имануил Кант в Руската империя**

В статията на Боян Пенев „Нашата интелигенция“ в сп. Златорог (1924, кн. I) се дава характеристика на спецификата на външните влияния, които формират нашата култура: „Например в науката и литературата, тия, които имат за об-

разец руската мисъл, проявяват особена склонност към публицистичен стил, към разглеждане на въпросите от морален и обществен характер, към многословно, безкрайно полемизиране. Немските възпитаници клонят повече към системата, методата, в крайните си форми техният стремеж се изразява в нещо суха, отвлечено, педантично. За развитието на нашата наука най-много са допринесли без съмнение немските възпитаници със своите добросъвестни проучвания и с методичният си труд. Повлияванията от френската култура обичат да засягат бегло множество въпроси и понякога с грация се стараят да прикриват недостатъчната си подготовка. Имат прекалена слабост към леката фраза и ефектния цитат, към големите имена и чуждите думи.“ (Пенев 1978: 119). На второ място е руската духовна традиция. Боян Пенев отбелязва: „Бихме ли могли да си представим образа на нашата интелигенция извън руското въздействие? Всъщност руски учители я създават – те насочват първите и стъпки; нейните същински родоначалници, Ботев и Любен Каравелов, изцяло са проникнати от руска идея. Мисля, че дори и този дух на идеализъм и обществено-ност, доколкото го притежаваме – и той ни е внушен от Русия. Тъкмо в това е грамадното и значение за нас. Съзнавайки, че тя е сторила най-много за възпитанието на коравата българска душа, ния я чувстваме като наша втора родина. И все още не сме оценили достатъчно нейната заслуга. За жалост руската интелигенция е повлияла твърде широко нашата не само с най-положителните си страни. В нашите среди, ако се вгледаме по-внимателно, бихме доловили нейната прекалена слабост към догматизма, към доктринерството и сектанството, върху чиято основа мисълта и духът се израждат в нещо вдървено, сковано и крайно ограничено. И не само това: руският вкус за афектираната дума, за превъзходната степен на прилагателните, за словоохотливата и блудкава полемика често достига тук до противни крайности – и на българска почва стават все

по-нетърпими. Необикновена сила упражни върху нас руския социален утопизъм и утилитаризъм....Твърде много ни допадна, за жалост, и руската инертност...” (Пенев 1978: 125).

Влиянието на руската философия за формирането на българската философска традиция е част от по-голямата и обширна тема за идейните връзки между България и Русия и по-специално за значението на руската култура за изграждането на българската духовност. А. Бънков подчертава, че през първата половина на XX век в България две са определящите философски направления – ремканството (основнонаучната философия) и марксизма. Това фактически означава, че определящи във философско отношение са две влияния – немската и руско-съветската философии, което е пряко отражение на геополитическите зависимости на България. Основната фигура при първото направление е Димитър Михалчев, който е ученик първоначално на В. Шупе, а по-късно твърд последовател на Й. Ремке. Във второто направление е Тодор Павлов, който усвоява марксизма предимно през руски източници, взема отношение към философските дебати, които се водат в СССР и е признат за професор в Съветския съюз и т.н. Няма български марксист от края на XIX и началото на XX век, който да е възприел марксизма от западни източници.

Философските връзки и влияния между Русия и България са много обширни, както по време, така и по съдържание. Руското философско и идейно влияние започва през периода XVIII-XIX в. – Българското възраждане. През XVIII в. монаси от Петропаловския манастир край Търново се срещат с руския император Петър I и водят разговори за по-тесни връзки между руската и българската православна църква. Петър I подарява скъпо издание на евангелието, което се пази в Църковния музей в София. Паисий Хилендарски специално отбелязва в своята „История славянобългарски“ (1762) ролята на държавността като подчертава, че „русите и московите „имат царство

и черковна свобода, което им позволява да пишат и превеждат много речи на своя език.“

Изключително значение за формирането на българско самосъзнание има книгата на Юрий Венелин „Древные и нынешние болгары“ (1829). По думите на възрожденеца Иван Селимински тя спомага за „събуждането на народа“. Особено силно е нейното въздействие на такива видни дейци за освобождението на България от турско робство като Васил Априлов, Никола Палаузов (руски възпитаник).

Философските идеи на Нешо Бончев (1839-1878), който първоначално учи в Киевската духовна семинария, а по-късно завършва в Московския университет също са формирани под влиянието на руската духовност и по-специално е под въздействието на В. Г. Белински.

Година след създаването на Славянския комитет в Москва (1858 г.) в България е изпратен А. Рачински, който изучава униатството в Македония и достига до извода, че то е гибелно за славянството и православието. А през 1899 г. в София се създава Славянско дружество, което развива много активна дейност. В него се включват видни български интелектуалци – Илия Куртев, С. С. Бобчев, д-р Н. С. Бобчев, И. Е. Гешев и др. Макар и да има различия в идеологията на многобройните славянски дружества в България общата идея е панславизма и обединението на славянските народи под егидата на Русия, чиято мисия е да преобрази света. Славянските комитети подпомага десетки българи да учат в Русия. Още през 1858 г. в руските семинарии и други учебни заведения, главно в Москва, следват 16 българи. През 1881 г. в Южно славянския пансион в Николаев учат 115 български младежи. Тук получават средното си образование Добри Чинтулов, Панайот Волон, Анатас Узунов, Никола Габровски, Димитър Бакърджиев, Георги Кирков, Гаврил Георгиев, Алеко Константинов, Георги Стаматов и др., които по-късно са в основата на но-

вата българска култура и държавност. Московският славянски комитет отпуска парични средства за издръжка на сп. „Български книжици“ в Цариград, сп. „Български труд“ в Москва, дава заеми на български писатели и общественици като Любен Каравелов, Райко Жинзифов, Васил Попович и др. Философските идеи на видния български възрожденец Тодор Икономов (1838-1892) се оформят изцяло в Русия, където той учи в периода 1860-1865 г. Особено силно е влиянието на Н. Г. Чернишевски. Той е свидетел на дебатът, възникнал по повод книгата на Чернишевски „Антропологическият принцип във философията,, (1861). В областта на естетиката симпатизира на В. Г. Белински. Друг представител на нашето Възраждане, чиито философски идеи също така са изградени в периода на неговия престой в Русия е Васил Попович (1833 – 1897). В една от статиите си от 1859 г. той пише: „Нам е необходима ръка за помощ от страна на руската литература, за успешното развитие на нашата“ (Попович 1859: 2: 116).

Светогледът на един от най-видните фигури от времето на българското Възраждане Любен Каравелов (1834-1879) е формиран от неговия дългогодишен престой в Русия, където отива през 1857 г. През 1859-1861 г. е под строг полицейски контрол, защото в него е намерен ръкопис на А. И. Херцен. За него Херцен е знаменит не само като писател-публицист, но и като философ. Сам признава, че е привърженик на Херцен.

Руската революционно-демократична идеология намира особено радушен прием от Христо Ботев (1848-1876), който заминава за Русия през 1863 г. и престоява няколко години в Одеса. Решаващи за неговото философско развитие са идеите на Белински, Херцен, Чернишевски и др., които той старателно изучава.

В края на XIX до средата на XX век. интензивността на влиянието на руската философия и хуманитарна мисъл не само се увеличава, но намира и много разнообразни форми. В



този времеви отрязък в България развитието на философията е поставено на професионална основа, започва да се преподава специалност философия в основания в началото на ХХ век специалност философия към Софийския университет. Много българите изучават философия в чужбина, предимно в Германия, докато в Русия българите се насочват преди всичко към богословието. Разпространяват се различни философски течения. Като цяло през първата половина на ХХ век две са доминиращите философски направления – ремкеанството (основнонаучната философия) и марксизма.

И О. Новицки и В. Карпов са свързани с дейността на Киевските университети през ХІХ в. Още в началото на ХІХ в. в Киевската духовна Академия се създава специфична философска атмосфера, в която значително място има философията на Кант. Във философските курсове освен по метафизика, логика, психология и история на философията Академическия Устав от 1814 г. изисква и изучаването на философските системи на съвременните западноевропейски мислители.

Логическата проблематика през ХІХ в. в Киевската духовна академия се преподава от И. М. Скворцов (1795-1863), който няма публикувано ръководство по логика, а само останали записки от курс по логика през 1836 г. В. Н. Карпов (1798-1867) „Систематично изложение по логика“ (СПБ, 1856). Й. Г. Михневич (1809– 1885) „Опит за постепенно развитие на главните действия на мисленето като ръководство за първоначално преподаване по логика“ (Одеса, 1847). О. М. Новицки (1806-1884) „Ръководство по логика“ (Киев, 1841). С. С. Гогоцки (1813-1889) – останали са записките от лекциите по логике, четени през 1863 г. Друг философ, който чете лекции по логика е П. Д. Юркевич (1826-1874), от който остават записки от лекции, посветени на „Логическите изследвания на Тренделбург“ ; лекции по логика, четени през периода 1864-65 г.; Бележки при четенето на логиката на Зигварта и др. П. И.

Линицки (1839-1906). Предговор към превода на „Логически изследования“ на А. Тренделбург, превод Корша (М., 1868); „За формите и законите на мисленето“ (Харков, 1895).

Някои от изброените преподаватели четат лекции по логика не само в Киевската духовна академия, но и в другите висши учебни заведения в Киев преди всичко в Киевския Университет „Св. Владимир“. Катедрата по философии по предложение на ректора на Киевската духовна академия архиепископ Инокентия (И. А. Борисова) я заема О. М. Новицки. В продължение на 16 години заедно с лекциите по история на философията, морална философия и др. той чете лекции и по логика.

През 1850 г. в същият университет чете курс по логика и И. Скворцов (1795–1863), който е ординарен професор на Киевской духовной академии от 1834 г., доктор по богословие, протоиерей – тридесет години преподава в Киевската духовна академия и почти 25 години чете лекции в Университета „Св. Владимир“. В началото на лекциите си по логика той обсъжда проблемите на познанието, трактовани в психологически план, т.е. обединява логиката като теория за формите на мисленето с теорията на познание като теория за мисленето изобщо, която се състои от аналитики на сетивата, аналитики на разсъдъка и аналитика на разума и завършва с проблемите на методологията, така, както това е в Кантовата Логика. Парадоксално е, че той е критик на Кантовата философия и по специално не се съгласява с неговата критика на Лайбниц и Волф, отхвърля Кантовата постановка за непознаваемостта на свърхестественото и акцентирането върху практическия разум. Но Скворцов не интерпретира Кант като краен противник на християнства, както мислят други представители на Киевската духовна академия като И. Гриневич и И. Михневич. Скворцов признава, че немския философ открива във философията най-малкото три неща: – ограничеността на нашия

разум при познанието на свръхестественото; – невъзможност да се обоснове нравственото в контекста на „удоволствие-недоволствие“; – злото е в човешката природа..

Друг представител на Киевската духовна академия е С. С. Гогоцки (18123-1889), който в голямата статия „Кант“ във „Философски лексикон“ представя философията му. А в дисертацията „Критичен поглед към философията на Кант“ Гогоцки разглежда Кантовата философия като синтетична, която обединява различията в предишните философски системи. Той обаче не приема противопоставяне разума и нещата сами по себе си, неразличаването в нравствения закон обективната и субективна страна и др. Реформирането на логиката трябва да започне с връщането към идеите на Аристотел.

Василий Николаевич Карпов (1798-1867) завършва Киевската духовна академия, преподавател в нея, а по-късно професор на Санкт-Петербургската академия. През 1956 г. публикува „Систематично изложение по логики“ (1856), който е признат за един от най-добрите учебници по логика, издавани в Руската империя. За разлика от Скворцов В. Карпов счита, че основа на логиката е психология. Карпов е известен и с първите преводи на руски на съчиненията на Платон. Той споменава няколко пъти името на Кант в учебника си „Въведение във философията“. На редица места в „Систематично изложение по логика“ се спира на основни тезиси на Кант. В параграф 38 наречен „Мисленето а priori и а posteriori“ Карпов подчертава, че това са две страни на мисленето, които не могат да се проявяват една без друга. Тяхното разкъсване води до идеализъм или до емпиризма на Дж. Лок (Карпов 1856: 103). В бележка към § 45 „Образуване на понятия“ Карпов подчертава, че Кант въвежда в логиката трите прийома на образуване на понятията, а в § 53 отбелязва, че таблицата на категориите на Кант се използва в логиката и по настоящем, макар и да има недостатъци. Препратки към Кант има и в параграфи 67, 72, 86.

Йосиф Григорьевич Михневич (1809-1885) – завършва, а по късно и преподавател и професор в Киевската духовна академия. Логическите схващания на Михневич са представени в „Опит върху постепенното развитие на основните действия на мисленето като ръководство за първоначалното преподаване на логика“ (1847). И. Михневич акцентира върху връзката на логиката с граматиката.

Орест Маркович Новицки (1806-1884) – професор в Киевската духовна академия, а от 1834 г. е преподавател и в университета „Св. Владимир“. Автор е на „Ръководство по логика“. А през 1844 г. издава „Кратко ръководство по логика с предварителен очерк по психология“.

Памфлеи Данилович Юркевич (1826-1874) е професор в Киевската духовна академия, а по късно и в Московския университет. Той има богато наследство, но в по-голямата си част е ръкописно. На логиката са посветени – „Програма и четения по логика“, „Лекции по логика (в съкратен вид)“, „Логическите изследвания на Транделенбург в съкратен вид“. За него историята на философията се дели на две епохи, свързани с Платон и Кант. Философските учения на Платон и Кант са фундамент на общоевропейската философска мисъл. Любопитна е неговото сравнение на философските системи на Платон и Кант: „Платон. Само невидимата свръхестествена същност на нещата на нещата е познаваема. Кант. Само видимата, сетивната, явлението е познаваемо; Платон. След опита е областта на тъмнината и облаците, а само стремежът на разума към свръхестествения свят е стремеж към светлината. Кант. Стремежът на разума към свръхестествения свят е стремеж към тъмнината и облаците, а дейността в областта на опита е стремеж към светлината на знанието; Платон. Истинско познание има, когато мисленето се движи от идеи през идеи към идеи. Кант. Истинско познание съществува, когато мисленето се движи от представа към представа и към представа; Платон. Познанието е съществено

за човешкия дух, и неговото висше и безсмъртно призвание е преди всичко науката. Кант. Това не е наука, а формална дисциплина, предпазваща от безплодни опити за де каже нещо за същността на човешката душа; Платон. Познанието на истината е възможно за чистия разум. Кант. Познанието на истината е невъзможно за чистия разум, нито за разума, обогатен от опита. В това сравнение на Юркевич има редица неточности, но е любопитно от историко-философска гледна точка. Характерно за Юркевич е непрекъснато позоваване на Кант.

Петр Иванович Линицкий (1839 -1906) – професор в Киевската духовна академия в катедрата по логика и метафизика. Основни негови разработки са: „Логическите изследвания на А.Транделенбург, превод Корш“ (1868), „За формите и законите на мисленето“ (1895) и др.. П. Линицкий не разглежда логиката като част от психологията, а преди всичко пропедевтична дисциплина. Логиката не е само формална, но и теория на познанието.

Докторът по богословие, ординарния професор Киевската духовна академия Д. И. Богдашевского 1863-1933) в книгата си „Философията на Кант“, анализира „Критика на чистия разум“ и „Критика на практическия разум“. За него Кант е създател на новата философия, в която се дава нова гледна точка, нов метод и задачи на философията и без дълбокото разбиране на Кант не сме в правото да произнасяме думата философия, философски. – <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/19220/Binder5.pdf>

## **2. За спецификата на влиянието на философията на Имануил Кант**

Наличието на Кантовото влияние в „Логика“ на Васил Хаджистоянов Берон е отбелязвано многократно. Заслужава да се изтъкне, че това влияние е толкова силно, че се проявява и при такива периферни по отношение на основните проблеми като например въпроса за спецификата на мисле-

нето или познаваемостта на бога. Васил Берон повтаря буквално определението на Кант за мисленето, дадено в неговата „Антропология“, изтъквайки, че „...мисленето е едно говорене на душата със себе си“ (Берон 1980: 44). Освен това Берон използва термина „архитектоника“: „Веществени науки са например: история, география и пр., а формални – граматика, живопис, математиката, архитектоника и др. (Берон 1980: 45). Какво означава този термин? Няма друго обяснение освен това, че то се е „промъкнало“ в съзнанието на Берон, естествено чрез Карпов, но първоизточника е Кант, който във втората част от „Критика на чистия разум“, глава трета е наречена „Архитектоника на чистия разум“. По сложно е обяснението защо Берон споменава архитектурата към формалните науки. Вероятно това се дължи на общия замисъл на Кантовата идея, изложена във втората част от „Критика на чистия разум“, където се тематизират формалните правила при изграждането на една научна систематика.

Съществуват слаби от гледна точка на аргументацията опити да се хвърли съмнение за наличието на Кантово влияние върху логиката на Берон (Стефанов 2019), защото от факта, че Берон не употребява термина априорно, от това не следва, че за да се разберат редица постановки в „Логика“-та на Берон е необходимо да ги съотнесем не към Карповата логика, а към тезисите на Кант. Това се отнася не само до идеите на Берон, но и за постановките на Новицки и Карпов. Например нито в логиката на Новицки и съответно и в труда на Карпов, нито в логиката на Берон може да се разбере какво означава използваното понятие „построяване“ за разбирането на математическото познание, ако не се съотнесе с идеите на Кант. Смесътът на това понятие може да се разбере само при условие, ако се прочетат съответните части от „Критика на чистия разум“, в които се тематизира проблема за същността на математическото познание. Това се отнася и до редица други основни

понятия и постановки, които използва Берон – чиста форма, чист опит, форми на пространството и времето и т.н. и т.н. Например 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 нагледни 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.

Ще изброя различни тезиси на Берон, които могат да получат своята пълна смислова цялост само ако се свържат със съответните положения в трудовете на Кант. Например: „Да мислим математически ще каже: да поставим във взаимно отношение някои числени или протяжни величини според законите на мисленето или все едно да мислим и пространството и времето в някои предели и ограничения съобразно със законите ѝа разума. Но защото формите на пространството и времето сами по себе си естествено нямат никакви предели, то ние трябва да отчитаме ограниченията на пространството и времето или все едно числените и протяжни величини за неизбежното условие на математическото мислене. ...“ да опознае и качествените му белези, сетне да преведе едните и другите според законите на разума във формите на пространството и времето чрез едно взаимно и подходящо съединение и само по такъв начин може да се образува едно цяло веществено битие, един разбираем и съзнателен предмет“; като привежда частните представи във формите на пространството и времето“ (Берон 1980: 152); „В такъв случай зарята на истината и на доброто трябва да му свети чрез формите на пространството и времето, както през една призма“ (Берон 1980: 164); „защото Бог е едно същество неделимо и вечно, според което

човешкият разум не е в състояние да ограничи това същество и да го подведе под формите на мисленето на пространството и времето“ (Берон 1980: 64); „понеже всичката логическа дейност на разума се свършва във формите на пространството и времето“ (Берон 1980).

Берон твърди, че Богът е такова същество, което човешкият разум не може да „подведе под формите на мисленето на пространството и времето“, което означава, че богът е непознаваем. А това е така, тъй като, за да имаме мислене, познание, е необходима „синтеза“ на ума (по Берон) или разсъдъка (по Кант) и „материята“ за мисленето, която винаги е дадена в едно пространство и време. Това е почти буквално повторение на един от съществените аргументи на Кант против рационалната теология. „Най-тъмна пък и най-неточни са обясненията на философите за самия Бог, защото Бог е вечен и няма никакви граници в пространството и времето, за да може човешкият разум да го ограничи, разбере и логически да го осъзнае.“ (Берон 1980: 75); „Ние говорихме в подходящото място как на човешкия ум е естествено само да съзира същността на един предмет, но в тая съзрята същност умът нищо не може да различи, защото той действа въвн от пространството и времето и според туй не му е и свойствено, нито възможно да различаващ“ (Берон 1980: 105); „защото Бог е едно същество неделимо и вечно, според което човешкият разум не е в състояние да ограничи това същество и да го подведе под формите на мисленето на пространството и времето..По тези причини философите казват, че Бог е предмет на благоговейното съзиране на ума, а не на логически определения на разума.“ (Берон 1980: 75).

Същото се отнася и до познаваемостта на човешката душа. Твърдението на Берон за душата: „..но ако ги попита някой за самото същество на душата, то те най-после ще ви кажат, че не знаят, понеже душата е от божествено произхождение, е без-



пределна и вечна, следователно – непостижима за човешкия разум (Берон 1980: 10) може да бъде осмислено, ако се съотнесе със съответната част от „Критика на чистия разум“ на Кант и по специално „Паралогизмите на чистия разум“.

Чрез съотнасяне с идеите на Кант е нужно не само за осмисляне на редица постановки на Берон, в които се говори за формите на пространството и времето като характеристики на познаващия субект, за душата и Богът, които не „влизат“ в тези форми, но и редица други тезиси. Това се отнася и до делението от Берон на съжденията на аналитични и синтетични. Макар и доста мъгляво, но и тук Берон се старее до обясни, че аналитичните не разширяват нашето познание, докато синтетичните напротив дават ново знание. Той посвещава цял параграф (30) на разликата между аналитични и синтетични съждения и неговият извод е, че синтетичните съответстват на понятието за битие, а аналитичните за отношение (Берон 1980: 84). Тук е „скрита“ тезата на Кант за синтетичните като разширителни съждения тъй като се отнасят до безкрайният хоризонт на битието, а аналитичните като ни казват само това, което вече съществува в понятието за субекта на съждениято, което съответства на константността на отношенията – например отношението „по-малко“ е едно и също, независимо от определителностите на съотносителните неща.

Берон споменава например термина антиномии и за да се разбере объркания текст, който той предлага, трябва да си припомним известните места от Кантовата трансцендентална диалектика и по специално разделът за антиномииите: „антиномии пък се наричат такива логически образци, в които заключението за един и същ предмет противоречи на заключението за други. В логиката са били неизбежни такива противозакония, ако ние бихме се съгласили и приели, че опитното доказателство е възможно без участието на ума или умственото – без участието на опита. Не би било следователно съвсем

логически право, ако разумът слушаше само ума и по такъв начин се трудеше например да доказва, че светът е безкраен по пространство и време. Тъй също не би било право, ако той слушаше само сетивата и доказваше, че същият този свят по време има начало, а по пространство е ограничен. Такива пък противоречия не могат да произлязат само в този случай, когато умозрението и опитът не ще доказват всеки своето, но и двете заедно ще доказват общото, което изисква идеята за предмета и което се полага за начало на науката, и само по такъв начин и под туй условие разумът ще е в състояние да мисли едно и също за един и същ предмет.“ (Берон 1980: 179).

Последен пример за невъзможността да се осмислят цялостно тезисите на Берон в неговата „Логика“, ако не се съотнасят с тези на Кант е това за априорното познание. Карпов има цял параграф, но забележителното в него е, че априорно се тълкува като вродено. Изобщо, както в Логиките на Новицки и Карпов, а още повече това е валидно и за Берон изобщо липсва трансценденталното разбиране на проблемите за познанието и съответно на логиката. Като цяло тримата учени остават на нивото на един Волфов рационализъм и по този начин изобщо не навлизат в трансценденталния рационализъм на Кант. Естествено има и съществени разлики, някои от които ще бъдат предмет на анализ. Но що се отнася до „априорното познание“ всички термини, които използва Берон като „форми на мисленето“, разликата между опитни и умствени познания, отвлечени и веществени предмети, умствено съзиране, чист опит и др. не могат да бъдат концептуализиране, ако не се съотнасят с предопитно знание, вродено знание и др. Ето едно от най-ясните пасажии, в който Берон ясно говори за вродените идеи: „Неоспорима истина е, че един естествено здрав разум може твърде право да мисли и да разсъждава според законите на логиката, без да ги е учил или чувал, но такъв един човек действа безсъзнателно „ (Берон 1980: 44); „В раз-

ума има естествени закони“ (Берон 1980: 45); „Логиката пък за това, защото имаме способност да размисляме и да разсъждаваме, защото сиреч ни е обдарил всевишният Бог с ум и разум. Следователно, всички формални науки съществуват затова, защото в нашата душа (образът божий) се намират известни способности, които съответствуват на тия науки и които се управляват от известни закони. По тази причина формалните науки не са нищо друго освен едно средство, за да можем да развием и да усъвършенствуваме съответните им душевни сили – сиреч: 1. Да можем да вникнем и да разберем добре онези правила, които ние според естествените ни душевни способности безсъзнателно, следователно някога и погрешно изпълняваме, и 2. Като излагаме предписанията на многовековните познания, за да можем да улесним и скъсим тежкия път на опита и така – да можем в късо време да научим онова, което хората трудно и за дълго време са научили. Впрочем ние можем всичко това да го изразим в едно понятие: всичките формални науки (следователно и логиката) служат и съществуват, за да образуват човека.“ (Берон 1980: 47).

Основният въпрос на „Критика на чистия разум“ е как са възможни априорни синтетични познания? – „Но при все че всяко наше познание започва с опита, не заради това собствено всички познания трябва да възникват от опита“ (Кант 1969: 74). Кант посочва, че познанието започва с опита, защото познавателната способност е необходимо да бъде подбудена към дейност от предметите, които действат на сетивата ни. Разсъдъкът (по Берон умът) ни преработва сетивните усещания, чрез опита, а това е първият продукт, който той получава. Чрез него се развива, сравнява представи и се учи за напред. Опитът ни показва това, което съществува, но той не е единственото поле на разсъдъкът ни. Той не ни дава всеобщност, не ни дава знание за „най-малкото“. Опитът показва, че нещо може да стане по определен начин, но не и че не може по друг.

За това Кант твърди, че има друго познание, различно от емпиричното познание. Такова познание е а priori – познание абсолютно независимо от опита и сетивата, достоверно само по себе си.. А posteriori познание е тясно свързано с априорното, но е коренно различно от него. Противоположно на него а priori познанието е вродено и е неизменна част от човека, то не може да бъде заменено от никакъв опит и не може да бъде обяснено с него. Човек има задължително априорно познание, с което се разсъждава и с течение на времето се развива с помощта на емпиричното. Кант счита, че априорните познания са в основата на апостериорните, защото „ако отмахнем постепенно от опитното си понятие за едно тяло всичко, което при него е емпирично – цвета, твърдостта или мекотата, тежестта, дори непроницаемостта, – все пак остава пространството, което тялото(сега вече свършено изчезнало) е заемало и което не може да отмахнете. Също така, ако от емпиричното си понятие, за който и да е телесен или не телесен обект отмахнете всички качества, които знаете от опита, вие все пак не можете да му отнемете онова качество, чрез което той се мисли като субстанция или принадлежащ към субстанцията“ (Кант 2013: 77). Необходимостта, с която се налага това понятие е гарант за неговото „седалище“ в априорната познавателна способност. Заради тази познавателна способност знаем, че предметите, явяващи се на сетивата казват повече, отколкото знаем от опита, а това го знаем независимо от сетивния си опит. Последният дава само относителна всеобщност, а априорното съждение се мисли едновременно с необходимост и строга всеобщност. Това са „не такива познанията, които са независими от този или онзи опит, а познанията, които са абсолютно независими от всеки опит“ (Кант 2013: 74). Самият опит не би бил достоверен, ако следва само емпирични, случайни правила. Други такива примери лесно могат да се дадат, защото са очевидни и всички ги знаят. Познания, излизаци извън се-

тивния свят, където опитът не може да обясни нищо, са дори по-значими и важни по-важни за хората. Възможността на чистата математика се основава на априорните форми на нагледа – пространството и времето, а възможността на чистото природознание на категориите, които Кант обединява в четири групи с по три категории. Метафизиката е подчинена на определянето на трансцендентните понятия като Бог, свободата и безсмъртието. Всеки се старае да научи и разбере тези съществени проблеми за човечеството, но чрез простия сетивен опит, все още никой не е успял.

Аналитичните съждения са пример за априоризъм. Тяхната валидност е а priori и те не са никакви опитни съждения. „Опитните съждения, като такива, са всичките синтетични. Защото би било абсурдно едно аналитично съждение да се основава върху опита, тъй като съвсем не е нужно да излиза извън понятието си, за да съставя съждение, и значи не се нуждае за това съставяне от никакво свидетелство на опита“ (Кант 2013: 81). Пример за аналитично съждение е: всички тела са протезни, „защото не е нужно да излизам извън понятието, което свързвам с думата тяло, за да намеря че протяжността е свързана с него, а ми стига само да анализирам това понятие, т.е. само да осъзна многообразното, което винаги мисля в него, за да намеря там този предикат“ (Кант 2013: 80). Но съществуват и априорни синтетични съждения, при които гореспоменатото помощно средство напълно липсва. Тогава „ако трябва да излиза извън понятието А, за да позная друго В като свързано с него, какво е това, върху което се опирам и чрез което синтезата става възможна, щом като нямам тук преимуществото да ги потърся в полето на опита?“ (Кант 2013: 82) За Кант всички съждения на математика са априорни синтетични и отговорът на този въпрос се съдържа в тях. „...истинските математически положения винаги са априорни съждения, а не емпирични, защото носят със себе си необхо-

димост, която не може да се изведе от опита“. (Кант 2013: 84). Така както  $7+5=12$ , така и „всичко, което става, има своята причина“ притежават строга всеобщност и необходимост. Такъв принцип се открива във всички теоретически науки на разума, те са основани върху синтетичните априорни съждения. Този вид съждения добавят към знанието нещо нова, разширяват синтеза.

Във философията на Кант субектът е поставен в центъра на битието. Именно в него е заложена тази априорна даденост, която в течение на времето разсъдъкът я развива с помощта на емпиричното познание. Начинът, по който Кант обяснява и постулира априорното непременно потвърждава тази теза, а именно като стремеж на субекта да синтезира опита и мисленето, което в неизменна връзка с априорното познание. Самото развитие на познанието се основа не само на сетивността, но и на субектът, който съдържа в себе си задължително априорно познание. Най-голямата дейност на субекта (разума) е да анализира и премисля понятията за предметите, които вече има за тях. По този начин разумът създава едни нови понятия, които всъщност е имал преди това и са само разяснения за предметите, но той ги приема за нови познания. Без значение е, че не разширяват старите понятия, а само ги анализират. По този начин разумът прибавя нови а priori познания, без да забележи, че ги е създал. Употребява ги и ги мисли за емпирични, без да осъзнава, че по своята същност те са априорни познания. Кант посочва като такъв пример моралността, която е „единствената легалност на постъпките, която може да се изведе напълно а priori от принципи.“ (Кант 2013: 648). Чистият морал няма никакво емпирично условие, а неговите принципи остават вродени за човек, не са създадени от каквото и да било опит.

При Киевските философи (логици) и съответно и при Берон съществува фактически един вариант на Кантовата фи-

лософия, която е върху основата на обикновения, но не и на трансцендентално школован разум. Ето защо разбирането за предопитното знание се разбира не като априорно в Кантовия смисъл, а като вродено и по този начин имаме връщане към традицията Платон-Лайбниц-Волф. Между другото Карпов е първият преводач на руски на съчиненията на Платон.

Учението на Платон за вроденото знание е първият исторически вариант на концепцията за априорното знание. Вродените идеи не зависят от опита, но те изразяват същността на нещата в пространството и времето, сами по себе си са общовалидни и всеобщи. Те свойствени на всеки субект, но не са на повърхността на душата, а е нужно да бъдат осветени чрез регресивно абстрахиране, което се осъществява в Сократовите техника на диалог. В диалога „Федон“ Платон излага аргументи за безсмъртието на душата и вторият аргумент е, че „научаването е припомняне“. „... нашето учене не е нищо друго, а припомняне. Та и от него следва, че някъде в по-ранно време сме научили това, което си припомняме сега.“ (Платон 1982: 73). Припомнянето е спомнянето, когато се възприема дадено нещо. Между възприемането и представата е съотнасяне, сравняване или това е „подобие“, както го нарича Платон. „А когато някой си припомня нещо въз основа на подобие, освен че си припомня, нужно е да достигне и до заключение дали е пълно или не подобие между това, което си припомня, и това, което предизвиква припомнянето.“ (Платон 1982: 74). „е необходимо да сме познавали самото еднакво преди време, когато за първи път видим еднакви неща и заключим, че всички те се стремят да станат като еднаквото(единното), но че все не успяват“ (Платон 1982: 75). Според Платон, необходимо тласка към заключението, че човек е притежавал знанието за еднаквото отпреди, но от него е останало само една част – усилието да съотнася възприятията към това еднакво, единно. Последното е придобито още преди тези възприятия, необхо-

димо е „да сме го придобили, преди да се родим“ (Платон 1982: 75). Със своето раждане човек губи това знание, а придобиването на знания е само припомняне и научаване на вече забравеното. Така научаването, познанието изобщо, което човек придобива при пребиването в света на вещите, е припомняне. Душата, при своето раждане тя забравя идеите, които в земния живот единствено може да си припомня за вече забравеното посредством сенките на идеите. В светът на идеите се открива априорност, тъй като в него знанието е идеално (всеобщо и общовалидно), не зависи от опита, то изразява същността на конкретните вещи. Процесът на припомня не се осъществява изцяло, защото в земния живот единствено за душата са достъпни сенките, копията на идеите, които са частични и ограничени. Горните постановка на Платон в същност са дадени конспективно в „Логика“-та на Берон с твърденията, че човек е образ и подобие Божие и затова Бог е вложил в човека истините на неговия разум, които са вечни и са преди всеки опит. Философията (логиката) ги открива за да може да „разумява“ това, което става в света.

Ето защо всякакви опити да омаловажава смисловото присъствие на Кантови идеи в „Логика“-на на Васил Берон като се основа на факта, че той не използва термина „априорно“ не допринасят с нищо за осмисляне съдържанието на книгата му.



## **II. Четирите логики – Имануел Кант, Орест Новицки, Василии Карпов, Васил Берон**

За по-конкретното очертаване нивото на началото на българското философстване е „Логика“ на Васил Хаджистоянов Берон. Тя е индикатор за философското в съзнанието на един от българите, който принадлежи към интелектуалния елит на нашия народ в средата на XIX век. „Логика“-та на Берон е оригинален преразказ на руското „Систематично изложение на логиката“ на В. Карпов 1854, която от своя страна е модификация на логиката на Кант. През 1841 г. излиза ръководството на О. Новицки. Между трите логики има силно сходство дори и в структурането им. Например и четирите логики завършват с глави (части), посветени на методите и систематиката.

За да се ситуира мястото на „Логика“-та на В. Берон в „редицата“ Кант, Новицки, Карпов може се направи едно бегло сравнение между четирите логики. То няма да е цялостно, защото ще ни отдалечи от основната линия, на която е подчинено изследването, а ще се фиксират само някои общи характеристики. Първото и основното е, че „Логика“-та на Кант е основана на изключително богата теоретична база. Основните понятия и категории са строго дефинирани. Логиките на Новицки и на Карпов са наистина един професионален преразказ на основните теми от Кантовата логика, но без този широк базисен трансцендентален категориален апарат. Например основното Кантово понятие „априорно“ се тълкува в смисъл на вродено. Без да се има предвид Кантовото разбиране за пространството и времето не става ясна употре-

бата на тези понятия в „Логика“-та на Новицки и Карпов и съответно и в „Логика“-та на Васил Берон. Да не говорим изобщо за отсъствието на Кантовото деление на метафизично и трансцендентално обяснение на пространството и времето. Освен това, ако Кант категорично се обявява против опитите за психологическа интерпретация на логическото, то за Новицки и Карпов психологическият подход към логиката е основен. Странното е, че Берон в това отношение прави една необяснима флукутация като акцентира на разликата между психологическото и логическото. Подобни разлики има много, но ако се обобща, може да се каже, че логическите разбирания на Кант са преразказани от един философски школован ум като този на Новицки и Карпов, но който „стои“ изцяло извън трансценденталната философия.

Сравнението между логиката на Карпов и логиката на Берон преповтаря в основни линии онези разлики, които има между логиката на Кант и тази на Карпов. Все пак трябва да се има предвид, че Карпов е университетски преподавател, той е вписан в реална научна и философска традиция, която съществува в Русия и по-специално в Киев като основен университетски град. Накратко казано, ако Кантовата логика е резултат на едно много дълбоко и значително концептуално „утаяване“, на силни традиции в научните и философски изследвания, каквито има в Германия, при Новицки и Карпов в този аспект нещата са много по-скромни, но при Берон изобщо липсва каквото и да било концептуално „утаяване“, липсва изобщо систематично философско наследство, да не говорим за логическите изследвания като философска дисциплина. Логиката на Берон е много съкратен преразказ на руския текст.

Един пример, който много релефно илюстрира горните твърдения е делението на логиката от четиримата автори. Кант предлага едно много диференцирано деление на логиката: 1) аналитика и диалектика; 2) естествена или популярна, изкуст-

вена и научна (*logica naturalis, log. scholastica, sive artificialis*); 3) теоретична и практична; 4) чиста и приложна; 5) обикновена и спекулативна; 6) по начин на изложение логиката може да бъде схоластична или популярна; 7. формална и трансцендентална и др. (Кант 1994).

Новицки още в увода отбелязва, че в съвременното му развитието на логиката има две тенденции след германските философи и логици. Едните са за радикално преобразуване на формалната логика и това са последователите на Хегел, които искат нейното превръщане в умозрителна дисциплина и по такъв начин сливането и с метафизиката. Другата тенденция следва традицията на Аристотел. Новицки отбелязва, че е използвал логиката на Фридрих Фишер. Той дели логиката на чиста и приложна. В частта, в която обсъжда приложната логика обяснява разликата между математическия систематичния и историческия методи за изграждането на научна систематика. Кант също така завършва „Критика на чистия разум“ и „Логика“-та си с тематизиране на проблемите свързани с методологията при изграждането на една научна систематика. Може да се каже, че Кант очертава контурите на едно наукоучение и точно в тази насока се „движат“ и неговите последователи – Новицки, Карпов и Берон, който в последните си части от своите логики тематизират и въпросите за методите и систематиката на научното знание.

Карпов, следвайки Кант, обаче дели логиката на: чиста и приложна, теоретична и практическа, естествена и изкуствена, аналитична и диалектическа (Карпов 1854). Берон от своя страна се спира на още по-малко модификации: теоретична (чиста) и приложна (практическа) логика. Той структурира и своята книга съобразно това. В неговата „Логика“ има три части: В първата част се разглежда ограничаването и отношението на разума към мисленето. Във втората част се „говори“ за различните форми на мисленето. Третата част е посветена

на съединяването на „мислителните форми“, т.е. методите и систематиката. Първите две части са теоретични и са посветени на чистата логика, а третата на практическа логика.

Този пример е емблематичен не само за теоретичното ниво на съответния мислител, но и за общността, към която принадлежи. Фактическото движение на мисловността при опита за възпроизвеждане основните разбирания за логиката на Кант при Новицки и Карпов се редуцират до промяна на основни тези, същото се получава и при Берон, който отново редуцира постановките на Карпов и в края на краищата се получава една много схематична изложена логическата проблематика. Така „Логика“-та на Берон е симптоматична за нивото, от което започва да се формира професионалното в българската философска история. Независимо от това, че повечето от българските професионални философи, които са преподаватели по философия за завършили в Германия, тяхното връщане в България налага съобразяване с нивото на техните слушатели. Тази разлика може да се усети много релефно, ако се сравнят лекциите да кажем на Хайдегер през 20-те години на ХХ и тези на Д. Михалчев като един от най-образованите български философи по това време. От една страна, една нова философска стилистика, демонстриране на висока образованост, дълбоко проникване в древногръцкото мислене, и от друга – историкофилософски анализи на проблеми, свързани с познанието. Вярно е, че монографията „Форма и отношение“ има своята ценност, но проблематиката, която е в центъра на монографията, е познанието, което вече е изгубило своето доминиращо положение в европейското философстване, докато в България тя се превръща в основна тематична насока за десетилетия. Дори Саръилиев в дневника си не се терзае от промените, които стават по негово време (50-те години на ХХ в.), а от проблемите „как познаваме“ (Саръилиев 2004). Фактът, че философската антропология, която е в центъра на

философстването в началото на XX в. в основните западноевропейски центрове, в България тя получава легитимност едва през 60-те години на XX век.

Тези силни смислови редукции, които могат да се наблюдават в постановките, изложени в „Логика“-та на Берон не трябва да бъдат оценявани пренебрежително, а да се разглеждат в контекста на реалната българска философска история. Една от насоките в това отношение е да се констатира, че „принизяването“ на теоретичното ниво от Берон е израз на стремежа текста да бъде полезен на реалните българи с тяхната ниво на знания, култура. Този стремеж показва, че той има ясното съзнание за ценността на културните различия, защото водещото за Васил Берон е, че пише учебник по логика не за всеки и всякога, т.е. безконтекстен учебник, а учебник за „нашите българи“. Това е чудесно казано от българския учен „нашите българи“!

Днес е общоприета постановка за ценността на културните различия. Например в Европейската харта за регионалните или малцинствените езици се посочва, че различните езици „допринасят за поддържането и развитието на културното богатство и традиции на Европа“. Хартата продължава да призовава за „използването или приемането ... на традиционни и правилни форми на наименования на места на регионални или малцинствени езици“ ([https://www.coe.int/t/dg4/education/minlang/textcharter/Charter/Report\\_bg.pdf](https://www.coe.int/t/dg4/education/minlang/textcharter/Charter/Report_bg.pdf)). По същия начин, ЮНЕСКО включва както „устна традиция“ и „традиционни прояви“ в своето определение за културните ценности и наследство на дадена страна. В Япония определени творби, структури, занаятчийски техники и сценични изкуства се считат от японското правителство за ценно наследство на японския народ и са защитени от японския закон за защита на културните ценности. Този закон също така идентифицира лицата, опитни в традиционните изкуства, като „национални живи съкровища“ и насърчава запазването на техния занаят.

Берон се обръща още в началото на книгата към българската младеж, като строители на бъдещата България и отбелязва: „Като гледахме с голяма мъка, че нашата младеж се лишава от една такава полезна книга, за да си помага при образованието и учението си, то се наканихме, мили съотечественици, да съставим това наше изложение на логиката. При съставянето на тая наша „Логика“ ние имахме винаги пред очи, че я пишем за нашите българи, и взехме под внимание тяхната просвета и образование. В съображение на това ние се принудихме да изложим логическите закони и форми ясно и разбираемо, употребихме един гладък и по възможност достъпен език и винаги отбягвахме уж високите и тъмни изрази, които изобщо се употребяват за такива съчинения от европейските, а особено от немските, руските и гръцките писатели.“ (Берон 1980: 36). Изразът „ние имахме винаги пред очи, че я пишем за нашите българи“ е признак за дълбок реализъм, съзнание за това, че текстът, който пише Берон трябва да бъде вписан в конкретен контекст, определен от национални особености – език, култура, традиции, ниво на образованост. Подходът на Берон може да служи като пример за днешните български философи и логици, обществоведи, хуманитари и др., защото съвременният българският философ практикува предимно безконтекстно философстване. Неговият философски поглед е насочен „навън“, към основните центрове на философстване като САЩ, Германия, Франция с надеждата, че ще бъде забелязан и поканен за лекции или поне ще бъде спонсориран съответен проект, който е в пълно съответствие с тематично-проблемната насока на съответния спонсиращ меценат. Така българският философ се раздвоява – интелектуално присъства в енциклопедичната среда, а като гражданин, като продукт на конкретна възпитателна традиция, като акумулирани енергии от поколенията преди него, той има предфилософски натрупвания, определени от базисни народностни образува-

ния. Това е трагизмът на философа на малкия народ. Защото неговите усилия винаги могат много „аргументирано“ да бъдат елиминирани, „архивирани“ само като се посочи, че те не са в „модерното“ русло на развитието на философията като критерият за оценка идва от доминиращата философска общност на големите народи. Така се подхранва отчайващото неразбиране, че някъде отдолу съществуват архетипове, които пронизват цялостното философско поведение през десетилетията. Подобна позиция обаче ражда именно липсата на усет за наличието на някакъв близък интелектуален континуум, ражда съзнателното пренебрегване всъщност на наличните културно-философски връзки, убива самобитното. И ако това е оправдано за философите на големите народи, за преподавателите на големите народи, то преподавателят по философия на малкия народ е длъжен да има по-друга стратегия, която да не копира привидната безконтекстност. Например по-голямата част от учебните помагала у нас са безспорно високо професионални, но те могат да служат и на ескимоса, и на селянчето от някои южни щати или аристократа от Оксфорд. Те са направени по модела на учебниците на големите народи, в които по естествен начин присъстват имена и идеи, родени в тяхната интелектуална история. В германския учебник по философия по съвсем естествен начин ще се съдържа едва ли не цялата философия в персонали, но в учебника по философия (логика), който се използва в България, освен, да кажем Кант и известните кантианци, трябва да се спомене присъствието на тези идеи в нашата страна. И ако в учебните помагала по философия на големите народи не се казва нищо за ремкеанството, то напротив – в нашите учебници и за ученици, и за студенти на това философско направление трябва да се обърне особено внимание. В края на краищата могат да се преведат изключително професионални разработки по почти всеки един философски проблем или име. Обаче в съвременното

световно философско пространство липсват професионалните проучвания за ремкеанството или да кажем на нелсонизма, което също е една от особеностите в развитието на кантианството в нашата страна. Посочвам само тези два произволни примера, за да ситуирам по-ясно разликите в преподавателските и изследователски стратегии на философските общности на големите и малки народи. Този нихилизъм към националната философска история се проявява и при нейното съвременно представяне. Преди няколко години излезе от печат огромен том в Германия, озаглавен „Философските традиции в Източна Европа“. В раздела за българската философска история са казани малко неща за Иван Гюзелев, Иван Георгов, Кръстьо Кръстев, Никола Алексиев, Спиридон Казанджиев, Асен Златаров, Михаил Димитров, Димитър Михалчев. Съобщава се на немскочетящата публика, че съвременният български философ няма собствена философска традиция, и че едва от скоро, през 90-те години на ХХ в., българските философи се запознават свободно със западните философи, че всеки работи над някакви дребни проблемчета и това е така, защото в среда, в която няма традиция, не е възможно да се захванат големи теми (Dahm, Ignatow, 1996; 634-638). В съвременните български учебници по философия и логика няма нито едни, който може да се нарече „български учебник“ по съответната философска дисциплина.

Васил Берон с тезата си „ние имахме винаги пред очи, че я пишем за нашите българи“ напомня, че точно във философските „странности“ на малките народи се крие тяхното културно значение, защото по този начин те възприемат, съхраняват, развиват традиции и идеи, които не са в доминиращите основни струи на цялостното философско познание. Но това не означава, че „философията на котловината“ е по-малко ценна. В историята на философията е без значение не само времето, т.е. старо – ново, архаично – модерно, но и пространствените



измерения „периферия – център“, „провинция – столица“. Тук става дума за стойността на идеите, а не за чисто психологическите измерения, свързани с постигането на престиж, доминиране, влияния, преодоляване на провинциалния комплекс може да се постигне, когато се демонстрира някаква „чуждоземна“ философска „дрешка“. Така тази епигонска комплексираност загърбва не само интелектуално-философските усилия на цели поколения български мислители, но ражда и съвременната индиферентност към всичко, което се „прави“ в областта на философията у нас. Това не е произволен извод, защото веднага може да бъде „верифициран“ като се прегледа съвременната българска философска книжнина, за да се констатира това безхаберие.

Контекстът има и строго културни „параметри“, защото е дефиниран от определени разлики в стилистиката на езиковото описание на дадени явления. Накратко – във всяка интелектуална ситуация може да се намират слоеве от контексти и съответни дискурси, които се проявяват и чрез традициите. Постметафизичното мислене е не само контекстно, но като такова е полифонично и тясно свързано със социалната практика и съответните интерсубективни синтези, диалози, разкази. То е дискурсивно, т.е. многообразие от език или система от образи, формулирани от обществото с цел разпространение на свързан набор от смисли по повод определени теми. Полифоничността е всъщност смисловото обогатяване на тематизираната област, защото многообразието от различни гледни точки, които интерпретаторът ще „приложи“, всъщност не е методологическо разпиляване, а производство на различни интерпретативни ракурси на интерпретираното. Така се раждат различните дискурси. Едно от практическите следствия от казаното е, че оценката особено в хуманитаристиката и обществените науки трябва да отчита в максимална степен съществуващите традиции, да отчита степента, в която

е вписано дадено изследване в наличните философски традиции, разработки, мнения и схващания. Без подобно изискване научните продукти остават абсолютно чужди на философско-хуманитарния контекст, който съществува в българското интелектуално пространство и като такава те са маргинален текст, който не може да служи като градивен елемент в цялостният интелектуален климат. Грижата за традицията в оценката не трябва да се разглежда като някакъв културен консерватизъм, като херметизация, а опора, върху която да са стъпи и да се развие едно уникално творчество. Съвременното философско пространство е пресечено именно от векторите, очертани от традициите, от школата, от групирането на повече философи, около определен набор от идеи. По този начин философията задава релефността на специфичния духовен климат, характерен за определена философска общност.

Примерите за nihilистичното ни отношение към българските „интелектуални продукти“ са много – все още липсват преводи на важни явления в българската философска история. Това са – „Панепистемията“ на д-р Петър Берон, „Философски студии...“ на Димитър Михалчев, няколко книги на Янко Янев на немски език *Der Mythos auf dem Balkan*“ (1936); *„Sudosteuropa und der deutsche Geist“* (1938); *„Demonie des Jahrhunderts“* (1939) и др.

### III. Психологизъм и антипсихологизъм

Психологизмът по отношение на логиката е твърде популярна концепция в епохата на Васил Берон. Може да се каже, че е всеобщо мнението, че да се разбере същността на логическото трябва да се изхожда от психологията. Всъщност психологизмът, който се „ражда“ първоначално именно при трактовката на законите на мисленето т.е. в логиката се разпростира върху другите науки като етика, естетика и т.н. Едни от най-типичните представители в това отношение са Дж. Ст. Мил, Х. Зигварта. Фреге нарича Мил лидер на логическия психологизъм и неговите възгледи оказват влияние върху други области на знанието като лингвистиката, литературознанието, политикономията, социологията, историята и т.н..

Но Киевските философи и логици са по-скоро са повлияни от немските си колеги, отколкото от Мил, защото логиката на Мил е публикувана през 1843 г., а тази на Новицки е от 1841 г., а и самият той обяснява в предговора, че използва логиката на Фр. Фишер.

Естествено е, че корените на психологизма на Мил са в идеите на Дж. Лок и английските сенсуалисти и съответно психолози-асоциационисти – Д. Хартли и Д. Пристли. Асоциативната психология на Хартли позволява, според Мил, да се даде обяснение на сложни умствени явления. Мил свързва образуването на общи понятия с асоциациите като освен това разглежда логиката, както и Новицки, Карпов и Берон като наукоучение. Сходството на тримата логици с идеите на Мил продължава, защото и за украинските философи и за българина предмет на познанието са нашите чувства, мисли,

желания, които са в душата. Но за разлика от Мил, за който не съществува априорното, доопитно знание, законите на логиката са висши емпирични обобщения, то за Новицки, Карпов и Берон нещата съвсем не са такива. Ако за Мил критерии за истината е опита, то за Новицки, Карпов и Берон това е разума. Накратко освен прилики основните разлики между Мил, Новицки, Карпов и Берон е по линията – емпиризъм – рационализъм. Ето защо за Мил математическите истини са резултат от обобщение на опита. Позицията на рационализма на Новицки, Карпов и Берон по отношение на математиката са неприемливи за Мил. Той не може да допусне, че математиката в края на краищата се корени в човешкия разум. Основна задача на индуктивната логика, според Мил, е да отговори на въпроса, как може да има съждения, които са общозначими. За Мил всичко, което се утвърждава или отрича се превръща в съждение в зависимост от това дали се вярва или не. Например, закона за противоречието възниква по индуктивен път благодарение на взаимноизключващите се усещания за светло и тъмно.

На пръв поглед може да се намери противоречие, защото от една страна Новицки, Карпов и Берон подчертават определящото значение на психологията за логиката, но от друга страна много ясна е разликата в сравнение със схващанията на Мил, който също така е психологист. Обяснението на това противоречие е в наличието в историята на философията на различни форми на психологизъм и съответно на рационализъм. Само като кратка илюстрация – психологизъм на Лок в никакъв случай не е същият както психологизмът на Кант. Спрямо Лок Кант се проявява като антипсихологист. Ето защо си заслужава да се щрихира историко-философски тази постановка. Ще започна с понятието неща само по себе си, като една основна категория във философията на Кант и цялата следкантова философия и спряво която най-ясно се проявя-

ват различните модификации на психологизма и рационализма. Отношението към нещата сами по себе си, тяхната интерпретация предопределя цялостната насока на философстване и съответно начина на осмисляне и опита за решаване на философските въпроси преди всичко с тези за познанието. Във философията на Кант, както е известно, се реализира по определен начин принципът за абсолютна разграниченост на битие и съзнание. За тази философска система отношението между нещата сами по себе си и явленията е от фундаментално значение. Нещата сами по себе си е онова, което афицира нашата познавателна способност, докато единствен обект на познанието са явленията. Нещата сами по себе си са непознаваеми, познаваеми са само явленията. Тази основна теза в Кантовата философия е наследство от репрезентативния реализъм, от психологизма на Лок Ако при преките предшественици на Кант познанието се свежда до някакво психично състояние на познаващия субект, от което следва и идеализмът на Бъркли, и скептицизмът на Хюм, то за Кант познанието има друга структура. Чрез постановките за познанието на психологизма не може да се обясни фактът на всеобщо и необходимо познание. Както не може да обясни това и Мил. А че такова познание съществува, това показва математиката и математизираното природознание. Затова за Кант има два възможни пътя. Или да се изведе обективното познание от нещата сами по себе си, т. е. от онова, което предизвиква явленията, или от съзнанието. Първият път за Кант е предварително елиминиран, защото за него между нещата сами по себе си и явленията има абсолютна разграниченост. Непосредствен и единствен обект на познанието са явленията и поради това обективното в познанието не може да се обясни чрез нещата сами по себе си. Съзнанието е в основата на истинното познание, но не индивидуалното съзнание, а съзнанието изобщо. Спрямо индивидуалното познание имаме само субективна валидност,

а обективно познание е онова, което се отнася към съзнанието изобщо. В „Пролегомени“ Кант фиксира тази разлика като познание от възприятие и опитно познание. Докато едното е само субективно валидно, другото е само обективно валидно. С тези постановки Кант е антипсихологист. Обяснявайки истинското познание чрез съзнанието изобщо Кант реално абсолютизира момента на спонтанност на съзнанието. Априорната иманентна структура на съзнанието, трансценденталната аперцепция е онова, което създава законите. С реализирането на принципа на абсолютизирания субект в една философска система се проявяват и някои типични специфики: тенденция към елиминиране на онтологическата (метафизическата) проблематика, гносеологизиране на философията, прояви в различна степен на психологизъм, абсолютизиране на активността, спонтанност на съзнанието. С осъществяването на този принцип в гносеологията тясно е свързан и номинализма, който винаги предполага отричане на онтологията. В развитието на немската философия, чрез философията на Фихте и Шелинг, и преди всичко чрез философията на Хегел се утвърждава друг принцип – принципът за абсолютното тъждество на битие и съзнание. Утвърждаването на този принцип е пряко свързано с отхвърлянето на Кантовата теза за непознаемостта на неща сами по себе си. В тази връзка в немската философия се създава интересна ситуация – гносеологическото отхвърляне на нещата сами по себе си води до тяхното онтологично реабилитиране. Движението на проблемите в случая е от Кантовата гносеология на трансценденталната аперцепция към Хегеловата онтология на абсолютната идея. „Съзнанието знае нещо, този предмет е същността или това, което е в себе си; но той е в себе си също и за съзнанието...“ (Хегел 1969: 83). Така от позицията на тъждеството на битие и съзнание Хегел отхвърля и представите за познанието като инструмент или като среда. Такова схващане се основава

главно на предпоставката, че „абсолютното стои на една страна, познанието на друга страна само за себе си“ (с. 70). Оттук изискването на Кант „да познаем познавателната способност преди да познаваме“ се основава на принципа за абсолютна разграниченост на битие и съзнание и като такава е неизпълнимо, тъй като „изследването на познавателната способност само е познание, то не може да дойде до това, до което иска да дойде, понеже самото то е това – то не идва до себе си, понеже е при себе си“ (Хегел 1966: 3: 507.). Така с утвърждаването на принципа за тъждеството на битие и съзнание Хегел задава една радикално антипсихологическа тенденция, която започва с Б. Болцано в средата на XIX в. (по времето на Васил Берон) и се реализира в пълната си степен в края на XIX и началото на XX век с емблематичните в това отношение изследвания на Хусерл, а за чест на българския философ в това отношение са постиженията и на Д. Михалчев за утвърждаване на антипсихологизма, чрез неговата монография „Философски студии. Принос към критиката на модерния психологизъм“ (Лайпциг, 1909 г.). Реализирането на принципа на абсолютизиран обект води до редица съществени характеристики за философската система: тенденция към преодоляване на психологизма и изобщо на гносеологизирането на философската проблематика, акцентирането върху онтологичните проблеми и т. н. Ето защо и Хегел, изхождайки от този принцип, прави закономерния за него извод, че „логиката ... съвпада с метафизиката – науката за нещата“ (с. 120).

Отношението „Кантов дуализъм – Хегелов монизъм“ е своеобразна типология и в края на миналия век то претърпява различни форми на възпроизвеждане. Дори и популярната по онова време дилема „критически или наивен реализъм“ не е нищо друго освен модификация на тази опозиция. Знае се, че в средата на XIX век се появяват множество различни нови научни дисциплини – психофизиология, психофизика и т. н.

Доколкото Кантовата философия в теоретичната си част е и наукоучение, т. е. съдържа теория за спецификата на научното познание, то естествено е в такъв период развитието на природонаучното мислене да доведе и до интереса към философията на Кант. Интересът обаче е преди всичко към нейните дуалистични предпоставки. Развитието на психологията на сетивата, на възприятията възстановява принципа на рязката разграниченост между битие и съзнание в гносеологията. Репрезентативният реализъм на Лок се приема за естествено гносеологическо допълнение към успехите на естествените науки. Нещо повече – психологията на сетивата се разглежда като конкретизация на положения от Кантовата философия и по-конкретно на онова, което в нея е наследство от Локовия репрезентатизъм – рязкото разграничение между нещата сами по себе си и явленията. Например Ф. Ланге пише: „психологията на сетивните органи е развитото или поправеното кантианство и Кантовата система трябва да се разглежда като програма за новото развитие в тази област“. Малко по-рано и Хелмхолц изтъква, че онова, което в ново време психологията на сетивата доказва върху опита, много по-рано Кант разкри като зависимост на представите от вродените закони на духа. Изхождайки от принципа за абсолютното деление на битие и съзнание, Хелмхолц достига до извода: „светлинните и цветовете усещания са само символи на действителните отношения и те имат толкова общо с нея, колкото името на един човек или написаното име със самия човек“. И още: „Нашите усещания са следствия, които чрез външна причина се предизвиква! в нашия организъм и те като следствие зависят изключително от спецификата на апарата, върху който се действа ... затова могат да се представят като знаци, а не като образи ...“. С това Хелмхолц прави много точна констатация. Ако се тръгва от постановката за познанието „външна неизвестна причина – действие (при Лок „гласък“) – усещане (при Лок „идея“, за



Кант „явление“), т. е. ако се изхожда от репрезентативния реализъм, то тогава не може да се говори за образи, а за символи, за знаци. Развитието на философията и по-специално на кантианството довежда до формирането на противоположна тенденция. Както в немската класическа философия от принципа за абсолютната разграниченост на битие и съзнание се достига до принципа за тяхното тъждество, така от средата на миналия век от кантианството на Хелмхолц и Ланге и съответната психологизирана и физиологизирана гносеология се достига до формулирането на другия принцип – за тъждество на битие и съзнание, като съществен и основополагащ принцип за изграждане на неемпирична теория за познанието. Критиката на психологизма в логиката и гносеологията е характерна както за философското направление на Фр. Brentano (Марти, Краус, Твардовски, Майнонг, Хусерл), така и за иманентната философия. Антипсихологическата насоченост има и в неокантианството. В неохегелианството също се съдържа силна критика на психологизма в гносеологията. Резултат от това антипсихологическо движение в края на миналия и началото на нашия век е, например, теорията на познанието на Х. Рикерт. И доколкото тази теория на познанието е продукт на развитието на кантианството, нейните специфики са твърде характерни. Една от главните цели на Рикерт е да отговори на въпроса, доколко е възможно изграждането на теория на познанието, основаваща се на „противопоставянето на съществуващото в себе си битие на съзнанието, постигащо това битие с представи...“ (Рикерт 1905: 12). Или, казано с други думи, въпросът на който се опитва да отговори Рикерт, е, доколко е възможно изграждането на теория на познанието, основаваща се на принципа за абсолютното разграничение на битие и съзнание. Анализирайки обектно-субектното отношение Рикерт достига до извода, че една теория на познанието не може да се изгради върху принципа на противопоставя-

нето на битие и съзнание. Спрямо представящото съзнание, според него, е валидно положението за иманентността, т. е. всяко съществуване е иманентно на съзнанието, т. е. Рикерт обосновава принципа за тъждество на битие и съзнание в неговата идеалистическа интерпретация: „... съществува положение за феноменалността, както го нарича Дилтай, или положение за иманентността, както е по-добре да се нарича, според което всичко за мене се намира под всеобщото условие да бъде факт на моето съзнание...“ (Рикертъ 1905: 29). Оттук Рикерт прави извода: „битието на всяка действителност трябва да се разглежда като битие в съзнанието...“ (Рикертъ 1905: 84). Като се основава на положението за иманентността, Рикерт подлага на критика онези постановки за познанието, които приемат принципа за разграничаване на битие и съзнание. И аналогично на отношението на Хегел към Кантовите неща сами по себе си, и Рикертвата критика първоначално е насочена към трансцендентното. Според него не може да се предполага каквото и да било трансцендентно по отношение на представящото съзнание. Той допуска трансцендентното по отношение на едно критично, разсъдъчно съзнание и с това остава в рамките на своеобразен психологизъм. Но в случая не това е важно – по-важното е, че като изхожда от положението за иманентността, Рикерт отхвърля трансцендентното, което за него може да съществува само каго дълженствуване. Но вече с отхвърлянето на трансцендентното като битие от само себе си се повтаря в модифицирана форма отхвърлянето на нещата сами по себе си (Кант) от Фихте, Шелинг, Хегел. Поради това Рикерт изтъква следното: „Безличното съзнание, наистина, за наивното мнение е неизвестно понятие, но в основата си го не е нещо друго освен ново название за битие“ (Рикертъ 1905: 85). Така от кантианското гносеологизиране се отива към повторно онтологизиране на философията. Отричането на възможността на гносеологията като наука за

обективното знание е всъщност отричане на възможността на една „чиста“, неонтологизирана гносеология. Тези философски умонастроения са всъщност реалните предходници на мощното онтологизиране на цели клонове на философията, характерно за началото на нашия век. Това е времето на раждането на такива онтологически (метафизически) системи като тази на Н. Хартман, основонаучната философия на И. Ремке, онтологическите интерпретации на Кантовата философия на М. Вунд, Х. Хаймзъот, М. Хайдегер и др. С критиката на принципа за абсолютното разграничение на битие и съзнание не се ангажира само Рикерт или само представители на късното кантианство. Значителен принос в това отношение има иманентната школа на Шупе. След заместването на Хегеловата философия от философията на Кант в средата на миналия век Шупе е този, който продължава философската си дейност като се основава на принципа за абсолютното тъждество на битие и съзнание. Според него не може да се говори за трансцендентно, при това той има предвид не индивидуално, а надиндивидуалното съзнание. За Шупе логиката съвпада с онтологията. С тази теза е свързана и антипсихологическата насоченост в схващанията му. По негови думи грешката на Кант е, че не осмисля метафизически (онтологически) „съзнанието изобщо“. По този начин се обръща внимание на факта, че „съзнание изобщо“ не означава нищо друго, освен съществуване на неща сами по себе си (Лосский 1919). Тези разсъждения на Шупе, освен сходството с редица постановки на Хегел, очертават и общата насока на критиката на кантианството в България. Това се обуславя от влиянието на иманентната философия върху теоретичното развитие на Д. Михалчев. Макар и на редица места в най-ранните си статии Михалчев да се отграничава от иманентната философия, основните импулси, дали „релефността“ на философската му позиция, се определят от тази система. И което е специфично, макар и да слуша

лекции при Шупе, влиянието му не е толкова пряко, а опосредствано от редица личности и фактори.

От гледна точка на очертаната по-горе схема в развитието на фрагмент от философската история позицията на Васил Берон, изразена в неговия труд е, че той като цяло остава в традицията на Кантовия дуализъм, но не споделя изцяло психологизма на сенсуалистите, защото акцентира не върху индивидуалния разум в процеса на познанието, а върху разума изобщо, който е носител на необходимите и всеобщи истини и закономерности в логиката. В параграф шести, озаглавен „На що се основава логиката и какво сродство има тя с психологията“, Васил Берон подчертава изключително близкото сродство между логика и психология: „издирването на законите на разума трябва да ни въведе в пределите на психологията“ (Берон 1980: 49). Но от друга страна той също така ясно сочи, че логиката „съвсем не може да влезе в пределите на психологията“ (Берон 1980: 49), провеждайки същата разграничителна линия между двете науки, както в труда на Карпов. Берон подчертава разликата между логиката и психологията: „Характеристическата черта, която отделя логиката от психологията, се състои в две думи: битие и дейност. Психологията сиреч като една веществена наука излага всичко, което съществува в душата ни, защото то съществува. Логиката пък, както и другите формални науки, изпитва всичко, което действува и (се) върши в душата ни: защото то съществува и се върши. Тя разглежда при това и законите, според които то се върши или трябва да се върши.“ (Берон 1980: 49).

Това означава, че методологическата позиция в „Логика“-та на Берон съвсем не е краен психологизъм, доведен до субективизъм и релативизъм. Напротив, психологическата интерпретация на логически проблеми в книгата на Васил Берон утвърждава връзката на принципите на логиката с реалния процес на мисленето на човека, без да отнема на логиката собствената ѝ

сфера на изследване. Тази умерено психологистична позиция е методологическата основа, на която са разработени и представени твърде важни, съществени проблеми от „собствената“ сфера на логиката – и то за първи път на български език. Без съмнение е, че тази умерено психологическа позиция, при която Берон фактически казва, че логическото съдържание, което не може да бъде редуцирано до психологическото е израз не на концептуално разгърнатата система, а плод на реалистична му интуиция, която притежава българския възрожденски мислител.

Ако използвам схемата „редукционистки психологизъм – наивен психологизъм – умерен психологизъм“, то Берон безспорно се вписва в графата на умерен психологизъм, което означава и наличието на някакъв неосъзнат антипсихологизъм. Ако се продължи опита за осмисляне позицията на Берон може да се каже, че психологизъм му извира предимно от цялостната му насоченост, която той иска да придаде на своята „Логика“, а именно да създаде учебник по логика, съобразен с нивото и образоваността на съвременният му българин. Субектът към който е насочен този текст е българският ум, българският разум и оттук произтича неговото предпочитание към психологията, защото „българското“ в мисленето се проявява във редица културни, психологически, етносоциалпсихологически и др. особености. Ето защо, ако поставим Берон в едни изкуствена ситуация и предположим, че той е запознат с вариантите на антипсихологизма, то той отново ще заеме тази умерено психологическа позиция, защото той иска да „вижда“ проблемите на логиката през „очите“ на съвременният му българин. Докато антипсихологизъм по принцип елиминира в своите теоретични конструкции всякаква субектност. Ето защо изходната позиция на Берон да напише учебник по логика на български го тласка към умерения психологизъм и следствията от тях, които имат конкретна илюстрация в неговата „Логика“.

Този умерен психологизъм на Берон може да се разглежда като първи опит на ревизия на психологизма като цяло, които има силното си продължение във философските идеи на Д. Михалчев, който още в началото на своята философско формиране започва с критика на т.нар. психологически гносеология в началото на ХХ в. (Цацов 2019). След ранната критика на Михалчев на психологизираната гносеология следна и неговата фундаментална книга „Psychologische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Johannes Rehmke“ (Leipzig, 1909), която е критика на модерните форми на психологизъм (Michalchew 1909).

Не може обаче да се пропусне едно противоречие в не винаги ясните расъждения на Берон (между другото някои от тях са плод на не точното „превеждане“ на оригинала на съвременен български език, но това е друго изследване). От една страна концептуалния център на неговата „Логика“ е разумът, той е средището на вечните закони, истини дадени от Бога, защото човекът е образ и подобие Божие. Изобщо целия логически сюжет се развива в душата, разумността, умът. В това отношение, както вече бе отбелязано, той споделя кантианската традиция на дуализма. Дори може да се намери ясен текст в това отношение. Той пише: „Да мислим логически ще каже: да поставим във взаимно отношение някои свойства или принадлежности на нещата съгласно със законите на разума, а като е известно, че **нещата сами по себе си и в своето битие не се мислят (болдвано от мен – Д. Ц.)**, но или се гледат чрез телесните сетива, или пък се съзират от ума, то те стават предмет на мисленето по това само, понеже техните белези влизат като стихии в безпределните формите на пространството и времето „ (Берон 1980: 72). В контекста на Кантовия дуализъм са и твърденията му: „Затова разумът ни се обръща към своите формални начини на изменение па понятията и чрез тях приема възможността да развива понятията за битието в определен

ред и последователност“ (Берон 1980: 86); „Ние разгледахме досега понятията като едно произведение на разума или като една известна форма я мисленето и не дадохме никакво внимание на разните значения на веществата, от които то е съставено. Ние видяхме, че като действава разумът ни според закона на абстракцията, достига до едно неделимо понятие; това неделимо вече понятие се нарича битие; химиците и физиците го наричат атом. Всичко пък друго, с което може да се ограничи и определи това коренно битие, му се отдава и приписва само според приличното му или неприлично отношение, което съществува между коренното това битие и белезите, които му се отдават. Като разложим сиреч онова, което мислим в първообразните му начала, то ние намираме в него, първо, това що се мисли, т. е. представата на някой предмет и неговите белези; второ, какво (е) това, що се мисли, т. е. как се ограничават взаимно представите с техните белези. И за какво ние и да не сме били мислили да не е възможно, освен това да не се открие в нашето мислене и в нашето мислимо нищо друго; и – в това се съдържа цялото понятие с неговите форми и с неговата материя... И така що се мисли е коренното и първообразно битие на нашето понятие, а как то се мисли или трябва да се мисли – е отношението, което ние самите сме длъжни да знаем, че може да съществува между това коренно битие и ограничителните му понятия. В тия две форми на понятията се съдържа всичко, което нашият разум някога е разбирал и разбира... Когато намерените от нас начала, сиреч битие и отношение, са такива, каквито ние самите сме ги намерили, то тези първообразни начала не са нищо друго освен категории. Според това категории се наричат най-последните обеми (названия), с които разумът определя всичките свои понятия. Така например, когато някой принуждава някого за нещо и когато вече му обявява най-последната си воля, се казва, че му говори категорически, сиреч назовава онова, което ще му каже, с най-последното му име

(ultimatum)“ (Берон 1980: 83); „Чрез съдействието на разума те се привеждат в едно съединение, в едно битие и стават неща мислими. Това действие на разума, чрез което той привежда качествените белези или свойствата и принадлежностите на предметите в значение на неща мислими, нарича се логическо мислене. ... Тук е явно, че се говори за едно веществено битие, и макар нещата трябва да се образуват от такива белези, които са нееднородни с пространството и времето, но защото дейността на ума може да се произведе само във формите на пространството и времето; и защото само в тези форми могат да се изравнят противоположните закони на познавателните наши способности, то затова словесното образуване на едно веществено битие иначе не може да бъде възможно освен под формите на пространството и времето.“ (Берон 1980: 72). Общият смисъл на тези цитати е: категорията битие не се отнася до някаква независима субстанция, а е плод на констуктивните способности на разума.

Но при внимателното четене на текста на „Логика“ се натрапва и едно друга смислово ниво и то е, казано най-общо, може да са се нарече онтологизъм, които се проявява в незачитането на Кантовия дуализъм и на много места се говори фактически за познаваемост на нещата сами по себе си, т.е. на пряко отношение на познаващия към битието. Терминът „битие“ в логиката се използва около 40 пъти и от концептуално гледна точка това е третият по честота на употреба термин след „разум“ и „форми на пространството и времето“: „Всичко следователно, което се казва в определението, бива обикновено относително, чрез което не може да се определи точно **самостоятелното битие на определяемия предмет (болдвано от мен – Д. Ц.)**“ (Берон 1980: 179); „Аналитическата метода ... налага своето действие във видимото битие на нещата и като разложи в тях явления подир явления, стреми се да проникне в самото тяхно същество, труди се сиреч да прониква до самите



първоначални техни коренни стихии и по такъв начин да открие първите начала на тяхната являемост, има т. е. едно предметно направление.“ (Берон 1980: 163).“Премислянето пък или силогизмът не е едно мислене чистото формално „ (Берон 1980: 113); „Понятието пък за причина е едно такова понятие за отношение, чрез което се изразява една дейност, която неизбежно ограничава едно каквото и да е битие, и което заедно неизбежно се ограничава от един какъвто и да е предмет, който според това и се съзнава като произведение на битието, а битието като причина на произведението. Такива понятия например са овчар, земеделец, войн и пр., в които овчарят се назовава така, понеже той пасе овце, а земеделецът, защото (според причината) работи земята, и т. н. По такъв начин причината и произведението съставляват формата и веществото на едно и също понятие за причина, а ограничението на подлога и на белега, които го определят и назначават, се обяснява според понятието за отношение, което съществува между подлога и белега му.“ (Берон 1980: 86); „То ще рече, че едно какво да е нещо (дейност или свойство) се отнася или трябва да се отнесе към друго. Всяко едно нещо, сиреч всяко едно битие, което съществува в целия и строен божи свят, трябва да има едно строение, едно устройство (което Г. Доктор Петър Берон нарича оргазъм); то ще рече, че всяко едно вещество трябва да действа на друго едно вещество, за да може да се строи и съществува, или пък, обратно, друго едно вещество трябва да действа на него, за да може то различаю да се строи.“ (Берон 1980: 85). Общият смисъл на тези твърдения е за наличието на пряка, непосредствена връзка между познаващия и битието, съществуващото, т.е. по съществено антикантиански позиции.

Ако се търси обяснение на това противоречие в разсъжденията на Берон трябва да се изтъкне следното. Естествено е, че в основата е липсата на систематично философско образование на българския възрожденски мислител и точно това го

„вкарва“ в следната ситуация. От една страна той се основа на едно произведение – „Систематичният курс по логика“ на Карпов, което е „родено“ в една утвърдена университетска среда, от човек, който систематично се занимава с философия, логика, богословие, преводи на Платон и т.н. Накратко Васил Берон се „среща“ с произведение, което е плод на вече утвърдени научни и философски традиции и затова неговото използване на логиката на Карпов е мотивирано от идеята, че тя най-доброто от достъпното, което е предпоставка за безкритичното възприемане на повечето от постановките на Карпов, което води, често, до механично превеждане от руски на български без да се вниква достатъчно в съдържанието. Освен това философско-логическата терминология на български език е в началото на своето формиране и трудът на Васил Берон е чудесен пример за мъката при нейното формиране. Щрихираната ситуация, в която е Васил Берон, му налага възприемането на Кантовия дуализъм безкритично. Но от друга страна той се стреми да създаде учебник по логика за „нашите българи“. Именно този стремеж му налага реализъм, който в различни постановки е в разрез с дуализма и го насочва към очертания по горе неосъзнат онтологизъм. Накратко жизненият реализъм, характерен за възрожденеца Васил Берон, го тласка към една друга линия в историята на философията. И ако се съотнесе позицията на Васил Берон с очертаната по горе схема „Кантов дуализъм – Хегелов монизъм“ Васил Берон е емблематичен пример за прехода, в който общото философско развитие в средата на XIX век, се реализира. По същото време, когато Васил Берон издава своята логика излизат и труда на Б. Болцано, с който можем да свържем началото на силния онтологически тласък в историята на европейската философия, който е тотално антикантиански и неоплатонистка (Цацов 2014).

## IV. Философията като евристика и терапия

Нека да погледнем „Логика“-та на Васил Берон и от друга гледна точка, а именно в контекста на доминантите в научното съзнание на епохата. Средата на XIX век е времето на раждането на позитивизма, на апологията на емпиризма, на акцентите върху опита (експеримента), на критиката на религията (християнството) и т.н. Това е времето на отхвърлянето ценността на философското познание, което винаги, независимо от неговите форми, е насочено към извънпитното, надопитното, трансцендентното. А какво намираме в „Логика“-та на Васил Берон – апология на разума, богословско обосноваване на философското познание, акцентирание на предопитното знание, което е заложено от Бога в разума на човека. „Всемъдрият Бог е устроил тъй всичката вселена, щото тя да се управлява и всичко в нея да действа според „известния закон“ по подобен начин. Той, като е обдарил човек със свещената дарба на разума, наредил е, щото и тази човешка способност да действа според известни, от Бог вече начертани и следователно свойствени на разума закони. И по такъв начин законите, за които тук ще говорим, не могат да се спечелят отвън; сиреч, човек не може да придобие или да изучи тези закони отвън себе си – от друго; не, Бог, като обдарил човека с разум, всемъдро наредил и как да действа разумът.“ (Берон 1980: 63). Берон не се повлиява нито на руския позитивизъм и нихилизъм, макар че учи в Русия, нито на атеизма, толкова характерни за неговото време (Димитрова 2019: 2; Гогов 2019: 2). Във всичките си произведения той последователно защитава християнската позиция за същността на Бога и негова-

та роля при сътворението на света и е последен регулатив за нравствения живот на човека. Ето защо е съвсем разбираем факта, че след Освобождението на България той е председател на Църковните дружества в родния му Търновград (<http://vtpgt.com/?p=beron>).

Накратко българският възрожденец фактически защитава възможността и нуждата от философско знание. Още в параграф 4 от „Логика“-та на Берон той ясно изтъква следното: „...предметът на истинната мъдрост е вечното и непроменимо битие-бог, а предметът на философията „ която е основата на всички науки, е понятието за битието. Според туй първоначалното направление на философията е поставено над основата на всичкото битие или на бога. Туй направление следователно е богословието. Науката пък, която има за предмет битието, а логиката (Аристотел) по тази причина тя е еднаква с първоначалната философия“ (Берон 1980: 46). Споменаването на Аристотел не е случайно. Да си припомним особеното значение, което придава и д-р Петър Берон на Аристотел и твърдението му, че той вторият след гръцкия философ, които достига до последните основния на света като цяло. За Васил Берон разбирането на същността на философското знание трябва да бъде в контекста на идеята на Аристотел за „първата философия“, която е висша наука която ни дава пределните мащаби на всяка мисловност и в това число и на научното знание. „Понеже философията разглежда всичко съществено в пълния негов състав и в съгласието му, то според туй тя е и длъжна да намери началото на всичките познания за същественото и като извежда от него частни истини, труди се да покаже в тях основните положения за другите науки.“ (Берон 1980: 167).

И още нещо. Берон се опитва да обясни възможността на всяко познание в това число и на природонаучното, като ни казва, което е в дисонанс с духа на времето, че всяко познание,

в това число и природонаучното има предпочитни форми. Ето защо мисля, че много адекватно характеристика на „Логика“-та на Берон е форма на „български трансцендентализъм“, чрез които се защитава възможността на философията в условията на доминиране на опитните науки като дисциплина, основа на доопитните форми. Естествено е, че в тези общи характеристики на „Логика“-та на Берон могат да се намерят също така следите от Кант. Защото именно Кант е този, който ни каза категорично, че за философията остава най-важното, това което е извън предела на конкретните науки, или казано по бероновски, извън“ формите на пространството и времето“, а именно безусловното, онова, което е в компетенциите на разума и което не може да бъде в обхвата на природознанието, но е условие за тяхната възможност. Именно поради тази причина той поставя въпроса „Как е възможно математиката и природознанието“ в „Критика на чистия разум“. От тези постановки на Кант, свързани с възможността на научното знание, тръгва и силната тенденция в историята на философията, свързана с методологията на научното знание. Именно темата за методологията на научното познание се реализира в логиките на Новицки, Карпов и Берон предимно в последната част от техните логики, посветена на методите. Макар, че в това отношение самият Кант продължава традицията на логиката на Порт Роял, която също така завършва с частта, посветена на методите на познание (Арно, Николъ 1991). Но Кант ни предлага освен това цяла концепция, теория на методологията на научното знание. Берон взема, опосредствано чрез Карпов, идеята, че философията е стремеж към истината, към откриване на истинското битие и благодарение на това постигане истинното благо. Берон ще каже: „Но от всичките науки, що имат особена цел и се стремят да построят такова едно цяло, главната е безспорно философията. Според това тая последната, както и всяка една друга наука, на която прилича да

приеме един философски характер, трябва да е образувана и построена по синтетическата метода. Древните още учени са поставили философията като основание на всичките систематически построения не само в областта на науките, но и в областта на изкуствата и в гражданския живот, а именно според туй те и я наричали учителка за всеки един човек. И наистина, когато синтетическата метода се опира на едно основание, що обещава да удовлетвори съществените изисквания на човека в коренните условия на живота му», и когато тя се труди, за да изрази висока и благородна идея, то нищо не може да бъде по-благодетелно от нея“ (Берон 1980: 162). И макар че философията по своята същина да е насочена към абсолютната истина и благо много често философите представят своите субективни виждания за същинската философия. Берон специално отбелязва личностната и конкретно зависимост на философските постановки не от логическите връзки, а от субективни предпочитания. „Понеже философията разглежда всичко съществено в пълния негов състав и в съгласието му, то според туй тя е и длъжна да намери началото на всичките познания за същественото и като извежда от него частни истини, труди се да покаже в тях основните положения за другите науки. В съображение на това всеки философ смятал, че приетото от него начало на системата му е една безусловна истина, и всеки се мъчел да построи на нея свързано цялото. Но тия безусловни начала на системите им всякога били под условието на личния небосклон на тяхното съзиране и всякога зависели от частната боя на идеите им. Според такова едно положение и оценяване на истинските основни начала философията зависела от философите, а философите – от умствените и нравствените предразположения, що се скриват зад ония начала, които те са положили в системата си. Такива философски мислители били са уверени и още върло убедени, че основните истини на тяхното учение не подлежат на никое съмнение и че имат

право да се общо и съгласно приемат. Често обаче се случва, че основните истини на такива философи друго нищо не са освен едни лъжливи понятия за истинното и за доброто. Същото може да се каже и за началото, което всеки един човек си предполага за основа в неговите работи, в неговите предприятия, даже и в неговите мисли в обществения свой живот...И макар някои да се трудят, за да скрият и потулят от другите хора това основно начало, и искат да го представят в други форми, но „конец дела красит“ и същото и истинно-подбудителното начало всякога се явява на свят.“ (Берон 1980). И в основата на това е разумът. С този си тезис Берон поставя акцента върху автономията на субекта, на творческо-конструктивната активност на познаващия субект.“Остава следователно за разума ни като една познавателна сила логически само това невъзможно, което той не може да обеме чрез своите форми на мисленето и което е вън от условията на неговата дейност, тук човек трябва да се поклони и духовно да вярва.“ (Берон 1980:151).

Идеята на Берон тук е, че философията като наука за всеобщото е насочена не само към битието, природата, но и към живота, към търсенето и намирането на най-висшето благо, абсолютните ценности, крайната цел. Макар и да не акцентира специално, но в много текстове Берон „подхвърля“ постановки, които ни препращат към моралната същност на човека, конкретизирани спрямо българина. Например в забележка 20 той казва:“Според гореизложеното се разбира, че за да е нещо стройно и хубаво, трябва да е цяло, а от туй следва, че всичко, което не е цяло, но или му се нещо прибави, или му се нещо отнеме, не може да бъде хубаво и стройно. В съображение на това логическо понятие за цяло всичките образовани хора оценяват въобще стройната хубост на всяко едно нещо, на всеки един какъв да е предмет. Тъй например те казват, че онзи човек е грозен, който има пъпки по лицето си (нещо при-

бавено), и че, в същия смисъл, и онзи е грозен, комуто макар и най-малката ставица на тялото не достига (нещо [е] отзето).“ (Берон 1980: 133).

Особено интересна е Забелжка 23: „Такива жалостни разположения на душата българите въобще наричат мерак, а някои други народи ипохондрия, които и могат да имат различни у степени. У много народи, както и у нашите българи, съществува обичай да се викат за такива душевни болести духовни лица, за да четат над болните, което е и много добро и логически; желателно би било само да са тия духовни лица просветени и образовани хора и да имат добри понятия от богословие, психология и философия и само в такъв случай те ще са в състояние да церят такива болни с техните спасителни поучения. Тук сме обаче принудени да изповядаме, макар и с голяма жалост, че нашето народно духовенство и нашите духовни изповедници лежат в една дълбока яма на незнание и неучение и техните умствени и душевни способности са покрити вследствие на туй неучение с една дебела и гъста тъмнина... Могат ли следователно такива духовни лекари логически да церят човешката душа? Никак!... Тук не му е мястото да говорим за причините на неучението на нашето духовенство. Според гореизложеното явно се разбира каква разлика съществува между един учен и неучен духовен или телесен лекар. Ученият лекар сиреч действа или е длъжен да действа логически и да си дава сметка за всичките негови действия; неученият пък е принуден да действа сяпо и несъзнателно.“ (Берон 1980: 147). Ценното тук е категоричната заявено убеждение, че могат да съществуват духовни лекари, които с философско-логическа методи да лекуват, да церят човешката душа. В този и други забележки Берон защитава идеята за философията не просто и само като теоретично-практическа дисциплина, но и като терапия. „А философите, за да улеснят хората в това естествено стремление на нашия дух, са поста-



вили чрез многогодишните си опити някои правила или, поясно да кажем, някои логически способности, по които ние да се водим, за да можем по-лесно и по-за малко време да развием и съзнаем естествените дарби на духа си.“ (Берон 1980:132).

Тази идея не е случайно хрумване на Берон, защото и в други забележки той под различни форми прокарва постановката за философско-логически методи като средство за подобряване живота на хората и по-специално на българите. Едва ли Берон свързва подобна постановка с античните философи, предимно със Сократ, Аристотел, Епикур, за които философските размишления са път за постигане на битийно спокойствие. Терпевтичните функции на философията се актуализират именно през века на Берон – XIX в. чрез Киркегор и Ницше. За първият истината е субективна индивидуално, а за втория „Бог е мъртъв“ и по този начин те отхвърлят сухия рационализъм. За разлика от тях Берон е на точно противоположния полюс – възхвалява рационалността, науката, обективната истина, вярата в Бога. Вместо релятивизъм и субективизъм Берон защитава постановката за обективна истина, носител на която е разума и точно в тази философия Берон вижда възможността да лекува човешката душа.

През XX век се заражда цяло направление, в което философията се превръща в основен терапевтичен метод. Предимно чрез разработките на Хайдегер, Сартр и др. се заражда т.нар. екзистенциална терапия. Съществено значение за популярността на тази аспекти от философското знание са свързани с екзистенциалната традиция на европейската философия, в която основни проблеми са човешкото съществуване, включително смъртта, свободата, отговорността и смисъла на живота. Вместо да разглежда човешките преживявания като тревожност, отчуждение и депресия като предполагащи наличието на психични заболявания, екзистенциалната психотерапия разглежда тези преживявания като естествени ета-

пи в нормален процес на човешко развитие и съзряване. За улесняване на този процес на развитие и съзряване екзистенциалната психотерапия включва философско изследване на преживяванията на индивида, подчертаващ свободата и отговорността на индивида за улесняване на по-висока степен на смисъл и благополучие в живота му. Европейската традиция, свързан с постановката за философията като терапия се проявява в две форми – Дазайнанализ и Логотерапия. Първата е свързана с името на М. Хайдегер, а втората с В. Франкъл. Естествено е, че в „Логика“-та на Берон има само подхвърлени мисли за философията (логиката) като терапия, а не и разгърнатата концепция, но е важно да се подчертае прозорливостта на българския възрожденец, който като разгръща идеята за значението на философията и логиката в образованието достига и до идеята за техните терапевтични възможности. Освен това и повелите на времето са други и те в никакъв случай не акцентират върху индивидуалността, а се поставя ударение върху общностното начало, на просвещението на българския народ, на борбата за неговото освобождение и духовно и национално.

Ето защо в „Логика-та на Берон могат да се намерят само контурите на един по друг подход при използването на философско-логическото знание като средство за подобряване живота на българите. Става дума за преодоляване на необразованите, нешколованите начини на разсъждение или казано по общо, на преодоляване на т.нар. практически силогизми. В много от забележките Берон се спира на вредния резултат от това практически мислене, защото то е в основата на вземане на неефективни решения и следователно и съответните действията не са плодотворни. Още Аристотел в „Никомахова етика“, описва т.нар. практически силогизъм. И Берон отбелязва този начин на разсъждение. „Забележка 35. Същото се случва и между човеците в делата на практическия им живот. Често

се случва сиреч да видим, че твърде умни хора (със синтез обдарени) правят най-големите глупости и че, напротив, някои не толкова, но по среден начин умни (а с анализ обдарени) правят и произвеждат прекрасни и чудесни дела и обратното. Тъй също и нашите стари, но простодушни и искрени, макар неучени българи са понякога в състояние чрез опитните си и аналитически дарби да извършат истинно много добри и общополезни работи, а най-учените и уж най-умните правят понякога най-глупавите и най-вредителни работи и обратното.“ (Берон 1980: 184). В същият смислов контекст е и „Забележка 24. Тук трябва да забележим, че колкото един народ е по-необразован, толкова по-трудно той съзнава истината и толкова по-лесно следователно пада в заблуждение и се води от своето пристрастие и от своята злоба. По такъв начин някои от нашите още необразовани българи често се водят от своето упорито пристрастие, според което и твърде често стават причина, за да се развали някое, макар и най-общополезно нещо за общината им. За пример на това привеждаме някои известни всекиму общи училища, които са се или съвсем затворили, или са много изпаднали, според едно такова пристрастие на тамошните първи хора. Тъй също и болници и други общополезни заведения не са се още устроили и наредили в угодност на такива лични и твърде упорити пристрастия. Бог е обаче справедлив и строго наказва такива вредителни и злосторни общински членове. Примери за такива заслужени наказания имаме твърде много. „ (Берон 1980:150).

Практическото мислене се основава на силогизми и съждения, които са резултата от случайности. „Забележка 27. Понеже по-многого или по-право, да речем, почти всичките първенци от нашите българи, които са поставени или които се сами поставят, за да управляват общините в градовете и селата, дето живеят, не са имали чест и средства, за да се учат и образуват систематически в младите си години, понеже следова-

телно те не могат според гореизложеното строго логически да мислят и да съзнават с ума си истинното и доброто, то те се водят въобще във всичките си действия или от случайните временни обстоятелства, или от слепите си и низки страсти, или пък се водят за носа от другите. По тази причина и по-многого от тях не са още в състояние нищо систематическо да направят, напротив, което днес правят, утре го развалят, без да могат да съзнаят защо тъй, а не иначе действуват. Според тъй неизбежно нужно е всеки човек в младите си години да образува и просвети ума си, за да може сетне съзнателно да действува.“ (Берон 1980:160). Берон констатира и едни друг аспект, а именно опитите да се аргументират практически-те съждения чрез общозначими ценности – един класически идеологически похват.“Забележка 31. Тъй например някои от нашите българи често полагат за основно начало на техните действия сребролюбието, интересите си, славолубието или пък упорството си (ината си). А за да покрият тяхното това неблагоприятно основно начало, обличат го във формите на родолюбието или на общото доброжелателство, но повтаряме го: „Конец дела красит!“ Истината сиреч всякога излиза на свят; въпреки всеки не може да я проумее или поне твърде късно, но как да е, рано или късно тя ще излезе на свят, всеки ще се огледа в собственото си огледало и рано или късно всекиму ще се въздаде според работите му!“ (Берон 1980:173).

За българския мислител практическите силогизми са плод на страсти и предразсъдъци: „Забележка 36. Понеже нашите съотечественици са още в пелените на възражданото между тях просвещение и понеже сега имат твърде малко, а от по-преди н съвсем са нямали такива високи учебни заведения, дето да могат добре и съзнателно да се просветят, то по-многого от тъй наречените учени българи (освен някои просветени учители и други твърде малко) са, подразбира се, половин учени и четвърт учени. Вследствие на тъй някои, като се

мислят, че „всичко знаят“, а като не [са] могли да съзнаят в младостта си истината, доброто и прекрасното, облечени пък според отвратителното им духовно разположение с дебелите покрови на страстите и на предразсъдъците си, страхуват се.“ (Берон 1980: 130).

Практическото, необразованото съдене води до консервативно поведение, до неприемане на новото знание, на новите практики изобщо: „Забележка 34. Подобни логически грешки и противозакония се правят от всичките почти наши съотечественици, защото по-старите от тях, като не са имали в младостта си време и средства, за да си образуват ума и да се просветят, а сетне, като са дошли на възраст, имали случаи като градоначалници или първенци, или каквито и да са да придобият в разстоянието на едно дълго време опитни познания. Според сегашните пък времена и средства много млади българчета се изучават и умствено се образуват и просветляват или в отечеството си, или в чужди учебни заведения и като свършат учението си, започват и те да действуват според званието си като граждани, а особено и като от старите попросветени човеци. Що става сега? Старите, вместо да се възползват от умствените познания на младите, те, подбудени от едно непростително упорство (инат) и от един егоизъм, презират и потъпкват спасителните и общополезни техни умствени съвети и нерядко даже употребяват неблагоприятни и низки средства, за да ги накарат да млъкнат. Напротив, някои от още неопитните, но умствено просветени млади българчета, вместо да послушат опитните (но, разбира се, добри и общополезни) съвети на по-старите, те ги също презират. И пита се сега – що произлиза от туй? – зло за старите, зло и за младите!... А колко би било добре и спасително, ако те действуваха не всеки според своето, но заедно, съгласно и общо... Тук обаче ние сме длъжни от любов към истината да забележим, че в по-много случаи старите са по-упорити в мненията си и по-егоисти от

младите. Според такива пък противоречия училищата никак не успяват, но все назад вървят, нередко даже и се затварят и опустяват.“ (Берон 1980:180). И в Забележка 25 Берон повтаря същата мисъл: „Не е следователно логически право и съвсем не е добро упорството и ненавистта на по-многого от нашите българи към всяко едно ново нещо, което, макар и да е най-хубавото и полезното, но те не го приемат. Напротив, те употребяват всичките си възможни средства, за да го изгонят и потъпчат... по тази причина истината и доброто мъчно се намира между тях.“ (Берон 1980: 156). Аналогична постановка и в Забележка 29:“Тук ние сме принудени пак да повторим и да споменем за голямото упорство на много от нашите българи към всичко, що е ново за тях, което, макар и да е най-общо полезно за тях, но от ненавист към него те се трудят да го потъпчат и унищожат: затварят следователно вратата на всяко едно благородно и общо полезно мислене и измисляне и немилостиво гонят и мразят логическото истинно и добро. Разбира се, че те така действуват чрез всяко едно съзнание, понеже по-многого от тях още са необразовани.“ (Берон 1980: 165).

Ако се обобща може да се каже, че за Берон животът на българина ще се подобри, ако се научи на разсъждава правилно, защото в понятията, съжденията, умозаклученията се проявяват и определени философски, светогледните измерения, необходими за добрия начин на живот. Рационалните пътища за вземане на правилни решения се основават на знания, в които съществен дял имат философско-логическите. Основната цел на българския възрожденец е да се преодолее ирационалното влияние върху процеса на мислене и за нейното постигане е нужно систематичното прилагане на методите и теорията на логиката и философията. За Берон чрез определен набор от философско-логически инструменти се гарантира нарастваща яснота в съзнанието на българите и така се елиминират вредните следствия от практическите силогизми,

за преодоляване на когнитивно-емоционалните влияния на грешните съждения и по този начин да се насочи по пътя на автентичното съществуване, свързано с постоянната образованост. „Забележка 39. Според това не е логически право, ако някой каже: „Понеже този българин е развратен и недодялан, то и всички българи трябва да са такива“. Тъй също не е логически първо, ако някой каже: „Понеже баща ми или еди-кой си мой роднина е богат, то и не ми трябва да се трепа и да се трудя, за да се ходи на училище или на някое друго художество“. Такива уж богати синове и роднини често достигат до такова едно бедно състояние, щото нямат качества да си изкарват насъщният хляб. А за да струва всеки един млад човек, особено от милите ни съотечественици, такава една логическа грешка, то той трябва всякога да има пред очи и всякога да мисли, че: „Всичко на този свят е непостоянно“, и за всеки един случай да е длъжен, докато е млад, да се изучи в училищата, доколкото още му е възможно, в нещо добро и полезно и да гледа да не си губи златното и скъпо време, но да си изтъче от него един прекрасен и драгоценен план, който ще да му служи за облекло и премяна в бъдещия му мъжки, а особено стар живот... Такова едно размисляне, такова едно доказателство е твърде право и логическо.“ (Берон 1980:187).

Пряко отношение към разбирането същността на философското познание е постановките на Берон, отнасящи се до единството на аналитичния и синтетичен метод. По този повод той на два пъти повтаря една и също постановка в параграф 72: „...Колко философи, в такъв случай овци и свини пасат!...и за такива човеци се казва, че те, макар и естествено да са философи, но веществено овци и свини пасат!..“ (Берон 1980: 166-167). Какво означава това ? Накратко отговорът е, че ако се наруши баланса между аналитичната и синтетична метод, то ще се стигне по подобен резултат философите да пасат овци и свине. „Но ако остане синтетическата метода сама

с идеята си без аналитическата, ако тоест едно семе се посее в една неплодна и неработена земя или пък ако тя не се пои, не се копае и ако освен това не ѝ доставят и другите въздушни приятни обстоятелства и съдействия, то нито първоначалната, макар и най-благодетелна идея ще се осъществи, нито пък и семето ще хване корен, ще цъфне и ще принесе плод. Според туй, колко високи и благородни идеи, колко прекрасни начала мрат и се погубват само и само понеже не им доставят веществените средства и благоприятните обстоятелства, за да могат да се осъществят. Колко свещени огънове угасват, макар и да горят в най-драгоценните кандила, единствено, защото им недостига маслото.“(Берон 1980: 166); „Синтетическата метода има за цел и се стреми да произведе и да построи по същия начин, както и топлотворното слънце – да грее, да стопля и да образува органическите форми. Но ако аналитическата метода не ѝ представи из областта на познанието нужните материали за построението ѝ, то нейното стремление или отслабва и заглъхва, или пък иска храна за себе си там, дето не е нужно да знаем, а само да чувствуваме. По такъв начин синтетическата и аналитическата метода се отличават само в своето направление, а в своето развитие те се нуждаят една от друга...Като разгледаме сиреч туй разделяне, ние веднага забелязваме, че синтетическото доказателство без анализа доказва, но нищо не показва, а аналитическото доказателство без синтеза показва, но нищо не доказва. И наистина синтезът построява едно на друго, а това е и самото синтетическо доказателство; но с какво друго можем ние да обясним веществото (материята) на построяемото цяло и да излежим ясно, че то трябвало така, а не инак да се настрои, освен с анализа? А ако в една система изключително владее един синтез, не ще ли е тя тъмна и толкова по-тъмна, колкото по-много владее синтезът. Примери за туй имаше много в областта на философията, а особено у немците и у някои от техните последователи – руси.



А, от друга страна, анализът просто разкрива явленията и в пределите на неговите издирвания всичко е ясно изложено. Но що може да ни покаже причините на тия разкрити явления и да им определи значението в цялото, за да могат тия опитни факти да получат достойнството на познания, освен синтеза? Например: физиката, химията, зоологията, минералогията и др. са аналитически науки, но без синтеза не могат да представят нищо цяло..“ (Берон 1980: 167).

С горните постановки Берон фактически продължава плодотворната линия, чието начало поставя Кант, а именно единството не емпиризма (сенсуализма) и рационализма. Казано по Беровски истинното познание е невъзможно, ако само се изграждат абстрактни конструкции, които да нямат своята фактически, опитна насока. Тук много удачно е припомнянето на едно ранно произведение на Кант, озаглавено „Фантазиите на един духовидец доразяснени от фантазиите на метафизиката“ от 1866 г. (Кант 1998). Патосът на това произведение е, че философването, което не зачита опита е празна схоластика, фантазиране или казано по Беровски „пасене на овце и свине“.

Но в случая с Берон, за разлика от Новицки и Карпов има нещо повече. Постановката за единството на двата метода, зачитавано от Берон не е формално, не е и разбрано само в епистомологичен аспект, т.е. не е интерпретирано само с първа производна, а много по широко, защото в своята същност единството на двата метода означава да се философства контекстно, т.е. конкретният опит да се осмисля теоретично. Поради тази причина той се стреми да създаде учебник по логика не за всички и всякога, а за „нашите българи“. Ако учебника не е съобразен с този контекст това означава „пасене на овце и свине“, т.е. създаване на „абстрактен“ учебник.. По този начин Васил Берон ни завещава нещо много важно – да се философства контекстно, което означава вглеждане в

проблемите, възникващи от непосредствена среда, от актуалното живо живеене. Именно тук е същностната връзка между идентичност (автентично съществуване) и философска самобитност. Тази връзка може да се редуцира до много подпроблеми: Доколко е възможна (българска) национална философия и какви са нейните характерни черти? Как изследванията на българската философия да се интегрират в самобитната българска култура? Как българският философ участва в формирането на националната идентичност и как чрез философстването си прави националната култура част от универсалната? Как се проявява националното във философското творчество? Нужно ли е да се поддържат установени традиции в философстването, което се е реализирало в България? Националният език имплицира ли определен тип онтологичност? По какъв начин се осмисля националната съдба и култура в различни контексти и цялости? Какви философски дисекции са възможни на съвременни културни, политически, медийни и др. явления? и много други.

Естествено е, че това многообразие от проблеми не може да се даде еднозначен и категоричен отговор, но общата насока на търсене отбелязва много ясно и с голяма степен на тревога съвременния гръцкият философ Христос Янарас: „днес глобализацията на капиталистическата икономика изглежда е най-осезаемата антисоциална насоченост, която някога е грозяла човечеството. ...Културните особености и историческите традиции, които стоят в основата на социалната сплотеност на местните общества (динамично начало за постигането на гражданското общество), днес биват помитани от една глобализирана субкултура, биват удовяни в уеднаквяване, в маймунско подражание на „модернизацията“ и в естетическо варваризиране...А съпротивата означава култивиране на сплотеността на всяко местно общество, съхраняване на културното своеобразие и отричане от уеднаквяването, кое-

то ограбва живота и го връща назад (подчертаното – Д. Ц.).“ (Янарас 2002:80)

Още през 70-те години на ХХ в. Лиотар обяви, че не е възможно да се използват универсални категории, а те трябва да се заменят от такива в конкретен исторически контекст, нужна е смяна на наративното знание с множествеността на езиците, на универсализма с локализма, социалното е раздробено на множество малки наративи, на диверсифицирани културни общности.

Онова, което трябва да центрира нашето внимание е, че деструкцията на националната идентичност като обща тенденция в днешния глоболизиращ се свят тясно е свързан и с маргинализирането на една съществена част от съвременната българска култура – българската философска мисъл и като настояще, и като история.

Има един обективен факт, който еднозначно посочва скромното място на историята на философската мисъл в България не просто и само в публичното пространство, а в професионалните, специализираните среди. От петте университетски философски факултета (СУ „Св. Климент Охридски“, ЮЗУ „Неофит Рилски“, ПУ „Паисий Хилендарски“, ВТУ „Св. Св. Кирил и Методи“, Нов Български университет) само в два (СУ „Св. Климент Охридски“ и Св.Св. „Кирил и Методи“) има постоянно обучение, свързано с българската философска култура. Единственият изследователски център, в който от десетилетия активно се проучва българското философско наследство е Институтът по философия и социология при Българска академия на науките. Това е свързано пряко с основните стратегически приоритети на БАН, един от който е посветен на българската национална идентичност.

Трябва да се констатира със съжаление, че днешното политическо и икономическо либерализиране поражда радикално нивелиране на духовността и на минимизиране интереса към

онова, което създава културната и в това число философска самобитност. Боян Пенев отдавна отбелязва, че един от съществените недостатъци на българското културно развитие е нейното прекъсване. Факт е, че в областта на философията се познават предимно само чужди идеи, школи, автори. Това е нормално, но тревожното е, когато наред с тях няма никакво познание за националната история в това отношение. За българските постижения се говори само юбилейно. Възгледите на известни наши учени и философи се познават външно и не са включени в реалното движение на съвременната изследователска мисъл. Действа се по парвенюшкия принцип „Чуждото яйце е с два жълтъка“. Счита се, че е много по-престижно занимания само с философски проблеми, които „идват“ предимно отвън, а не да се правят опити за синтези, в които органично да бъдат вплетени идеите, да кажем на Димитър Михалчев и мощната антипсихологическа тенденция, характерна за цялата западноевропейска философия от XX век. Най-ясно този нихилизъм се демонстрира в солидната монография на П. Дам и Асен Игнатов, издадена на немски език, „История на философските традиции в Източна Европа“ (1996). От общо 680 страници за българската философска история са отделени само 47. Тази част се състои от два раздела. В първия се разглеждат философските традиции: в „галоп“ се казва по нещо за Иван Гюзелен, Иван Гьоргов, Кръстьо Кръстев, Никола Алексиев, Спиридон Казанджиев, Асен Златаров, Михаил Димитров, Димитър Михалчев. Вторият раздел се отнася до съвременната българска немарсистка философска мисъл. Очертана е следната картина – българският съвременен философ няма собствена философска традиция; едва от началото на 90-те години на XX в. се запознава свободно с видни западни философи; в малка страна като България е невъзможно много изследователи да се захванат с големи въпроси и проблеми.

Има една много точна констатация на Л. Фойербах за Хегел. Той казва, че никой не се е отнасял с такава сърдечност към философите от миналото, както това прави Хегел. За него тези философи не са никакви странични и чужди хора, с които той заговаря на високопарен език, а са негови предци, негови най-близки родственици, с които води интимни беседи, диалози по най-важните въпроси на живота и битието. Може би вече е време и ние да се отнасяме със сърдечност и любов към българските философи от миналото. Така ще преодолеем онова, което Т. Жечев характеризира като най-страшното и най-отчайващото – липсата на традиция, чиято истинска формула е „И бащата е син!“.

Подобен диалог е насочен към философското съществуване като биване-в-света и задаване на философска индивидуалност чрез смисли, които не са „гипсирани“, т.е. стоящи неподвижно в биографиите на философите, а са вплетени в персоналните им философски истории, които чертаят стратегиите на тяхното съществуване. Те са, така да се каже, не рефлексивни продукти, а първични реалности на тяхното философско битие. Тези предзададености създават „тялото“ на определена философска история, на определена културна среда и традиция. Така съвкупността на философските биографии създават единен смислов хоризонт на философско биване-в-света, което се постига в ситуация на свободен избор, с паралелни или пресичащи се биографични линии. Изучаването на философската ни история и превръщането ѝ не просто в съвкупност от знания, а елемент от персоналното преживяване е условие за сливането на миналото и съвременността, намирането на евристични синтези, което ще формира специфични духовни релефности и философска самобитност на нашата духовна култура.

През м. декември 2006 г. България ратифицира Конвенцията по охрана и поощряване на разнообразните форми на култур-

но изразяване. Още в преамбюла на този документ се казва, че глобализацията, бързото развитие на информационните технологии и комуникации водят до опасността от обедняването на културното разнообразие, което е съществен вектор за стабилното развитие на народите, нациите, за всестранното осъществяване на правата на човека, гаранция за мира на локално и международно ниво.

Философията като квинтесенция на епохата задава съществен релеф в културната специфика. Ето защо и философската мисъл в България като елемент от духовната ни култура е фактор за стабилното функциониране на националната идентичност. Този аспект трябва да се разглежда в контекста на оценката значението на културата в рамките на ЕС. Културата като система от ценности, която определя как и за какво живеем, има както общи аспекти, така и национални и регионални. Именно поради тази причина в рамките на ЕС се акцентира върху културата и ясното разбиране, че мултикултурността на европейските общества налага засилен интеркултурен диалог, който не да разделечава, а да сближава. Именно това съдържа значителен демократичен потенциал, защото в такъв аспект се поставят въпросите за идентичността, културните права, социалното включване, взаимното разбиране и толерантността.

Ето защо философването трябва да бъде контекстно. В това отношение подходът на Васил Берон е поучителен. Защото значимостта на едно философска дейност се измерва с насочеността към онези жизнени проблеми, които извират от непосредствена среда. Така философията в условията на глобализацията има за задачи да утвърждава културното своеобразие, защото именно културните разлики са реалният принос на отделните народи в общото човешко духовно наследство. Културното разнообразие е условието, без което не може да се развива демокрацията, търпимостта, социалната

справедливост и взаимното уважение между народите и културите. Акцентирането върху специфичността на културата означава признаване важността на традиционните знания като източник на нематериално и материално богатство, т.е. признава се важността на факта, че културата има различни форми във времето и пространство и това разнообразие съществува в самобитни и многообразни форми на самоизразяване. Насочвайки се към търсенето и подчертаването на самобитното и специфичното в българската култура философията ще съдейства за запазването на културното разнообразие и стимулиране диалога между културите. Безспорно е обаче, че все още съществува предимно непознаване между европейските народи. Но какво ще разбере един английски философ за българската култура, ако български философ му разказва за идеите, да кажем, на Ръсел, а не за Цеко Торбов.

## V. Темата за методите и систематиката

### 1. Малко история

И така, и в четирите логики завършващата част е посветена на научните методи (систематиката). Както бе отбелязано „Логиката на Порт-Роял“ е може би първия учебник по логика, в които последната част е посветена на методологията, на методите за научно изследване. Кант в това отношение я следва, но той изгражда и огромна теоретична система, в която методологията е съществена част и така трансценденталната философия е и наукоучение.

Естествено вниманието към научните методи не е нещо екзотично, а има дълга история, в която под една или друга форма се разработва методологията като анализ на изучаването, усъвършенстването и създаването на нови методи в различните сфери на духовната и практическата сфери. Типичен пример е Сократ и т.нар. Сократов метод. Сократовата майевтика е актуална и днес и което е много интересно именно в рамките на неокантианството. Например в българското нелсониянство, което е много жизнено през първата половина на XX в., това е една от основните проблемни сфери. Л. Нелсон разглежда възможностите на Сократовия метод на различни места, но в две студии се спира специално – „Сократовият метод“ и „За изкуството да се философства“. В началото на първия текст Нелсон дава следното определение: „Сократовият метод не е изкуството да се учат другите на философия, а на философстване; той не е изкуството да се преподава философия, а да се направят учениците философи“. Немският фило-



соф критически изследва приносите на Сократ и особеностите на неговия метод. Майевтиката според Нелсон е посрещане на всяко твърдение с покана да се търси основанието за неговата истинност. Най-добре това се постига в живия разговор, чието значение за преподаването на философия и себепознанието е блестящо демонстрирано от Сократ. Сократовата ирония и безпощадните въпроси изкореняват догматизма в мисленето на учениците. Тъй като най-общите предпоставки на съжденията се извличат от наблюденията на всекидневния живот, делото на Сократ подчертава по такъв начин значението на опита за познанието. В цялостната философия на Платон диалогът е само помощно средство, междинен момент от познавателното движение към истината на идеите. Очевидната неравнопоставеност и асиметрия на участниците в диалога – „знаещия“ Сократ и незнаещия събеседник придават „монологичен“ характер на Платоновите диалози, в които слушателят има твърде пасивна роля. За да се отдалечи от авторитарните черти на метода, Нелсон обединява самостоятелното мислене с мисленето заедно с другите. Водещият диалога, в ролята на „Сократ“, се оттегля от съдържателна намеса и се посвещава на грижата за взаимното разбиране между участниците. Чрез философстването в група античният диалог учител – ученик се превръща в динамичен диалог ученик – ученик, който внимателно и загрижено е съпровождан от учителя.

Колкото и да изглежда странно, но като актуална практика, останала от нелсониаството в България, е именно Сократовия метод, предимно в неговата педагогическа приложимост. (Цеко Торбов. Сократовият метод – Методът на Сократ. Учителска мисъл. 1927, IX (8), с. 428-505; Превод на книгата на Леонард Нелсон „Сократовият метод: Беседа, държана на 11 декември 1922 година в Гьотинген“ (София: Обществени живот, 1930). Училището, учебните програми и Сократовият метод. Просветно единство. 24. 06. 1933, I (36); Сократовият

метод и методът на критичната философия. Литературен час. 15.04.1936, II (31), с. 3 и др.)

Цеко Торбов на много места в произведенията си подчертава Сократовата идея, че „Всеки човек може да достигне до истината, която се крие у неговия дух, стига само да си даде труд да развие добре разсъдителните си способности“. Основна предпоставка на Сократовия метод, споделяна и от неговите съвременни продължители, е убеждението, че всеки човек притежава разум и този разум разполага с известни предварителни, но неясни или неосъзнати познания. „Основите на теоретичното и практическото познание са първоначално тъмни познания на нашия разум, които издигаме до светлината на съзнанието само с помощта на мисленето.“ При Сократовия метод фактически има разгръщане на имплицитното знание в експлицитно, от тъмното до осветеното чрез рефлексията.

Идеите за развитието на методологията се развива и от Платон, Аристотел и др. „Началата“ на Евклид дълго време са парадигма за структуриране на научното знание. Дори Спиноза изгражда своята „Етика“ по примера на Евклидовата геометрия. В Античността възниква и се развиват методите на научно-емпиричното изследване – описание и класификация (Аристотел).

В Ново време учението за методите е неотменим елемент от класическите философски системи (Бейкън, Декарт, Спиноза, Лейбниц и др.). Методът в класическия рационализъм и емпиризм е гаранция за намирането на твърди основания в знанието, истинността на които е гарантирана. И емпирико-индуктивистската и рационалистико-дедуктивистската методологии фактически защитават един и същ научен идеал – постигането на истинно знание за реалността. И методологията на емпиризма, която се основава на опитните (експериментални) изследвания, и методологията на рационализма – на математиката са подчинени на точното знание, което да има и практически приложение.

Първоначално методологията се разглежда като съставна част от логиката. Както бе изтъкнато в логиката на Порт Роял това е завършващата част. По сходен начин методите на мислене се разглеждат от Лайбниц, Х. Волф и др. За Волфианската школа учението за методите е съставна част от практическата логика. В „Логика“-та на Кант се изтъква категорично, че логиката трябва да анализира и като формата на науката изобщо или способите на обединяване многообразните познания в науката.

Учението за метода заема основно място във философията на Кант. За образец на научно знание Кант приема математиката и математизираното природознание и търсейки отговорна въпроса Как са възможни тези науки той изгражда трансценденталната философия като наукоучение.

Концепция на Кант за методологията, която е изложена във втората част от „Критика на чистия разум“ или т.нар. Трансцендентално учение за метода, което съдържа: Глава първа. Дисциплината на чистия разум; Секция първа. Дисциплината на чистия разум в догматичната употреба; Секция втора. Дисциплината на чистия разум с оглед на полемичната му употреба; За невъзможността на скептично удовлетворение на един чист разум, който с в несъгласие със самия себе си; Секция трета. Дисциплината на чистия разум с оглед на хипотезите; Секция четвърта. Дисциплината на чистия разум с оглед на доказателствата му; Глава втора. Канонът на чистия разум; Секция първа. За последната цел на чистата употреба на разума ни; Секция втора. Върху идеала за най-висшето благо като определящо основание на последната цел на чистия разум; Секция трета. За мнението, знанието и вярата. Глава трета. Архитектониката на чистия разум; Глава четвърта. Историята на чистия разум.

Според Кант методологията съдържа „Разпоредбите на формалните условия на цялостна система от чист разум“ (Кант 2013: 735). Докато трансценденталното учение за еле-

ментите дава материала, то методологията съдържа скицата за системата.

Дисциплината е съдържаността, чрез предпазливост и самопроверка, която не позволява на философския чист разум да се прилага извън границите на възможния опит. Философията не може да притежава догматична сигурност. Философията, за разлика от математиката не се основава на дефиниции, аксиоми или демонстрации. Философските концепции трябва в крайна сметка да се основават на нагледа. Докато математиката използва построяване на понятия. Основното намерение на Кант в този раздел на текста е да опише, защо разумът не трябва да надхвърля вече установените си граници. В раздел I, дисциплината на чистия разум в сферата на догматизма, Кант посочва разликите във възможностите на философията и математиката. Когато разумът надхвърля собствените си граници, той става догматичен. За Кант границите на разума лежат в областта на опита, тъй като в края на краищата цялото знание зависи от опита. Според Кант, догматично изказване би било изявление, което разумът приема за истина, въпреки че надхвърля границите на опита. Съдържаността трябва да се упражнява при полемична употреба на чист разум. Кант определи тази полемична употреба като защита срещу догматични отрицания. Например, ако догматично се потвърди, че Бог съществува или че душата е безсмъртна, може да се направи догматично отрицание, че Бог не съществува или душата не е безсмъртна. Подобни догматични твърдения не могат да бъдат доказани. Изявленията не се основават на възможния опит. В раздел II, дисциплината на чистия разум в полемиката, Кант е против полемичното използване на чистия разум. Догматичното използване на разума е приемането за вярно постановка, което излиза извън границите на разума, докато полемичното използване на разума е защитата на такова твърдение. За Кант тогава не може да има полемична употреба на

чист разум. Кант се аргументира срещу полемичното използване на чистия разум и го счита за неправилно на основание, че опонентите не могат да участват в рационален спор, основан на въпрос, който излиза извън границите на опита.

Темата за Бога, безсмъртието на душата и свободата са ценни предимно в практически аспект. Разумът е морално (практически) свързан с това, което трябва да се направи, ако волята е свободна, ако има Бог и ако има бъдещ свят. И все пак, в действителната си практическа работа и употреба, разумът се занимава само с съществуването на Бог и бъдещия живот. По принцип канонът на чистия разум се занимава с два въпроса: Има ли Бог? Има ли бъдещ живот? Тези въпроси се превеждат от канона на чистия разум в два критерия: Какво трябва да направя? и на Какво да се надявам?

В раздела „Архитектоника на чистия разум“ проектира структурата за цялостна философска система. Метафизиката допълва културата на човешкия разум. Това е теория за условията на възможността на всички други науки. Преди всичко обаче той определя практическите максими на морала и политиката. Цялото знание от чистия разум е архитектурно, тъй като е систематично единство. Цялата метафизична система се състои от: (1.) Онтология; (2.) Рационална физиология; (3.) Рационална космология; (4.) Рационална теология – Бог.

В раздела „Историята на чистия разум“ Кант само накратко коментира тази последна точка. Историята на философията сама по себе си е философия. Защото тя възобновява идеята за целеустременост и целенасоченост, която счита за съществен момент на теоретичния разум.

„Логика“-та на Кант също така завършва с общо учение за метода със съответните параграфи: „§94. Маниер и метод; §95. Форма на науката. – Метод – Познанието като наука трябва да се ръководи според един метод. Защото науката е цялостно познание като система и не просто като агрегат. Затова

тя изисква едно систематично, иде рече подредено според осмислени правила познание; §96. Учение за метода. – Предмет и цел на същото. Както учението за елементите в логиката има за свое съдържание елементите и условията за пълнотата на едно познание, така общото учение за метода, като другата част на логиката, има за задача, напротив, да се занимае с формата на една наука изобщо, или с вида и начина, но които се свързват многообразията на познанието в една наука; §97. Средства за подпомагане на логическото съвършенство на знанието; §98. Условия за отчетливостта на познанието; §99 Дефиниции; §100 Аналитични и синтетични дефиниции; §101 Дадени и създадени понятия a priori и a posteriori; §102. Синтетически дефиниции чрез експозиции или конструкции; §103. Невъзможност на емпирически синтетични дефиниции; §104 Аналитични дефиниции чрез разлагане на a priori и a posteriori дадени понятия; §105. Изяснения и описание; §106. Номинални и реални дефиниции; §107. Главни изисквания за дефиницията; §108. Правила за проверка на дефинициите; §109. Правила за съставяне на дефиниции; §110. Понятие за логическото деление; §111. Общи правила за логическото деление; §112. Кодивизия и субдивизия; §113. Дихотомии и политомии; §114. Различни деления на метода; §115. Научен или популярен метод; §116. Систематичен или фрагментарен метод; §117. Аналитичен и синтетичен метод; §118. Силогистично-табличен метод; §119. Акроаматичен или еротематичен метод; §120. Медитиране.“ (Кант логика 1994).

След Кант е общоприето делението на форма и съдържание и съответно на формални и съдържателни науки, налага се, че общата логика е и метод на научното познание.

За Б. Болцано науката е „системна подреденост от истини от определен вид“ (Болцано 2003: 51). Ето защо теорията за науката се основава на логиката: „Логиката, според моето разбиране, трябва да бъде наукоучение“ (Болцано 2003: 57).

Освен това Болцано включва в книгата си „Наукоучение“ и раздел посветен на евристиката като изследване пътят и методите за достигане на истинно знание. За Хербарт методологията е първа част от метафизиката (*Allegemeine Methaphysik*. В., 1828, § 182). И за Зигварт методологията е учение за способите за усъвършенстване на нашето мислене с цел да се определят границите на приложимост и значимост на изследователските методи. В „Система на логиката“ (1837) Я. Фриз също защитава постановката, че методологията е част от приложната логика, занимаваща се с логическата техника.

В Германия решаващо влияние след Кант има Тренделенбург и неговите последователи Ф. Екснер и Р. Цимерман, които също така разглеждат логиката като теория за науката. Например Екснер твърди: „Логиката за Лайбниц е наука, която е идеал за всички науки, към която всяка отделна наука се приближава по свои път“ (Eхner 1843: 40). Цимерман свързва логиката с построяването на общата теория на науката. „Възможно е решението на тази задача да се реализира по скоро, ако логиката се разглежда не просто и само като учение за мисленето, а по скоро като изкуство, което разделя цялото област от знание на отделни науки и ги излага в отделни учебници, т.е. като учение за науката“ (Zimmermann 1846: 798). Цимерман е автор на две различни издания по формална логика – първото издание е от 1853), а второто от 1860 г. „Такава наука, която се основава на понятията като такива е логика или учение за науката“ (Zimmermann 1860: 13). Всяка отделна наука има своя приложна логика, която е зависима от спецификата на изучаваните обекти, но всички се основат на общата логика, която трябва да осигури единството на научните методи и пълно подреждане на научното знание. Алоиз Рил счита, че формата на науката е предмет на особена наука, и тази наука е логиката (Риль 2006: 88–89).

По-късно и Хусерл отбелязва, че новата логика, за разлика от старата, е практическа дисциплина и се стреми да стане обща теория за методите на науката.

През втората половина на XIX в. Вунд вече посвещава специална монография, посветена на анализа на методите на математиката, физиката, химията, биологията, психологията, филологията, историята, икономиката, юриспруденцията (Logik, Bd. 2. Methodenslehre. Stuttg., 1880). По късно и в двете трансцендентални философски школи проблемите на методологията заемат съществено място.

## **2. Методологията в „Логики“-те на Новицки, Карпов и Берон**

Както вече бе изтъкнато специално в Киевските висши учебни заведения е много силно теоретичното присъствие на Кантовата философия. В систематично разработените логики от различни автори винаги като последна част присъства темата за методите, систематиката, методологията. Това е валидно и за логиките, разработени от Новицки и Карпов, съответно и за Васил Берон.

В архивите на университетите в Киев са запазена учебната програма по логика от 1911 г. Забележителното е, че последната част е посветена на системата, систематиката: „Логика. Определение и деление. Историческо обяснение на термините. Общ очерк за развитието на логическите учения. Познавателната дейност. Нейните елементи и условия. Представи. Психологическото им формиране и логическо значение. Понятие. Психология и метафизика на понятията. Историческо обяснение на термина. Съдържание и обем на понятията, взаимоотношения между тях. Деление на понятията по съдържание и по обем и отношението между тях. Исторически очерк на учението за категориите. Основни ло-



гически правила, отнасящи се до понятията. Определение и деление. Тяхната психология. Основни логическите правила. Грешки при определението и делението. Видове деления. Съждение. Неговата психологическа, граматическа и логическа природа. Елементи на съждението. Термини на съждението. Деление на съжденията. Исторически очерк на ученията за съжденията. Исторически сведения за непосредствените умозаклучения. Дедукция или силогистика. Главна аксиома на силогизма. Неговите елементи. Различаване на силогизмите по характера на предпоставките. Силогистически фигури и модуси. Общи и специални правила, отнасящи се до силогизмите. Силогизмите като условни и разделителни. Грешки при силогистиката. Учението на Аристотел и Мил за силогизма. Индукция, начини за индуктивно обобщение. Неговата основна аксиома. Четири индуктивни подхода. Грешки при индукцията. Аналогия-видове и значение. Исторически сведения за нея. Хипотези и доказателства. Умозаклучения. Исторически сведения за тях. Общо понятие за системи и методите за нейното построяване. Анализ и синтез. Обяснение на тези термини.“

Последната част от „Ръководство по логика“ Новицки се спира, на както той я нарича методология. Това е приложна логика, която е методологията за другите науки. Методологията има за предмет това, с което се занимава и чистата логика, а именно с мисленето. Но научната дейност като систематизация на знания не се ограничава само до формите на мислене, но и до събиране на материал, наблюдение и използване на чуждия опит, т.е. неща от които чистата логика не се интересува. Втора характеристика на методологията е, че тя, сравнена с чистата логика, е изкуствена дейност. Чистата логика се занимава с естествената мисловна дейност, която е подчинена на необходими и всеобщи закони. Докато методологията е начина на събиране на познанието в едно цяло, в система, кое-

то може да се реализира по различен начин. „Логиката само анализира естествените закони на мисленето, тя не ги дава от себе си, а ги открива в действителността. Методологията дава правила, технически предписания, съвети. Първата е теоретична наука, която анализира действителността, а последната е практическа наука, ръководство, технология. Накратко чистата логика е естествена наука, а методологията–искусствено ръководство. Друга разлика, която отбелязва Новицки е отношението към другите науки. „Логиката е част от психологията. А методологията е предготвителна наука към всички други науки като наставница“ (Новицкий 1841: 318-319). Ако тези разсъждения на Новицки се съотнесат към текстовете на Кант от „Критика на чистия разум“ и „Логика“, в частта им, в която се анализират въпросите за методите и систематиката, то трябва да се каже, че Новицки очевидно е ориентиран повече към начина на трактовка на методите и систематиката, които Кант предлага в „Критика на чистия разум“ – втората част.

Карпов също така се спира на проблемите с методите в последната част от логиката си. Но тук акцентите са в по-друга насока като по-плътно корелират с начина на трактовка, която Кант защитава в „Логика“. Естествено е, че основната тема е свързана с изграждането на система или по Кантовия израз „архитектоника“. Произволното свързване на знанията е за Карпов гимнастика на разсъдъка. И точно за това са необходими правила за изграждането, т.е. за съединяването на формите на мисленето, както той се изразява, в едно цяло, което е систематично изградено. Това деление на Карпов на гимнастика на разсъдъка и систематика, според правила, е аналогично на първия въвеждащ параграф 94 от „Общото учение за метода“ на Кант, където немският мислител разграничава „маниер“ от „метод“: „Всяко познание и целостта на същото трябва да е съобразено с правила. Липсата на правило е ведно с това и безрасъдство. Това правило обаче е или правило на маниера

(свободно) или правило на метода (принудата).“ (Кант. 1994: 147). След това деление Карпов се спира на понятието за цяло, което е съставено от части и много важно констатация е, че ако изчезне цялото, изчезват и частите (Карпов 1856: 554). Карпов обстойно анализира логическите аспекти от постояване на една научна систематка. Първоначално той подчертава необходимостта от изтъкването наличието на материална и идеални условия за построяването на система. Материала за системата „идва“ по пътя на емпиризма, а формата е подчинена на общите закони на разсъдъка (разума).

Берон, макар и да следва Карпов като цяло, в своето въведение към последната част „За съединението на формите на мисленето“ предлага друга аргументация на нуждата от систематика. Параграф 57 Берон посочва, че досега той е разглеждал различните форми на мисленето поотделно, но в „тая пък, трета част ние сме длъжни също така ясно и чинно да изложим ония правила или да покажем ония пътища, според които отделните тия форми на мисленето могат да се съединят в едно цяло...да представим това цяло в една нерушима чинност или система“ (Берон 1980:131). Кант в „Трансцендалното учение за метода“ още в началото изтъква, че ако в трансцендалното учение за елементите само е посочил приблизително материалите, то в трансцендалното учение за метода „разбирам определяне формалните условия за една пълна система на чистия разум“ (Кант 2013: 573).

За да аргументира нуждата от такова систематично единство Берон изтъква, че образец за това е „божието творение вселената“. И щом като човек е създаден по образ и подобие Божие, то и той трябва да се стреми да изгради своето творение „тъй хубаво и стройно, както и прекрасната вселена е наредена“ (Берон 1980:132). „А философите, за да улеснят хората в това естествено стремление на нашия дух, са поставяли чрез многогодишните си опит някои правила или някои ло-

гически способности, по които да се водим.“ (Берон 1980: 132). И поради тази причина Берон озаглавява параграф 58 така “За съединението на формите на мисленето в едно цяло и за логическото построение, или систематиката“. Тук българският мислител пояснява, че в логиката „цяло“ се нарича това, което се състои от части. „Цялото, състоящо се от части, види се, че само с туй се различава от рода, състоящ се от видове, щото, когато говорим за рода, ние питаме: Що се съдържа в него? А когато пък за цялото забелязваме: всичкото ли в него съществува, което в онова трябва да се съдържа? Понятието род се мисли като едно единство на формата, чрез което се определя съдържанието му, а цялото – като едно единство на съдържанието – служи като едно условие на формата...И тъй според туй логическо понятие за цялото се вижда, че то зависи от частите и се придобива чрез чист опит.“ (Берон 1980: 133). Тезата е – понятието за цяло е придобито чрез чист опит, т.е. априорно, което за българския философ означава „вродено“. Берон продължава разсъжденията си: “За да може сиреч едно нещо да се назове цяло, то не бива а) нищо да му се прибави, защото инак, преди да му се нещо прибави, не можеше да бъде цяло; б) не бива и нищо да му се отнеме – понеже в такъв случай то не може вече да се назове 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. Разумът е длъжен следователно да вникне добре в туй отношение и да разгледа и издири как трябва да се наредят и разположат частите, на цялото, за да може то да е построено логически...“И когато един състав на мислите – едно цяло, по този начин се стройно разпредели и нареди и следователно се образува едно съгласувано единство, то в такъв случай

то се нарича система, а теорията, според която цялото се така стройно нарежда, се нарича систематика.“ (Берон 1980: 134).

Систематичното мислене за Васил Берон“ означава, че методите са тези, според които законите на разума определят хода на мислите ни. По такъв начин една система може да бъде съвършено развита само при известни условия и при известна метода.“ Ето защо Берон подчертава, че последната, трета част на „Логика“ -та ще раздели на две глави: 1) за условията на развитието на една система и 2) за методата на развитието на системата.

Не така назован, но по съдържание съвпадащо и Новицки развита темата за условията за изграждането на една научна систематика. Той се спира на основните методи в това отношение и преди всичко на систематическия и аналитичния методи. В параграф 211 отбелязва, че систематичният метод се състои в това, че разнообразното частно съдържание с всичките негови видове и подвидове се подчинява на родовото понятие, което като център на кръга разпределя около себе си отделните съдържания. Това се отнася и за теоретичните и практическите науки и съответно и за философията и математиката. Освен това систематичните науки могат да бъдат описателни или теоретични. В параграф 213 описанието е анализ на емпиричните дадености, докато в следващия параграф 214 Новицки определя теоретичното като частен извод от общо положение.

Карпов структурира по друг начин темата за условията за една научна система. Той изтъква, че съществуват материални и идеални условия за систематиката. Материалното условия за емпиричните съдържания, докато разсъдъкът формира този материал и така се „ражда“ познанието. Опитното познание се основава на всичко онова, което „идва“ от целия свят. А това за Карпов означава вътрешният опит или антропологически опит – чувствата, знанието и желанията. Външният

опит се разделя на граждански, знанията от учените, исторически знания. (Карпов 1854).

Берон следва изложението на Карпов, когато се спира върху условията за развитието на една система, но не и специализирана терминология. Например, ако Карпов характеризира вътрешния опит като антропологичен, то Берно не използва този израз, а подхожда описателно за да очертае някакви специфики на „вътрешните явления“, които „поставят въпроси и се търсят отговори по отношение на разумност и глупост, за добродетел и порок, за прекрасно и безобразно, за благополучие и злополучие, за живот и смърт“. И за Берон съществуват веществени и идеални условия за систематичното мислене. Идеалното условие е „една точна идея за отношението, което съществува или може да съществува между предмета и всичко, което може да се отнесе на неговото естество.“ (Берон 1980: 135). Този тезис на Берон ни насочва към постановките на Кант, свързани с т.нар. трансцендентални идеи и по специално с тяхната регулативна функция. „Трансценденталните идеи никога нямат конститутивна употреба, напротив, те имат превъзходно и неизбежно необходима регулативна употреба (Кант 2013: 537); „При тях разума има предвид само систематичното единство, до което той търси да приближи емпиричното възможното единство, без някога да го достигне напълно“ (Кант 2013: 493). Забележително е плътното смисловото съвпадение – Берон изтъква „което съществува или може да съществува между предметите“, а Кант казва “емпирично възможното“.

В параграф 69 Берон обсъжда т.нар. опитни познания – „наблюдения над явленията на естеството съставлява най-първата храна на нашите познания и се нарича опит“ (Берон 1980: 136). При вътрешният опит има съща както и при Карпов делението на чувства, знание и желания. “От всичките наши душевни сили най-напред се събужда и отваря за всяко едно

впечатление оная душевна сила, която чувствува или която усеща и угажда – нашето чувство...Подир усещането следва мисленето, което и съставлява втория предмет на вътрешния наш опит...Подир мисленето следват желанията и по същия начин и тук наблюденията на вътрешния опит могат да се отправят към желанията, които също, както и мислите, се развиват и се раждат едни от други и се достигат и изпълняват в кръга на нашите действия, които и съставляват практическия наш живот.“ (Берон 1980: 137-142).

Външният опит е съответно – граждански, опитът на учения и исторически опит. Научният опит според формулировката на Берон е: „Въобще под името на учения опит се разбира издирването на причините и на законите на естествените явления във видимия сега свят, които се постигат чрез нашите сетива.“ (Берон 1980: 145). Карпов и съответно Берон като диференцират външният опит по този начини фактически поставят въпроса за факторите, от които зависи научното знание и в случая може да се каже, че фиксират както външната зависимост или т.нар. социални фактори като гражданските и историческите знания и вътрешните, собствено научните зависимости, иманентните в науката закономерности, представени като опита на учения.

В параграф 66 наречен „За умствените познания“ Берон фактически акцентира върху идеята за регулативните функции на идеите. „За да можем ние да развием и да основем една система, не е достатъчно да имаме само опитни познания, но трябва още да имаме и умствени познания. Различието между опитните и умствените познания се състоя в това, че ние, като разглеждаме посредством опитните познания частните явления на естеството, чрез навеждането дохождаме до логическото общо, а посредством умствените познания ние съзнаваме в душата си още отнапред общото, обаче не логическото или формалното, но метафизическото или вещественото...

Всичките познания, които ние придобиваме, ги измерваме с истината, която ние никога не сме придобивали, а когато извършваме някои постъпки, някои работи, то ги поставяме пред огледалото на доброто, което никога не сме виждали. Истината и доброто следователно са едно безформено вещество (материя) на умствените наши познания и към тая истина, към туй добро, които естествено са наши, ние възлизаме по стъпалата на една безкрайна стълба, смятаме, че тези чудни единици са по-високи от нас... Човешкият дух впрочем е длъжен да върви с понятията за доброто и за истината през областта на разума и на свободната си воля към своята цел и да осъществява понятията си във формите на мисленето и на нравственото свое самоопределение и по такъв начин да може негли през този път по-много да се приближава към неприложимите закони на веществения този свят.“ (Берон 1980: 151-153). Макар и да не изразено много прецизно Берон ни казва следното: чрез умственото познание ние констатираме общото, идеята, която не просто и само нещо формално, а има метафизичен характер. Основните идеи са тези за истината и доброто и според Берон човешкият дух трябва да ги следва, за да осмисли онова, което е в пространството и времето, т.е да постигне познание за тях, а доброто като регулативна идея трябва да се следва, за да се самоопределяме в процеса на практическия живот.

В следващия параграф 67 Берон също така конкретизира положението за регулативните функции на идеите, което дори личи в заглавието „За съзнанието (идеята) за един предмет като веществено условие за построението на една система“. „Ние досега изложихме способите, чрез които могат да се придобиват нашите опитни и умствени познания, които ние можем да умножаваме чрез съдействието на нашия разум и според потребите на духа ни. Но [колкото и многобройни и разнообразни да са тия наши познания за един известен предмет



– те никога **не** ще съставят една система; напротив, разумът ни много се затруднява и обърква чрез крайното им разнообразие и **вследствие** на туй не е в състояние систематически да мисли... За да можем прочее да мислим и да разсъждаваме систематически за един известен предмет, не е достатъчно да имаме само безбройни познания за него, но за да могат тия наши познания да се образуват в едно цяло и стройно, за да могат при това да служат като едно съгласувано изразяване на нашите убеждения за този предмет – нужен е един общ орган за изразяването на нашите познания, нужно е сиреч съзнанието или идеята за този предмет. Съзнанието (идеята) в практическия смисъл на думата е един орган, посредством който умът ни съзира безусловно истинното и доброто в тяхното единство и в тяхната същност. Но понеже всичките хора нямат същата дейност на своя духовен живот, то се разбира, че те и не могат да имат същата сила на съзнанието: тя е следователно и различна у хората. Тази разлика обаче не е качествена, но количествена. Истината и доброто сиреч са всякога и за всекиго същите, някои обаче ги съзнават по-много, а други по-малко.“ (Берон 1980: 153-155).

За разлика от Новицки Карпов не започва раздела за методите със тяхната спецификация, а по-късно, в параграфи 113-114, той анализира методите, чрез които се построява една научна система. Мисленето, казва той, може да започне от частното и да се стреми към общото или от общото към частното. Първият начин е аналитичен, вторият е синтетичен.

Берон в главата, озаглавена „За методата на развитието на една система“ следва плътно Карпов. В параграф 68 дава определение на метод: „Начинът, според който се строи или образува едно – съвкупно действие – една система, нарича се метода. по български може да се преведе, макар и неточно, чрез словото средство или способ“. И пояснява: „Сега, като всичките умствени и веществени условия са готови, ние трябва да

знаем: как – т. е. по кой способ или все едно по коя метода да ги развием в едно стройно цяло; сиреч: как да образуваме една система... Една система тогава може да бъде построена по най-добрата метода, когато няма в нея ни излишество (зиде), ни недостатък (иксик). Излишеството се състои в едно разтягане на формите, а недостатъкът – в едно неразвиване на познанията. При методическото развиване на цялото разумът често пада в едната или в другата от следващите крайни грешки: 1) защото идеята за предмета, която го въодушевява, е жива и обширна, а приготвените за този предмет познания са оскъдни и недостатъчни или 2) защото той е богат с познания за предмета си, а идеята за него е тясна и слаба. В първия случай умният поглед не е достатъчно ограничен, според това мислите текат една подир друга, умът хвърчи надалеч, но той не може да опознае в тях своите нужди, идеята за предмета се губи и в такъв случай логическата метода обема едно широко, но малоплодно поле на знанието. Във втория пък случай умът е твърде ограничен и не може да се разправи с множеството свои познания, които от всяка една страна го заобикалят, и той под бремето на познанията си не може добре и съзнателно (идеално) да гледа, да нареди сиреч и устрои според известна някоя метода своите познания в една система.“ (Берон 1980:).. И в този цитат Берон използва една предимно описателна техника като се стреми да аргументира идеята, че трябва да се търси баланс чежду единичното и общото, а не акцентирание на едно или на другото. И съвсем последователно в параграф 69 той се спира на аналитичните и синтетични подходи: “Оттук се раждат две противоположни направления на мисленето: то започва или от общото и основното и влиза до явленията и частностите, или от явленията и частностите стреми се към общото и основното. Разумът не може изведнъж да обеме и двете тия страни на предмета и не може изведнъж според тия две направления да мисли, за да построи

една система, но следва гореизложените два способа. Според това методите се разделят на: 1) синтетически и 2) аналитически“ (Берон 1980: 161). Съответно „Синтетическата (съдителната) метода предначертава хода на нашето мислене от общото към частното..., а като систематическа тя се държи в един определен небосклон на умствено съзиране и свързва разнородното в едно пълно, стройно и цяло..Аналитическата метода предначертава хода на мисленето от частите към цялото, от отделното към общото, от частните явления към основанието, с една дума – от многото към едното и обикновено според формалната си страна тя представлява за нас един ред на навеждане..Аналитическата метода може справедливо да се нарече метод на откритията..“ (Берон 1980: 164). Изводът на Берон е: „За да се развие една система и да се построи едно систематическо цяло, неизбежно нужни са и двете методи: синтетическата и аналитическата, макар и по видимоу те да са противоположни и макар да имат разни направления.“ (Берон 1980: 165).

Следващата стъпка на Берон е да тематизира проблема за „методическото разчленение на една система“. Според него във всяка система има: „определението на предмета си; да се опира на едно известно основно начало; да се дели на едно известно число части; във всяка една от тия части да се разкрива то посредством достатъчни доказателства. И той последователно се анализира всеки от тези елементи.

Трябва да се отбележи, че тази трета част, която е посветена на методите и систематиката е най-отделечена от българската действителност и това личи от самия текст, в който Берон не се стреми да го съотнесе с реалии от конкретното битие на българина. И това е съвсем естествено, защото научното знание като „производство“ на българската образованост е все още в своето зараждане, не само защото липсват институции, които да „прават“ наука, но и защото общото ниво на образо-

ваност и култура е на ниво, в което доминира всекидневното мисловност. Значението на тази трета част от „Логика“-та на Васил Берон е ценно от гледна точка на съвременността, защото тя е първият опит на български език да се въведе темата за разликата между научното и всекидневно знание, и още по важно, да се подчетае значението на системното мислене, което днес вече, с развитието на т.нар. система методология, придобива съществено значение в реалната научна практика и съответно и като тема в наукознанието.

## **VI. За спецификата на математическото познание**

Подчертаването на Кантовото влияние в случая с „Логика“-та на Берон не е самоцелно. И в трите логики съществуват редица неточни и непрецизни постановки. Както вече бе казано като се знае общият теоретичен източник, чрез сравнените с него, голяма част от неясните тези могат да бъдат конкретизирани и по този начин да се постигне едно задоволително очертаване на теоретичния релеф на изследвания проблем. Това се отнася и за проблема за спецификата на математическото познание в „Логика“ на Васил Хаджистоянов Берон.

Темата за разликата между философията и математиката Кант разглежда основно именно в последната втора част от „Критика на чистия разум“. В „Логика“ Кант в параграф 102 „синтетичната функция на експозиция и конструкция“ в същност ни казва две неща – математическите съждения са априорни и синтетични и ги имаме чрез конструкция (постояване) (Кант 1994: 149).

И в трите логики на Новицки, Карпов и Берон, когато се обяснява разликата между философията и математиката се изпозва понятието за построяване, но както е ясно то съвсем няма смисъл на построяването в чист наглед, както е при Кант. Точно поради това тезата на Кант, че математическите съждения са синтетични е приглушено, смислоно не е изведено ясно и в трите логики, което е напълно обяснимо, защото това е свързано с наличието в дадения мислител на ясно понятие за разликата между синтетични емпирични съждения и синтетични априорни съждения, което не е характерно и за тримата автори на учебници по логика.

Както вече бе казано и в трите логики липсва Кантовия трансцендентален поглед и се реализира „преразка“ на Кантови тези в духа на обикновеното, всекидневно мислене. Тук може да се наблюдава процеса, който е характерен навсякъде, където има редуциране на високи теоретични или идеологически тезиси до нивото на всекидневното съзнание, в което се извършва не само теоретична, но и ценностна прекомбинация. Тази редукция особено ясно личи в християнството – едно е нивото на чистата богословка догматика, а друго е нейното всекидневно, практическо осмисляне.

В „Критика на чистия разум“ втората част „Трансцендентално учение за метода“ Кант още в началото анализира разликата между философията и математиката. Тук той съобщава, че „математическите съждения всички са синтетични“ (Кант 2013: 83). „Да се построи едно понятие означава да се представи априори съответстващия на него наглед“ (Кант 2013: 576); „Философското познание е познанието на разум от понятия, математическото е познанието на разума от построяването на понятия“ (Кант 2013: 576). По същия начин е изградена и последната част от „Логика“-та на Новицки – третира се въпроса за спецификата на математическото познание, като се съобщава, че то се постига чрез построяване. Новицки, както и преди това Кант заявява, че математиката е единствената наука, в която не съществуват различни мнения, че е науката, която в своето „движение“ не върви назад, а винаги напред и затова математическият метод е особено значим, докато философията остава безплодно значение, защото непрекъснато се връща към стари проблеми и начала. В параграф 205 Новицки дава характеристика на математическия метод като изтъква, че той изхожда от общото и от него се развива частното, както синтетичният метод, но той допълна „в действителност построяване на частното от всеобщото“. „Геометричното построение мисленото пространство

представяне на линия, докато нейното начертаване на листа е неточно изображение.“ Новицки споменава Кант в параграф 209: „Основанието за това, че математиката въобще може да се развива чрез построяване се дължи на особените понятия, което още Кант забеляза в своята „Критика на чистия разум.. чрез построяване математиката постига необходимими и всеобщо валидни изводи..“ (Новицкий 1844)

Както Карпов, така и Берон не тематизират в последната част отношението между философията и математиката, както Новицки. Той следва по стриктно Кант, който именно в последната, втора част от „Критика на чистия разум“ анализира отношението между математиката и философията. Карпов посвещава на този въпрос специален параграф 6. Берон анализира това отношение в параграф 21, който е озаглавен „За математическото и логическото мислене“, както и на други места от „Логика“-та си.

Както философското, така и математическото познание по своята вътрешна структура и архитектоника са системни познания. За да имаме системно познание, едно от изискванията е, „нашето мислене да се основава на известно начало, според което всичко да мислим и развиваме“ (Берон 1980: 172). Поради това въпросът за началото на системата за Берон е първата истина. Началото на системата има тази специфика, че от него непосредствено или опосредствано произтичат всички познания за изследвания предмет. Началото не е външно наложено на предмета, а е пряко свързано с разкриването на неговото съдържание, т. е. началото е зависимо както от изследвания предмет, така и от метода. Единството между спецификата на предмета и теоретичната му реконструкция намира израз в началото на съответната научна систематика. Тези общи постановки се отнасят както за философското, така и за математическото познание. Независимо че и философията, и математиката са системно познание, между тях

съществуват и определени различия. Първата съществена разлика между философското и математическото познание се отнася до различните начала, които стоят в основата на тези две научни дисциплини. Берон изхожда от постановката, че началото на една система може да бъде самостоятелно, или безусловно начало, и относително, или условно начало. Безусловното начало не може да се доказва или извежда, „то трябва да е несъмнено известно, да се опира на една свята, несъмнена и спасителна за всички разумни същества истина“ (Берон 1980: 172), докато относителното, или условното начало, по своя характер е изводимо от някакъв по-висш принцип. Философията полага в своята основа и систематика „безусловните начала“, докато всички други науки, включително и математиката, полагат като основа на системите си „условните начала“. Предметът на философията е с пределна общност и поради това философията и съответното нейно начало се явяват базисни по отношение на другите науки и съответните им начала. Берон в тази връзка изтъква, че „философията разглежда всичко съществуващо в неговия пълен състав и в съгласието му, то според туй тя е длъжна да намери началото на всички познания за съществуващото и като извежда от него частни истини, труди се да покаже в тях основните положения на другите науки“ (Берон 1980: 173). Кант отбелязва, че „философията е наука за отношението на всяко познание към съществените цели на човешкия разум“ (Кант 1967: 741). Една по-нататъшна конкретизация на въпроса за началата е прокарваната разлика от Берон между условното и относителното начало. Условното начало за него е такава истина, която не се нуждае от доказателство, но все пак има своите основания във „временните и пространствените обстоятелства от дейността на разума“ (Берон 1980: 173). Докато относителното начало се дедуцира от по-общи положения. За математиката като условни начала се явяват аксиомите, а теоремите са относител-



ни начала, имащи своите основания в аксиомите. Важно значение има констатацията на Берон, че е съществена грешка разглеждането на аксиомите като безотносителни начала и съответно поставянето им в „основите на цели философски системи“ (Берон 1980: 173). Екстраполирането на математическия метод и в областта на философското познание за него е една от най-значителните грешки в областта на науката. И в това отношение той следва плътно Кант. По този начин Берон изтъква още една съществена разлика между философското и математическото познание. Освен разликата в пред мета на изследването съществува разлика и в методите ми двете науки. Или, казано по друг начин, за Берон онези времена, при които философските проблеми и съответно философската систематика са се анализирани и изграждали по аксиоматиката на „Елементи“ на Евклид, т. е. *more geometrico*, са безвъзвратно отминали. Методите на философията и математики та са съществено различни. Карпов също подчертава, че методът на философията и методът на математиката са съществено различни. Новицки изтъква, че „математическият метод е приложим само за математиката“ (Новицкии 1844: 157). Тази теза води началото си от теоретичната философия на И. Кант. Отношението между математика и философия преди Кант се разглежда по по-различен начин. Математическото познание, и по-специално геометрията, трябва да бъде образец за философското познание. Спиноза построява своята „Етика“ по маниер на „Елементи“ на Евклид. Х. Волф строи своята метафизика, като използва начина на изграждането на аксиоматиката в геометрията. Кант се обявява категорично против това външно механично заимстване на метода на математиката от философията. За него „методът на едната никога не може да се подражава от другата“ (Кант 1967: 666). Използването на метода на едната в другата наука води само до недоразумения. „Ще се задоволя само да посоча, че нито един от тези елемен-

ти (дефиниции, аксиоми, демонстративни доказателства – б. м.) в смисъла, в който математикът ги взема, не може да се употреби, нито да се използва за подражание от философията, че геометърът, като прилага метода си във философията, не може да построи нищо друго освен картонена сграда, а философът, като прилага своя в полето на математиката, може да породи само бръщолевене...“ (Кант 1967: 666).

Третата разлика между философията и математиката, която отбелязва Берон, се отнася до спецификата на предмета на изследване. Той изхожда от предпоставката, че свойствата на нещата се мислят в два основни класа – като количества и качества. Количествените признаци на нещата се основават на това, че винаги се намират в едно пространство и време и поради това могат да се подведат под понятието за число и величина (Кант 1969: 666). И доколкото математиката има като специфика да „мислим всичко в пространството и времето“ (Берон 1980: 70), то предметът на тази наука се ограничава преди всичко с количествените белези на нещата. Ето защо, като „поставим количествените белези във взаимно отношение, ще имаме едно математическо мислене“ (Берон 1980: 70). Докато логическото (философското) мислене се отнася до качествата на нещата. „А като съединим качествените белези помежду им, ще имаме едно логическо мислене.“ (Берон 1980: 45). С това обаче Берон имплицира едно по-друго понятие за логика в сравнение с определението на логиката като формална наука, дадено в четвърти параграф. В случая се загатва за логиката като съдържателна наука. Оказва се, че според Берон може да се говори за две логики – формална и съдържателна. Това е още един, допълнителен шрих към проявявания онтологизъм на Берон, за който стана вече ма по -горе. Обяснението на този момент от „Логика“-та на Васил Хаджистоянов Берон също се намира в трансценденталната философия. Това е схващането на Кант за формалната и трансценденталната ло-

гика. От какво се налага съществуването на две логики? От това, че евристичните възможности на традиционната формална логика са ограничени. Те са ограничени, защото тя се абстрахира от всяко съдържание. Това налага и съществуването на „такава наука, която би определила произхода, обема и обективната валидност на познанието, и тази наука е трансценденталната логика.

Четвъртата разлика между философското и математическото познание се налага от различните познавателни форми, чрез които се реализират тези два вида познания. Математическото познание се реализира чрез пространствените и временните форми. Логическото мислене, макар че е невъзможно, без да са дадени нещата в пространството и времето, има своите основания в разума. „Да мислим логически, ще рече: да поставим във взаимно отношение някои свойства или принадлежности на нещата съгласно със законите на разума.“ (Берон 1980: 69). Фиксираната от Берон разлика е едно немного точно продължение на Кантови постановки. За Кант общовалидно е положението, че ако искаме да имаме познание, е необходима синтеза между нагледа и разсъдъка. „Без сетивност не би ни се дал никакъв предмет, а без разсъдък никакъв предмет не би се мислил. Мислите без съдържание са празни, нагледите без понятие са слепи.“ (Кант 1967: 134). Това означава, че и за математическото познание трябва да бъде спазено това условие. На въпроса, как е възможна математиката, Кант отговаря математиката е възможна, доколкото съществува чист априорен наглед. Ако математическите понятия се представят в емпиричен наглед, тогава не бихме имали характерната за математиката аподиктична достоверност. Пространството и времето са чисти априорни форми на нагледа, а не понятия. „Пространството и времето са онези нагледи, които чистата математика поставя в основата на всичките си познания и съждения, които същевременно се явяват

аподиктични и необходими...“ (Кант 1967: 130). В посочените разлики между философското и математическото познание се съдържат две главни особености на математиката. Първо, това е неговият аксиоматичен характер и, второ – интуитивността (конструктивността) на математическото познание.

Математиката, посочва Берон, изхожда от аксиоми и това е валидно само за нея. „Аксиомата е едно коренно положение единствено само в обема на математиката.“ (Берон 1980: 172). Аксиомите са „свойствени само на математиката“. Аксиомата по определение на Берон е „такава истина, която няма нужда от никакви доказателства, но е възможна само под временни и пространствени обстоятелства от дейността на разума и в тия условия се изчерпва съдържанието им“ (Берон 1980: 172). Като се изхожда конкретно-исторически, ние сме в правото си да запитаме, нима в средата на XIX век е толкова очевидно положението, че аксиомите са характерни за цялата математика. По това време единствено относително завършена аксиоматика съществува в геометрията. За другия клон на математиката – аритметиката (алгебрата), това положение не е така явно, както днес. Геометрията и аритметиката се появяват едновременно в древността, но аксиоматизирането на последната започва едва в края на XIX столетие. В такъв случай с какво трябва да се обясни твърдението на Берон, че аксиомите са характерни не само за геометрията, а за цялата математика. Например О. Новицки разглежда аксиомите като специфични само за геометрията, но не и за аритметиката. Позицията на Берон относно аксиоматизирането на математиката е всъщност възпроизвеждане на позицията на Кант по този въпрос. В дискусиата относно характера на аксиомите – дали са положения, които могат да се докажат, или имат по-други основания, Кант разглежда аксиомите като несводими до дефиниции и до закона за противоречието, така както смята Лайбниц. Самият Лайбниц прави много, но неуспешни

опити в търсенето на доказателства на редица аксиоми. Нещо повече, Г. Мартин убедително показва, че аксиоматизирането на аритметиката трябва да се свърже с постиженията на Кант и неговите ученици (Martin 1972). Не трябва да се забравя фактът, че Кант има твърде значителен стаж в заниманията си с математиката.

Много характерно е твърдението на Берон, че аксиомите се основават на „временните и пространствените обстоятелства от дейността на ума“. С това той имплицира тезата, че математическите съждения не са аналитични, т. е. основаващи се на дефиниции и на закона за противоречието, а са синтетични. Фактически с установяването, че математиката има собствено съдържание и „за това никога не може да бъде обоснована само с логиката“ ((Хилберт 1978). С това се слага край на традицията, идваща от Лайбниц, според която аксиомите са положения, ненамерили все още доказателство, т. е. че са положения, които в края на краищата имат своите основания във формалните логически закони.

Фактът, че аксиомите не могат да се дедуцират логически от законите на формалната логика, следва не само от посочените от Берон разлики между логическото (философското) и математическото познание, но също така и от схващаното му за аналитичните и синтетичните съждения. Аксиомите като начало от втория род се използват от онези науки, които са синтетично построени (Берон 1980: 172). Съществена теза в „Логика“-та на Берон е, че доколкото аналитичните съждения „не прибавят нищо към опознаването“ (Берон 1980: 93) на предметите, те не могат да се поставят в основата на нашето познание, което по своя исторически развой е синтетично, т. е. разширяващо се. Ето защо „нашият разум, за да може да намира естествените истини, се мъчи чрез едно ограничение да поставя това понятие и разни отношения към другите понятия и като ги определя по-точно, съставя ги и по-ясно. Така

например под понятието „дърво“ си разбират различни дървета, но като кажем: това дърво е бук, храст, липа и пр., то съставяме понятието си по-точно и по-ясно. Според този способ се съставят всички синтетични построения“ (Берон 1980: 94), т. е. този способ се основава на синтетични съждения. Синтетичните съждения за Берон са онези, при които предикатът не влиза в понятието за субекта на съждението като „характеристически негов белег“ (Берон 1980: 94). И доколкото за него математиката е една разширяваща се, развиваща се наука, то и нейните съждения имат предимно синтетичен характер. Но това е свързано пряко с аксиоматичния характер на математиката. Ако съжденията на математиката са аналитични, от това следва, че понятието за триъгълник аналитично включва и предиката „сумата на ъглите е равна на два прави ъгъла“ и всяка друга възможност се изключва. Но доколкото за Берон математическите съждения са предимно синтетични, следва, че в понятието за триъгълник като субект на съждение не е включен аналитично и предикатът „сумата на ъглите е равна на два прави ъгъла“, което означава, че са допустими и другите две логически възможности – „сумата на ъглите е по-малка от два прави ъгъла“ и „сумата на ъглите е по-голяма от два прави ъгъла“. Следователно понятието триъгълник като субект на съждение може логически правомерно да се свърже с три различни предиката – „сумата на ъглите е равна на два прави ъгъла“, „сумата на ъглите е по-малка от два прави ъгъла“ и сумата на ъглите е по-голяма от два прави ъгъла“. Тези три логически възможности са реализирани в аксиоматиките на Евклид (Хилберт), Лобачевски, Риман. Берон проявява непоследователност, когато твърди, че аксиомите са аналитични съждения, че те са следствие от „разлагането на готовата мисъл в ума ни“. Тази непоследователност е характерна и за „Логика“ на Карпов. Но щом като аксиомите са аналитични съждения, тогава следва, че те се

основават на закона за противоречието – нещо, което експлицира и Карпов (Карпов 1856: 289). От това обаче следва, че математиката има своите основания във формалната логика, което от своя страна означава, че почти всички разлики, които Берон изтъква между философията и математиката, се оказват невалидни. Ето защо твърдението за аксиомите като аналитични положения трябва да се разглежда като случайно, странично и нямащо основание в останалите постановки, изразени в „Логика“-та на Берон. Обяснението на тази непоследователност може да бъде на различни равнища. Явно е обаче, че в случая има смесване на две съществено различни тенденции при обяснението на математическите съждения. Едната води началото си от Лайбниц, продължавана от Фреге и Ръсел, и другата, водеща началото си от Кант и продължена от Хилберт и Брауер (Korner 1968). Може да се допусне, че тази непоследователност на Берон се дължи на абсолютизирането на една постановка от „Критика на чистия разум“, където Кант отбелязва, че известна част от математическите съждения са аналитични, но „те служат само за заверижване на метода, а не като принципи“ (Кант 1967: 87). Изключително интересна е следната постановка на Васил Хаджистоянов Берон: „Под тези условия математическото мислене, което е по самото свое съдържание формално, обикновено се нарича чисто и се развива по особен за него свойствен начин. Според това негово свойство математическото мислене никога не може само и отделно да състави едно цяло, един образ; но тук разумът вижда само известно съчетание или едно построение...“ (Берон 1980: 71). Карпов също изтъква, че за математическото мислене е характерно построяването и имен но поради това математическото познание е *cogitatio intuitiva* (Карпов 1856: 71). Новицки също отбелязва, че характерното за геометрията и аритметиката е построяването на техните понятия (Новицкий 1844: 148-9). Но тъй като и в трите логи-

ки този момент не е достатъчно обяснен, се налага пак едно сравнение с първоизточника. Кант в „Критика на чистия разум“, спирайки на проблема за разликата между философията и математиката, отбелязва, че философското познание е познание на разума от понятия, докато математическото познание е познание на разума чрез построяване на понятия (Кант 1967: 657). Да се построи едно понятие, означава да се представи априори съответстващият на него наглед. Най-общото основа ние за това изискване се крие в тезата на Кант за синтетичния характер на математическите съждения. За Кант математическите обекти съществуват не доколкото се основават на логиката, а доколкото могат да се построят. Критерият на съществуването на математическите структури не е непротиворечивостта им, а в построяването им в чист наглед. Тяхната непротиворечивост е само отрицателно условие за възможността им за съществуване, докато построяването им е достатъчно условие. Построяването не означава механично построяване, начертаване или просто графично представяне. Ако е така, не би съществувала характерната за математическите съждения всеобщност и необходимост, а само емпирична валидност. Поради това построяването не трябва да бъде в емпиричен, а в чист наглед. Друг важен момент е, че Берон свързва построяването на математическите обекти с понятието образ, а Карпов подчертава, че построяването се реализира чрез схема. Определението, което дава Карпов на схемата, е следното: „... схемата е образ на цял клас вещи, служеща за сетивното представяне на общите понятия на разсъдъка.“ (Карпов 1856: 36). Както Карпов, така и Берон свързват възможността за построяването на математическите обекти с категорията схема (образ). Това ни отвежда към един от трудните за интерпретация параграфи на „Критика на чистия разум“ – параграфа за схематизма. Да се представи съответстващият наглед на едно понятие, т. е. да се построи



това понятие в нагледа, е необходимо едно обединяващо звено, което опосредства връзката между нагледа и разсъдъчните понятия. Това опосредстващо звено е трансценденталната схема, която не е нищо друго освен правило за синтез. Всяка категория на разсъдъка има съответна схема, която е правилото за обединяването на многообразието. В основата на възможността на трансценденталната схема лежи въображението и времето. Например схемата на категорията количество е числото, „което обхваща последователното присъединяване на единица към единица“ (Кант 1967: 229). Аналогично е описанието на построяването на естествените числа от А. Хейтинг (Хейтинг 1981). Ако трябва накратко и все пак твърде приблизително да се характеризира трансценденталната схема, тя може да се нарече алгоритъм. Сходно е и определението на Кант на схемата като „монограма на чистата априорна способност за въображение“ (Кант 1967: 228). Нагледът е възможността за многообразие, разсъдъкът е съвкупността от правила, онова, което прави възможен техния синтез, е трансценденталната схема, е алгоритъмът, монограмата на действието на въображението, чрез което се дава съответният наглед на чистите разсъдъчни понятия във времето. Именно с тези постановки относно математическото познание Кант поставя тенденцията в развитието на математиката, която чрез трудовете на Брауер, Вейл, Сколем довежда до конструктивното направление в математиката.

Схващанията на Васил Хаджистоянов Берон за спецификата на математическото познание могат да се оценят от два различни критерия. Първият е общото движение на тази проблематика. В това отношение те са своеобразно продължение на твърде интересната философия на математиката на И. Кант. От гледна точка на националната ни философска култура схващанията на Берон за спецификата на математическото познание са изключително ценни. Не само защото са специ-

фично продължение на редица Кантови постановки, но и защото за първи път в историята на българската философска мисъл се поставя и разработва по определен начин въпросът за спецификата на математическото познание

## **VII. „Ние имахме винаги пред очи, че я пишем за нашите българи“**

Най-силен пример за оригиналността на „Логика“-та на Берон са тези 39 забележки, които в същност са моментни снимки, сканиране на българското битие през средата на XIX век.

Първата тематична насока на тези забележки е свързани с българския език, като онзи фактор, който задава носещата ментална конструкция на идентичността: „Забележка 3. Ние не можем тук да замълчим и да не отбележим богатството и точното логическо значение на следващите и подобни на тях български думи: от коренното например слово ум произхождат: умея, проумявам, разумявам, съумявам, изумявам; както и от глагола бера става: разбирам, отбирам, набирам, събирам, избирам и пр. От мисля става: размислям, премислям, помислям и пр. и пр. По подобен начин и славянските думи дух и душа в никой друг европейски език нямат и двете толкова точно и сродно значение с дихам и душъ. (Това и Г. Шуберт справедливо забелязва в своята „История на душата.“)“ (Берон 1980: 43). И на следващата страница той допълва: „А в изречението: „Българският език е богат и сладък, но по някои причини още неразработен и ненареден“, е видно, че мислите са различни и че техните форми на мислене са също по различен начин свързани, макар да се говори все за „български език“ (Берон 1980: 44).

По-късно Иван Вазов отново ще каже за българския език, че е „сладък“: „Език прекрасен, кой те не руга /и кой те пощади от хули гадки? /Вслушал ли се е някой досега/в мелодията на твоите звуци сладки?

На изследователите на произведенията на Васил Берон прави впечатление стреметът му да подчертава българския корен на славянския език, което имплицира, че той изхожда от постановката, че старобългарската култура е фундамент на славянската (Гогов 2019: 2).

И в „Забележка 4“ Берон продължава характеризирането на българския език: „Според туй, вижда се, българите имат една пословица: „Ум има, а разум няма.“ Това е едно доказателство, че простият български народ добре и логически се изразява в това отношение, ако и, разбира се, тук безсъзнателно да действа“ (Берон 1980: 53). Явно една от доминиращата насоченост на Бореновите интереси към българския език не са само теоретични, но и имат пряк практически смисъл, защото по голямата част от забележките се отнасят до начина на обучение, преподаване и образованието. В Забележка 6 той коментира методите на преподаване: „Според това логическо и естествено начало трябва всеки един народ да изучава всичките науки и чуждите за него езици, а особено в началото на учението си! ... Трябва сиреч едно учещо се дете, доколкото е възможно, съзнателно и добре да разбира онова, което чете и което учи, тоест трябва то всичко да учи на матерния си и за него разбираем език, и защото нашите съотечественици – българи, досега не действаха по такъв начин и още някои не действуват, затова си останаха неучени и необразовани, макар и децата им достатъчно време да са изгубили и губят в училищата. По-многого сиреч от нашите съотечественици безумно и срещу здравите закони на разума мислеха и още някои мислят, че било по-нужно и по-полезно да се учат чадата им и особено в първоначалното им учение на чужд и за тях неразбираем още език, и то, за да очупят езика си (както те казват) на гръцки език или пък да учат наустници и псалтири и апостоли на славяноруски и за тях още неразбираем език... По такъв начин един 15- или 20-годишен ученик, който оставя вече

училището, дето е изгубил в едно 10-годишно негли разстояние най-златното време на живота си, едвам започнал малко съзнателно да разбира гръцки и като е учил до това време като папагал някоя и друга наука, оставя училището и като се смята уж, че е учен, действително пък нищо почти не знае. Колко пък можеше този ученик да научи в това време, ако той всичко учеше на свой матерен български и особено простионароден и за него разбираем език... В това се убеждаваме от онези училища, дето всичко се преподава на простионароден български език и които са и добре наредени. За чудене е наистина как някои българи могат да бъдат толкова жестоки и немилостиви родители, щото да не жаят златното и скъпо временце на злочестите си чада, от което цялото им бъдеще зависи и като търговци, и като граждани, но ги оставят да си губят това златно временце в изучаването на наустници и проч. така напусто и безполезно!!“ (Берон 1980: 61). Същата идея Берон изказва и в Заблежка 10: „За такива хора казват българите въобще, че имат „една размътена глава“, и тези хора грешат против закона за същността. Но ако такива хора се изучат и се образуват добре, то разбира се, че те не ще грешат вече или поне твърде малко против този закон“ (Берон 1980: 67).

Тук необходимо да се припомнят някои биографични данни защото горните твърдения за българския език не са само плод на възрожденския ентузиазъм на българския мислител, а и на определен изследователски подход. Васил Берон събира и публикува български народни песни в списанията „Български книжици“, „Българска пчела“, „Духовни книжки“, във вестниците „Народност“ и „Българан“, сам издава в Болград вестник „Пътник“. Неговият стремеж е всяка публикация да отговаря на потребностите, възникнали във връзка с нашето образование. Публикува още: „Първа българо-френска граматика“. Букурещ, 1859; „Логика“. Виена, 1861; „Българо-френски буквар“. Болград, 1865; „Човекът в сравнение с другите животни“.

Болград, 1870; „Зоология“. Русе, 1880; „Археологически и исторически изследвания“. Търново, 1886. Оригиналите се намират във фонда на библиотеката при читалище „Надежда“ Велико Търново. Освен това той въвежда специфична терминология на български език, както в редица научни дисциплини – природните науки, философията, логиката и др. (Гагов 2019:2: 109). Но подчертаването на значението на български език не означава за Васил Берон пренебрежително отношение към усвояването на чужди езици. Напротив. „Д-р Васил Берон, сам владеещ руски, немски, френски, гръцки, арабски и румънски език, знае много добре колко е необходимо за културата на народа знаенето на чужди езици. Ето защо още в 1859 година той се заема да състави и отпечатва в Букурещ Първата българо-френска граматика“ (Аршинкова 1993). По-късно, 1869 г., издава „Първа българо-немска граматика. И в това отношение той продължава традицията, основана от неговия вуйчо, който, в завещанията си, подчерта необходимостта от усвояването от учащите се на няколко чужди езици

Друга тематична насока в забележките на Берон може да се характеризира като „философско-логическото във всекидневния живот на българите“: „Забележка 14. Според гореизложеното явно се вижда, че в душата на всеки човек дълбоко трябва да са скрити най-благородните и добродетелните идеи, защото всяка една човешка душа има и трябва да има естествено същите белези, сиреч същите казуеми. Трябваше следователно да няма лоши хора и зломисленици, понеже естествените и същински качествени белези трябваше да произведат и да образуват единомисленни и равни в действията си хора. Но трябва да знаем, че тия дълбоко скрити идеи в човешката душа никога не могат да се турят в действие от който и да е човек, преди да влязат и да се вселят в неговото съзнание; а за да се постигне тази цел, трябва благородните тези идеи да се освобождават постепенно, някога даже и за дълго време от

свойствата на външните белези и случаи и като се развиват във формата на съжденията, да се привеждат от вероятните към потвърдителните, от потвърдителните към доказателните – тогава само тия благородни идеи влизат в съзнанието; а причината за това тяхно бавно съзнание не е друга, освен дето нашият духовен живот се потъпква и дави от животната чувственост вещественост на тоя земен наш живот. А за да може един човек по-скоро и по-лестно да се освободи от тези външни препядствия, за да може сиреч да съзнание истинската същност на някое нещо или все едно истинските негови вътрешни белези: да опознае, т.е неговата необходимост доказателно, трябва да се учи, защото само чрез едно систематическо и добро просвещение човек може да съзнание истината и нейните благородни и божествени идеи. по тази причина колкото въобще един човек или един народ е прост и ненучен, толкова той бива по-злонамерен и по-развратен.“ (Берон 1980: 97); „Забележка 15. На тая логическа истина се основава и образоването на младежите в общите и частните училища и понеже много от нашите съотечественици не се опираха досега и още някои не се опират на нея, но си образоваха децата не на матерния им, но на чужд и за тях непонятен език, то и не можаха лесно да успеят в просвещението.“ (Берон 1980:106); „Забелжка 17. Такава една непростена грешка правят онези народи или онези честни хора, които, като искат да се сравнят, с други по-богати и по-образовани от тях хора, се обличат богато живеят в блясък (салтанат) като тях, без да гледат, че същите източници на тяхното богатство и на тяхното образование съвсем не им позволяват тъй да живеят. Такива народи и такива хора рано или късно непременно трябва да изпаднат в едно крайно сиромашество и в една гнусна развратност... С жалост забелязваме тук, че някои, ако и твърде малко, от нашите мили съотечественици правят такава една логическа грешка. По същия начин и един развратен

и необразован човек прави такава една грешка, когато иска да се хвали и да се сравнява със славните свои образовани и добродетелни роднини или прадеди само и само – защото е от същия род!... Следователно българските обикновени изрази: „аз съм еди-кой син, или еди-коя дъщеря, затова и трябва да ме славите и да ме почитат“, не са съвсем прави и логически, но са смешни и показват една проста и необразована душа.“ (Берон 1980:111).

И в забележка 18 Берон отново подчертава важното значение на семейното възпитание: „Според гореизложеното се разбира ясно какво голямо влияние имат околните предмети и околните впечатления при отглеждането на едно дете и въобще при неговото умствено развитие. По тази причина от прости, необразовани и развратни семейства на един народ въобще се отглеждат и порастват прости, необразовани и развратени чедра. Затова, мили съотечественици, отглеждайте и образвайте децата си първо вие в къщите си, докато са още малки, и не се надявайте само на училищата и на учителите, защото видяхте по-горе, че цялото почти нравствено и душевно образование на един човек зависи от онези начала, които той е приел в детската си възраст от лицата и предметите, които в не време са го заобикаляли и поучавали, трудете се следователно да им вдъхнете в тази плодотворна епоха истинските евангелски, а не суеверни начала.“ (Берон 1980: 113); „Забележка 21. Защото не е възможно всичките хора да могат тъй стройно и логически да мислят или защото някои хора са по-остроумни от другите, които не могат изведнъж да обхванат с техния плитък ум всичките части на един предмет и истинското отношение между него и частите му; затова, когато няколко хора се събират да мислят и да говорят за някое каквото и да е нещо, то всякога се ражда помежду им едно несъгласие, едно непоразумение и вследствие на туй едно каране. По тази причина въвел се е между просветените народи един



обичай да решават всяко едно нещо според вишесъгласието или пък всеки един съвет си има по един представител, който има пълна власт да реши за едно нещо, без да гледа на ония, които му се противят, според неговото особено одобряване, но той е длъжен да отговаря за работите и решенията си. А както между нашите съотечественици не се е въвел още гореказания обичай на вишесъгласието, то затова и владее на всяко едно място несъгласието и затова се раждат и разпри, основани на частни и упорити мнения или пък на лични и враждебни страсти. Когато сиреч се решава за една, макар и законна и твърде добра и общополезна работа, то някои зломислени и златорни хора според плиткия си ум употребяват всичко, за да развалят тази работа, а като не може да им се принуди съвестта и като няма вишесъгласие – то и работата си остава нерешена и оттук се раждат несъгласията, каранията и разприте.“ (Берон 1980: 135).

За българския възрожденец единственият път за подобряване живота на българите е чрез просвещение, знание, но знание, което не е само опитно, а знание, което се постига от богословието, философията, логиката. В забележка 22 той отбелязва: “Тук трябва ние особено да обърнем вниманието на милите ни съотечественици-българи, които се намират по злополучие още в една ниска степен на просвещението и образованието, вместо да се мъчат, да се приближават според своето предназначение към Бога и към всичко, което е божествено и прекрасно, вместо сиреч да се водят от Божествения свой разум и да правят някои отстъпки на животинското си естество в угодност на истината, на доброто и на прекрасното, и тъй да станат достойни за своето предназначение. Вместо да казваме да правят това, принудени сме в угодност на истината да кажем (и то с голяма жалост), че повечето от нашите българи се водят от своите груби и слепи страсти и от своето скотско упорство и по такъв начин те се приближават повече към без-

словесните животни. Това е наистина много жалко и ни е срам да кажем, че според този свой инат някои от нашите българи жертвуват и съсипват такива лица и неща, които те по благодарствена задълженост или по сродство трябваше най-много да почитат и да им са най-мили и скъпи.“ (Берон 1980: 139).

Съвсем в духа на Кантовата традиция, където се подчертава значението на дълга и Берон ще каже, че без познаване на правилната философия човек не може да изпълни своя дълг – към себе си, към близките си и отечеството: „Забележка 28. Много човеци например има, които са придобили достатъчно знания, или са изучили и много езици без никаква цел, без да си положат сиреч една основна идея: в такъв случай те не могат да се възползват от учението си удовлетворително, но се водят от случаите и често такива човеци, ако и да са учени, падат в най-голямо бедствие и злополучие. Подобно и един гражданин, когато няма за основание на своите действия философски тия начала, то той и никога не може да си изпълни дълга към родното си отечество, понеже той не ще е в състояние да осъзнае: що ще рече гражданско право – а това е основание, на което трябва да се опира, и следователно не ще може да осъзнае и какъв дълг той трябва съвестно да изпълни към гражданите и ближните си. Който сиреч не познава себе си и не е в състояние да се оцени, то той и никога не може да изпълни дълга към себе си, към ближните си и въобще към отечеството си.“ (Берон 1980: 163).

Освен това Берон живее във време, когато най-усилено протича борбата за независима българска църква. Този момент от времето, в което живее Берон ясно личи в Забележка 32 „Също тъй предполагат нашите българи в сегашното време, че ако им се позволи да си имат и те самостоятелно народно духовенство, ще станат по-образовани, по-просветени, следователно и по-добри християни. Делата пък и явленията ни принуждават да се уверим, че българите имат право в това

тяхно предположени“ (Берон 1980: 175). Същата идея повтаря и в забележка 37: „Такова народно право имат нашите съотечественици да искат и да имат едно народно висше духовенство, за да им проповядва словото Божие на езика им, и ако действуваха логически и ако те съгласно, разумно, по кротък и благороден начин представяха ясно и логически това си народно право на пречестното правителство, то то още отдавна щеше да им го даде и щеше да им позволи да сполучат в желанието си.“ (Берон 1980:185).

Хронологията на събитията в това отношение са: ако се започне от 1835, когато вече Васил Берон е вече ученик в горните класове е следната: 1835 г. – Търновчани, начело с Неофит Бозвели, искат за митрополит българин; 1836 г. – след натиск на гражданите е отстранен самоковският митрополит Игнатий II; 1844 г. – Неофит Бозвели и Иларион Макариополски подават две молби в Цариградската патриаршия; 1846 г. – Пропъден е самоковският митрополит Йеремия; 1848 г. – Прогонен е самоковският митрополит Матей, по-късно той се връща в града и е гонен още два пъти – през 1850 (?) и окончателно през 1855 г.; 1849 г. – В Константинопол е построен българският православен християнски храм „Св. Стефан“; 1850 г. – Томос от 29 юни на Вселенската патриаршия за предоставяне на автокефалия на Еладската (Гръцката) православна църква. Това е вторият Томос, който издава Вселенската Патриаршия след този от 1589 г. за предоставяне на автокефалия на Московската Патриаршия; 1859 г. – Кукуш успява да се сдобие с православен български владика – Партений Зографски; 1860 г. – Извършена е „Великденската акция“; 1861 г. – Йосиф Соколски е ръкоположен в Рим от папата за архиепископ и апостолски наместник на съединените българи (т.е унияти). Но след три месеца е отвлечен от руското посолство в Цариград и прекарва остатъка от живота си в Русия; 1870 г. – Със султански ферман е „учредена Българска екзар-

хия“; 1871 г. – В Цариград заседава „Първият църковно-народен събор“, който приема екзархийския устав; 1872 г. – Избран е първият български екзарх – Антим I.

Васил Берон учи в гръцкото училище на „Куру чешме“, където между многото гръцки младежи се учат и малък брой българчета като Сава Доброплодни, Иван Добровски и Съби Стойков. Слуша лекции по класическа философия и литература, по етика, риторика и богословие, логика, география, физика и химия, учи френски и арабски език. Но особено важен е социалния опит свързан с елинизаторските стремежи на учителите гърци, с надутите хвалби на гърчетата за образоваността и книжнината на гърците. Всичко това формира в Берон желанието да се развива българския език и повишава образоваността на българите. Неговия най-близък приятел Съби Стойков, който, с около двадесетина български ученици в гимназията и студенти в университета, образуват „славяно-българско“, по-късно „македонско“ дружество, което има за задача да работи за въвеждане на български език в училищата в България, за разширяване на родната книжнина и освобождаването на народа от духовното и политическото робство. През 1842 г. 18-годишният Васил Берон продължава своето образование в Ришельовската гимназия в Одеса. Тук се запознава с патриотизма на Васил Априлов и Николай Степанович Палаузов, с трудовете на карпатския малорусин Георг Хуца, наречъл се по-късно Юрий Венелин. Тези епизоди от живота на Васил Берон обясняват неговите забележки, свързани с отношението между българи и гърци: “Забележка 5. Съвсем безумно е следователно и криво мнението на гърците, които наричат българите дебели (уовсіров), особено защото много ядат и са въобще здрави хора, а според мнението на гърците или погърчените българи такива дебели хора не са способни да се просветят. Според това и до ден днешен се е запазила у нашите съотечественици (разбира се, погърчените и по-прос-

тите) една пословица, че „за да се просвети някой, трябва да се изтънее, малко да яде, т. е. да му е тънка снагата – да стане като грък или като гъркиня (ако е момиче или жена)“. Това разделяне на тънки (погърчени) и дебели българи се е въвело и се чува особено в близките и околни села на онези градове, в които учителите малко или много са се погърчили и са изтънели! За пример привеждаме Търново, Пловдив, Едрине и пр.“ (Берон 1980: 57); „Забележка 11. За по-голямо доказателство, че този закон има голяма важност, служат големите кавги и смущения, които станали в последните времена и още стават между българите и гърците или погърчените българи: гърците или погърчените българи искаха да докажат, че „Българин и Грък е все едно и че нямало никаква разлика помежду им“, а българите се мъчеха и се мъчат да докажат (и справедливо!), че българин и грък не е все едно, но че българинът си е българин (по закона за същността), а гръкът – грък; и че не е все едно, ако в българските черкви се чете и проповядва словото божие по български или по гръцки; но че естествено и право е: българите да си четат и служат по български; а гърците по гръцки.“ (Берон 1980: 68).

В същия дух е и забележка 13. „От това ясно се вижда колко криво и нелогически разсъждават гърците, като и днес под тяхното име... искат да ослепят разума на всичките човеци (разбира се, създадени „по образу и по подобие Божие“) и искат да ги накарава да сме и ние и че те не могат да ни отделят, и че това не може иначе да бъде и пр. и пр. А когато в едно отрицателно съждение един белег не се изключи съвсем и с всичкото си съдържание от обема на подлога, но само някои негови части се изключват, то такова едно съждение се назовава частно-отрицателно. Например: някои, българи не обичат матерния си език и съвсем не милеят за родното си отечество“ (Берон 1980: 92); „Забележка 16. По такъв начин и наспите съотечественици преди 50 и повече негли години, като

не [са] ходили почти по други места на просветена Европа, не [са] имали причина индуктивно да отхвърлят съставеното си предположение, че просвещението е полезно и нравствено, и веществено и даже, че е и вредно... Сравнете пък днешното наше народно образование с онова [от] преди 50, даже и преди 10 години и колко различия ще намерите!... Тъй също досега нашите съотечественици правеха индуктивно големи грешки като образоваха децата си на чужд, а не на матерния си език“ (Берон 1980: 109);

В „Забележка 26 Берон тематизира един много съществен етносихологическа особеност на български характере – да се променя съобразно социалната среда, но не и да налага своите особености: „Тъй някои от нашите съотечественици, които бяха или живели помежду гърци, или имаха с гърците едно местно сношение, бяха се погърчили и още се гърчечат: на-против, гърците никога не са се още побългарили и нито се побългаряват. Също така и онези от нашите българи, които живеят във Влашко, са се повласили. Ние т. е. само заемаме, но не се взаимно променяме с другите народи“ (Берон 1980:157.

В Забелжка 33 Берон с болка констатира пренебрегването на българския народ от страна на европейските географи и историци. „Според тази логическа грешка по-много от европейските географи и историци, като описваха географски турското царство или приказваха за него, поменуваха само за гърци (православни), а българите прескачаха и никак не споменаваха за тях и по неизвестни причини, даже и до днес печатите на чисто български села носят надписе: Гръцки народ!. Славолюбивите пък богати, а особено някои учени българи, за да се прославят малко оставяха според това и презираха народността си и се казваха гърци, даже някои и днес още така се казват“ (Берон 1980:178); „Забелжка 38. Тъй например гръцкото висше духовенство представляваше и още представлява ония българи като зломисленици на пречестното пра-

вителиство, които биха дръзнали да пожелаят и да имат своята народна епархия, вследствие на туй много и бедствуваха Но като те започнаха от три години насам да постоянствуват в доказателствата и желанията си, то и пречестното правителиство ги разбра добре, увери се в справедливите им оплаквания и даде внимание на желанията си, то и пречестното правителиство ги разбра добре, увери се в справедливите им оплаквания и даде внимание на желанията им“ (Берон 1980: 186).

В тези 39 забележки Васил Хаджистоянов Берон ни дава съществени щрихи към образоваността, качества и недостатъците на българското живеене в средата на XIX в. и което по-важно е, че тези моментни снимки не са безконтестни, а релеватни спрямо логическите идеи, които развива. Един опитен социален психолог може само върху тези забележки на Берон да реконструира образа на българина в средата на XIX в.

## **Заклучение.**

### **Апология на разума**

Васил Берон е един от ярките примери за будител – за него просветата, образованието, християнската духовност са начините за формирането на националното съзнание и за издигането на това съзнание до тогавашното европейско интелектуално равнище. бщият извод, който може да се направи за подхода на Васил Берон да съотнася анализа на философско-логическата проблематика към конкретния български опит, независимо дали е свързан с образованието, езика, начина на живот и т.н., прави от неговата “Логика“ особено ценен духовен продукт, защото интелектуалните усилия трябва да са релевантни към националното битие, към отчитане спецификите на обитаването на един народ, общност. Това е фактически продължение на онзи девиз, който задава неговия вуйчо – д-р Петър Берон „Безсмислено е да се копират чужди образци“. Изобщо търсенето на самобитното особено днес не е каприз или особена акцентуираност, а потребност, основаваща се на най-дълбоки онтологически и аксиологически импулси. Консенсусът относно формирането на гражданското общество трябва да се разшири – нужно е българско гражданско общество, гражданско общество, изпълнено с живи традиции, самобитно гражданско общество. Самото структуриране на рецепцията, на възприемането на едни или други „външни“ идеи, дава възможност да се реконструира наличната специфична ментална релефност. Точно в пресичането на българската линия на философстване и чужди вектори се наслагват точките, които шрихират някакви релефи от нашата



философска рефлексивност. Активното търсене на тези особености е пътят за създаването на традиции, на „произвеждане“ на традиции. Така се конституира по-жива философска история, която много по-мощно стимулира творческата енергия и потиска епигонското речитиране, най-малкото защото традицията създава оптималната среда за творчество, оценка, бъдещи хоризонти и т.н. В днешното развитие на информационните технологии не е трудно да се набавят всякакви изследвания, справочна литература, оригинални произведения. В случая не говоря за преподаването на философия, а за философстване в най-тясна връзка с живота. Опитът показва, че самобитното се ражда от опитите на философите да осмислят проблемите, които са актуални в тяхното социално пространство. „Раждането“ на европейските философски традиции в Германия, Франция и Англия се дължи именно на това активно философстване. Енрике Дюсеил по този повод категорично твърди, че философията на Пол Рикьор, Рорти и пр. е за Европа, за Северна Америка, за Япония, но тя е провинциална, регионална спрямо останалите 80% от човечеството, което е изправено пред съвсем други проблеми (Райнова, 1995). Пред други проблеми е изправена и България като страна на границата на две цивилизации, на две култури, страна в балканска среда, която се пресича от различни езикови, етнически, културни, религиозни и битови многообразия. Дори да се приеме, че философските проблеми са идентични, то те най-малкото са положени върху друга духовна плоскост и културни доминанти.

Живецът на съвременната идентичност е в това европейците да се възприемат като общност благодарение самобитността на културите. В плоскостта на философията това означава интернационални философски знания, но и контекстно философстване! Грижата за традицията не трябва да се разглежда като някакъв културен консерватизъм, като хермети-

зация, а опора, върху която да са стъпи и да се развие едно уникално творчество. Съвременното философско пространство е пресечено именно от векторите, очертани от традициите, от школата, от групирането на повече философи, около определен набор от идеи. По този начин философията задава релефността на специфичния духовен климат, характерен за определена философска общност.

Ето защо изследователското философстване трябва да бъде регионално, т.е. философът да насочи своето внимание към онези жизнени проблеми, които извират от неговата непосредствена среда. Така философията в условията на глобализацията има за задача да утвърждава културното своеобразие, защото именно културните разлики са реалният принос на отделните народи в общото човешко духовно наследство. Културното разнообразие е условието, без което не може да се развива демокрацията, търпимостта, социалната справедливост и взаимното уважение между народите и културите. Акцентирането върху специфичността на културата означава признаване важността на традиционните знания като източник на нематериално и материално богатство, т.е. признава се важността на факта, че културата има различни форми във времето и пространство и това разнообразие съществува в самобитни и многообразни форми на самоизразяване. Насочвайки се към търсенето и подчертаването на самобитното и специфичното в българската култура философията ще съдейства за запазването на културното разнообразие и стимулиране диалога между културите. Безспорно е обаче, че все още съществува предимно непознаване между европейските народи.

Всяко поколение или общност не само пасивно получава дадено наследство, но и продължава или не продължава определени натрупвания, дава своя специфична интерпретация. Така се съчетават традицията и иновацията, на онова,

което е в същността на механизма за самовъзпроизвеждане. Естествено, че в това отношение възниква и степента на самовъзпроизвеждане на културата или съответно философското наследство. В случаят с „Логика“-та на Васил Берон имаме най-малкото пример за това как трябва да се пише учебник по философско въпроси като се отчита качествата на общността, към която е предназначен. Но има и нещо повече, а именно тя пример за контекстно, може дори и да се каже регионално философстване.

Ето защо „Логика“-та на Васил Хаджистоянов Берон носи много повече смисли и ценностно натоварване отколкото повърхностният прочит, резултатът от което са лековерните твърдения например за неоригиналност. От гледна точка на историята на българската философска мисъл „Логика“-та на Васил Хаджистоянов Берон е началото на изграждането на професионалната философска лексика и в този смисъл може да се приеме като началото на професионалното философстване на български език и изграждане на съответната терминология.

За Кант философията като метафизика е възможна като критика на разума и задачата на трансценденталната метафизики е дълбоко да проникне в природата на разума. В трансценденталната философия разумът сам конституира себе си в обособена система. И в „Логика“-та на Васил Хаджистоянов Берон разумът заема централно концептуално място. В българската философска история без особени усилия може да се констатира едно типологично сходство между идеите на Васил Берон и Цеко Торбов и това е особеното теоретично и методологично значение, което има разума и за двамата български мислители. Естествено това се дължи преди всичко на факта, че и двамата, при Берон неявно, а при Торбов явно, следват линията на рационализма, очертана от И. Кант. Естествено е, че и други български философи са последователи на Кант

и неокантианството, но типологичното сходство между В. Берон и Ц. Торбов е очевидно, защото само те така активно извеждат на преден план онези моменти от критическата философия, която е свързана с конкретното значение на разума. Дори чисто количество термина разум, наред с понятието форма са в центъра на размислите на Васил Берон: „Разумът е една душевна способност, с помощта на която човек е в състояние да мисли; и че не е възможно да се говори за разума и за неговото законодателство, без да се закачат и другите познавателни сили; защото имаме способност да размисляме и да разсъждаваме, защото сиреч ни е обдарил всевишният Бог с ум и разум; Разумът е една душевна способност, с помощта на която човек е в състояние да мисли“; „... издирването на законите на разума трябва да ни въведе в пределите на психологията“; „... Разумът е оная душевна и само на човека свойствена способност, която разглежда, разпитва и съзнава ясно дали понятията за отвлечените и веществените предмети..“Разумът или чрез неговото действие (размислянето) се съединяват противоположните представи за тия предмети, привеждат се в съзнанието и се опознават от душата. А за да може разумът ни правилно да действа, за да можем сиреч право да размисляме и добре да опознаваме веществените или отвлечените предмети, трябва разумът ни да се управлява от известни закони“; „Според гореизложеното се разбира, че разумът зависи от ума и от чувствата: сиреч че без сетивни и умствени представи за веществени и отвлечените предмети разумът не може да действа и че следователно колкото са по-развити умствените и сетивните способности на душата, толкова по-силно и по-живо действа и разумът, а, напротив, колкото тези душевни способности са по-слаби и по-извехнали и, или и двете равно или едната по-малко, а другата по-много, толкова по-слабо действа и разумът. От това следва, че за да може разумът най-добре да действа, за да можем сиреч най-добре

да размисляме, трябва и сетивните телесни и умствените органи да са силни и живи – сиреч да са естествено здрави.“ и мн. др.

Сходни са тезисите за разума и на Цеко Торбов. За него Кант е този, който възстановява правата на разума и като главни негови заслуга са, че подчертава разликата между философията и математиката, като математиката се изгражда чрез конструкция, построяване в чист наглед, фундаменталната разликата между аналитичните и синтетични съждения и намирането отговор на въпроса как са възможно синтетични априорни съждения, разликата между разум и разсъдък, за ролята на трансценденталните идеи като регулативни принципи и др. (Торбов 1993).

От съвременна гледна акцентите върху разума от Васил Берон и нелсонияница Цеко Торбов могат да се разглеждат като своеобразна алтернатива на днешния постмодернизъм. И може би точно в това е тяхното непреходно значение, защото дава един възможен отговор на въпроса „А след постмодернизма накъде?“ Защо е нужно да се поставя въпроса – какво след постмодернизма? Безспорно е, че като идеен комплекс постмодернизмът вече отминава, но като културна практика той е актуалност. Не може да се отрече, че съвременната постмодерна ситуация се характеризира с отказ от класически ценностни стратегии, неясност и неопределеност, „смърт на субекта“, акценти не на т.нар. монологично мислене (логическото, систематичното), а на полифоничността, на конфликта на интерпретации, карнавалност, аксиологичен анархизъм, тотален релативизъм др. Ж. Делюз много кратко, но точно характеризира постмодерната ситуация – всичко е център. Колкото и да изглежда странно, но описанието на съвременната ситуация, която дава например Цеко Торбов напълно съответства на това, което днес наричаме „постмодерна ситуация“. „Ние живеем във една време, в което безверието е

убило почти всичко у нас, за да ни направи жалки играчки в толкова теории, на толкова книги, написани в по-голямата си част, за да овехтеят по рафтовете на билиотеките. Истината не се търси вече, едната, вечната истина. Книгите не се пишат заради истината, а само да сочат на поколенията силата и могъществото на оная, който ги е написал. В тях обикновено е подкопана вечната необходима истина, за да се открие тоя или оная автор или само за да се фотографира действителността в нейния исторически ход. Нашето време е наследник на етико-философската анархия на XIX век. Ние се намираме в едни исторически момент, в който вярата в човешкия разум е съвършено разнебитена. Както във философията, така и в политиката и възпитанието владее един съдбоносен релативизъм, който заплашва да унищожи ценностите на една просветена философията „ (Торбов 1993: 15). Цеко Торбов казва това през 1936 г. т.е. след 75 годни след като е публикувана „Логика“-та на Васил Хаджистоянов Берон. И ако българският възрожденец носи напълно историческия оптимизъм на Възраждането, то Цеко Торбов защитава ролята на разума в едно съвсем друга ситиация, която много напомня днешната социо-културна атмосфера. Това е като цяло недоверие в човешкия разум, което се проявява в възраждането на различните форми на мистицизъм, религиозен фанатизъм, все повече и повече се цени тъмното пред понятно ясното и онова, което можеше да се обхване с разума, науката, рационалността. В политиката идеите за правата на човека се изместват от националното високомерие, което нарушава справедливото зачитане на културата на други народи, Във философията се акцентира сякаш на ефектни формулировки, на една само диалектична игра с понятия, без стремеж към осмисляне на действителността. На това Васил Хаджистоянов Берон и Цеко Торбов противопоставят разума, науката, разумното самоопределение.

Освен това полезно би било да се преиздаде оригиналният текст на „Логика“-та на Весил Хаджистоянов Берон, защото езиковата и стилистичната нормализация на текста, осъществена от Й. Ватев, не винаги следва автентичния смисъл на текста.

## Литература

- Арно А., Николь П. 1991. Логика, или Искусство мислеть. М.
- Аршинкова, С. 1993. Родовата хроника на рода Берон. В: Бъчварова, Н., М. Бъчваров. Д-р Петър Берон. С.
- Берон, В. 1861, Логика. Първи път на български изложена, Виена: В печатница-та на Л. Соммера.
- Берон, В. 1980, Логика. За първи път на български изложена, С., Издателство „Наука и изкуство“
- Берон, В. 1865. Българо-хренски буквар..Болградъ
- Берон, В. 1870. Естествена история. Първи път на български систематически изложена с приложени забележки и практически изводи. Част I. Болградъ, В печатницата при Централното училище.
- Берон, В.Х.С. 1990. Живот и научно творчество. Издателство БАН. С.
- Большано, Б. 2003. Учение о науке. СПб, Наука, 2003
- Бънков, А. 1966. Развитие на философската мисъл в България, София: Издателство „Наука и изкуство“.
- Бъчваров, М. 1970, Идеалистическата философия през 60-70-те години на XIX в. В: България. В: История на философската мисъл в България. Том I. София: Издателство на Българската академия на науките.
- Бъчварова, Н., Бъчваров, М. 1993. Д-р Петър Берон. Живот и дело. София: Феникс.
- Бъчваров, М. 1990. Философските възгледи на Васил Хаджистоянов-Берон. В: Д-р Васил Хаджистоянов-Берон. Живот и научно творчество. София: Издателство на Българската академия на науките.



Бъчваров, М. и др. ред. 1990. Д-р Васил Хаджистоянов-Берон. Живот и научно творчество. София: Издателство на Българската академия на науките.

Бънков, А. Из философията на Българското възрождение (Философски схващания на д-р В. х. Стоянов-Берон). Философски преглед, 1941, № 5;

Бъчваров, М. Българската философска мисъл през Възраждането. С., 1966, и др.

Гагов, Хр. 2019. „Човекът в сравнение с другите животни“ – удивително творение на натурфилософската ни мисъл. Философски алтернативи, 2.

Гене́за філософських студі́й у Ки́євського університет. 2009. Киев.

Димитрова, Н. 2019. Васил Хаджистоянов-Берон и българският образователен идеал“. Философски алтернативи, 2.

Дянков, Б. 1980, Васил х. Стоянов-Берон – автор на първата българска систематична книга по логика. В: Берон, В. 1980. Логика. С.

Кант, И. 1967. Критика на чистия разум. С.

Кант, И. 1994. Логика. С.

Кант, И. 1967. Сочинения. Т. 6. М.

Кант, И. 1998. Избрани произведения – 1755-1770. С., УИ „Св. Климент Охридски“.

Кант, И. 2013. Критика на чистия разум. Превод Ц. Торбов, послеслов Д. Цацов. С.

Кант, И. 1980. Трактати и писъма. М.

Карпов, В. 1856. Систематическое изложение логики. Санктпетербург.

Михалчев, Д., Петър Миятев (ред.). 1958. Д-р Петър Берон и Одринската българска мъжка гимназия д-р Петър Берон. С., БАН.

Новицкий, О. 1844. Краткое руководство к логике с предварительным очерком психологии. Киев.

- Пенев, Б. 1978. Изкуството е нашата памет. Варна
- Платон 1981. Държавата. С.,
- Платон 1982. Диалози, т. 2. С.,
- Райнова, И. 1995. Философията в края на ХХ в. Плевен.
- Риль, А. 2006. Логика и теория познания. В: Философия в систематическом изложении В. Дильтея, А. Риль, В. Оствальда, В. Вундта. М.: Территория будущего.
- Риккертъ, Г. 1905. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. Киев: Издательство В. А. Просьяниченко.
- Стефанов, А. 2019. „Логика“-та на д-р Васил Хаджистоянов Берон – първият учебник по философия през Възраждането. Философски алтернативи, 2.
- Саръ依лиев, И. 2004. Усилието да узнаеш.С.
- Табаков, М. 1990. Въпросът за логичното в „Логика“ на Васил Хаджистоянов-Берон и в наши дни. В: Д-р Васил Хаджистоянов Берон. Живот и научно творчество. С.
- Торбов, Ц. 1993. Изследвания върху критическата философия. С. СУ.
- Цацов, Д. 2014. „Забравеният“ философ. Традициите на презентационизмът и приносът на Николай Хартман. С.
- Цацов, Д. 1996. „Безсмислено е да се копират готови чужди образци“. Философски алтернативи, 4.
- Цацов, Д. 2019. Философски идеи през българското Възраждане. ВТ, Фабер,
- Цацов, Д. 1990. Васил Хаджистоянов-Берон за спецификата на математическото познание. В: Д-р Васил Хаджистоянов Берон. Живот и научно творчество. С.
- Хейтинг, А. 1981. Интуиционистички възгледи за природата на математиката. Философска мисъл, 5.
- Хилберт, Д. 1978. Основи на геометрията. С.
- Хегел, Г. 1969. Феноменология на духа. С.

Янарас, Хр. 2002. Кризата като предизвикателство. ЛИК, София

Янева, Ж. 2010. Учебниците по логика на Василий Николаевич Карпов (1798-1867) и на Васил Хаджистоянов-Берон (1824-1909). Философски алтернативи, кн. 4.

Dahm, H, Ignatow, A. 1996. Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas. Darmstadt, Wiss.Buchers

Exner, F.1843. Ueber Leibnitz's Universal-Wissenschaft. Prag.

Martin, G. 1972. Arithmetik und Kombinatorik bei Kant. Berlin.

Jameson, F. 1991 Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism. Verso, London

Michaltchew, D. 1909. Psychologische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Johannes Rehmke. Leipzig,

Korner, S. 1968. Philosophie der Mathematik. Muenchen.

Tsatsov, D. 1987. On the History of the Constructive Trend in Mathematics. In: 8 International Congress of Logic, Methodology and Philosophie of Science. Moskou, Vol. 5.

Zimmermann, R. 1860. Philosophische Propoedeutik. Wien.

<http://vtpgt.com/files/Logika.pdf>

[www.philosophicalalternatives.com](http://www.philosophicalalternatives.com) – 2018, бр. 2 и 3.

[www.philosophicalalternatives.com](http://www.philosophicalalternatives.com) – 2019, бр. 2.

Димитър Цацов  
УЧЕБНИК ПО ЛОГИКА ЗА „НАШИТЕ БЪЛГАРИ“  
(Васил Хаджистоянов Берон – 1824–1909 г.)



Българска  
Първо издание



Формат 60x84/16  
Печатни коли 8,75



**FABER** – (062) 600 650

В. Търново 5000, ул. „Гара Велико Търново“ 1

*www.faber-bg.com*