



**GA - 7**

**РУДОЛФ ЩАЙНЕР**  
**РУДОЛФ ЩАЙНЕР**

# **МИСТИКАТА**

**В ЗОРАТА НА МОДЕРНИЯ ДУХОВЕН  
ЖИВОТ И НЕЙНОТО ОТНОШЕНИЕ  
КЪМ СЪВРЕМЕННИЯ СВЕТОГЛЕД**

**превод от немски: ДИМО ДАСКАЛОВ**

**НЕРЕДАКТИРАН ПРЕВОД**

**Отпечатано със съдействието  
на арх. АЛЕКСАНДЪР ЧАКАЛОВ  
от Дорнах, Швейцария**

**изготвил: ПЕТЪР ИВАНОВ РАЙЧЕВ – препис от копие**

## С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е

	СТР.
1.ПРЕДГОВОР КЪМ НОВОТО ИЗДАНИЕ.....	3
2.ПРЕДГОВОР КЪМ ПЪРВО ИЗДАНИЕ.....	4
3.ВЪВЕДИНИЕ.....	6
4.МАЙСТЕР ЕКХАРТ.....	21
5.ПРИЯТЕЛСТВО НА БОГА.....	29
6.НИКОЛАЙ ОТ КУЕС /КУЗА ИЛИ НИКОЛАЙ КУЗАНСКИ/.....	44
7.АГРИПА ОТ НЕТЕСХАЙМ И ТЕОФРАСТ ПАРАЦЕЛЗИЙ.....	58
8.ВАЛЕНТИН ВАЙГЕЛ И ЯКОВ БЬОМЕ.....	69
9.ДЖОРДАНО БРУНО И АНГЕЛУС СИЛЕЗИУС.....	75
10.ЕПИЛОГ.....	82

## ПРЕДГОВОР КЪМ НОВОТО ИЗДАНИЕ

Преди повече от 20 години аз исках чрез този труд да отговоря на въпроса: защо определена форма на мистиката се сблъсква с наченките на съвременното естествено-научно мислене през времето от 13-ия до 17-ия век?

Аз не исках да напиша една "*История*" на мистиката от тази епоха, а само да отговоря на този въпрос. Да изменя нещо от този отговор, за това, според моето мнение, не ми дават никакъв повод публикуваните излезли от 20 години насам върху този въпрос. Ето защо писанието може да остане по същество неизменено.

Мистиците, за които се говори тук, са последните представители на един метод на изследване и мислене, който в неговите подробности е чужд на съвременното съзнание. Само душевното настроение, което е живяло в този метод на изследване, съществува в някои мислещи натури на нашето съвремие. Начинът за разглеждане на природните неща, с който беше свързано това душевно настроение преди гореспоменатата епоха, е почти изчезнал. На негово място е дошло съвременното природно изследване.

Поредицата от личности, които са описани тук, не са могли да пренесат някогашния начин на изследване в бъдещето. Този начин не отговаря вече на познавателните сили, които се развиват в европейското човечество начина от 13-ия и 14-ия векове насам. Това, което Парацелс и Яков бяха запазили още от този начин на изследване, изглежда само като възпоменания от миналото. За мислещите хора от всичко това остава по същество само душевното настроение. И за това настроение те търсят един импулс и стремежите на самата душа, докато по-рано то възникваше в душата, когато тя наблюдаваше природата. Някои от съвременните хора, който има днес склонност към мистиката, не ще търси мистичните изживявания и не ще иска да ги за пали чрез това, което съвременното изследване на природата казва, а чрез това, което се съдържа в писанията на споменатата епоха. Но чрез това той става чужд за това, което най-много занимава съвременните хора.

Би могло да изглежда, че съвременното познание на природата, погледнато в неговата истинност, не разкрива никакъв път, който да настрои душата така, че тя да намери светлината на духа в мистичното виждане. Защо мистично настроените души намират своето задоволяване в писанията на един Майстер Екхарт, Яков Бьоме и т.н., но не в книгата на природата, доколкото тя стои днес разтворена пред човека чрез познанието? Формата, в която днес предимно се говори за тази книга, не може без съмнение да доведе до мистичното настроение на душата.

Но че не трябва да се говори така,на това иска да обърне вниманието настоящия труд. Авторът иска да постигне това, като говори и за такива духове,които изхождайки от душевното настроение на старата мистика развиват едно мислене, което може да приеме в себе си и по-новите познания. Такъв е случаят с Николай от Куза /Николай Кузанус/.

У такива личности ние виждаме,че в съвременното природно изследване е способно да добие едно мистично задълбочаване. Защото един Николай от Куза би могъл да пренесе своето мислене в това изследване. По негово време би било вече възможно, старият начин на изследване да бъде напуснат, да бъде запазено мистичното настроение и да бъде прието модерното природно изследване, ако то би съществувало вече.

Но това, което човешката душа намира за съвместимо с един начин на изследване, тя трябва също да може да го добие от него, ако намери достатъчно сили за това.

Аз исках да изложа характера на средновековната мистика, за да обърна вниманието върху факта, как тя се развива като самостоятелна мистика откъснато от майчината почва, стария начин на мислене, но не може да се задържи, защото вече и липсва душевната импулсивност, която в минали времена и даваше самото изследване.

Това ни довежда до мисълта,че трябва да търсим онези елементи на новото изследване, които водят до мистиката. Тогава от това модерно изследване ще може да се добие онази душевна импулсивност, която не се задържа при онзи мъглив, родствен с чувството вътрешен живот, а от мистичната изходна точка се издига до духовното познание. Средновековната мистика се атрофира, защото беше изгубила основата на изследването която насочва душевните способности нагоре към духа. Настоящата книжка иска да даде един подтик, за да могат да се добият от правилно разбраното модерно изследване не онези сили, които насочват към духовния свят.

Гьотеанум в Дорнах край Базел Есента 1923 година

Рудолф Щайнер

## **ПРЕДГОВОР КЪМ ПЪРВОТО ИЗДАНИЕ**

Това,което излагам в настоящия труд, съставляваше преди това съдържанието на сказки, които изнесох миналата зима в Теософската Библиотека в Берлин. Графиня и граф Врокдорф ме бяха поканили да говоря за мистиката пред един кръг от слушатели,за които този въпрос беше един важен жизнен въпрос. Преди 10 години аз не бях се осмелил още да изпълня подобно желание. Не че тогава светът на идеите, които днес застъпвам, не живееше още в мене. Този свят на идеите се съдържа изцяло в моята "Философия на свободата"/Берлин, 1894 година, Емил

Фелбер/. Но аз да изразя този свят от идеи, както върша това днес, и да ги поставя за основа на едно разглеждане, както става в настоящия труд, за това се изисква още нещо съвършено друго, а не само да бъде човек твърдо убеден в тяхната мисловна истина. За това се изисква една интимна обхода с този идеен свят, каквато могат да създадат само много години от живота. Едвам сега, когато тази обхода ми е присъща, аз се осмелявам да говоря така, както ще се види в настоящия труд.

Който не се запознава с моя идеен свят *безпристрастно*, открива в него противоречия над противоречия. Неотдавна аз посветих на *Ернст Хекел* една книга върху светогледите на 19-ия век /Берлин, 1906 г./, в която оправдавах неговият мисловен свят. В следващото изложение аз говоря изпълнен с одобрителна преданост върху мистиците, започвайки от *Майстер Екхарт* и стигайки до *Ангелус Силезиус*. Съвсем не искам да говоря за други "противоречия", които един или други "мистик", други като "материалист". Когато намирам, че йезуитският Патер Мюлер разрешил една трудна химическа задача и затова невъздържано се съгласявам с него *по този въпрос*, това не трябва да бъде причина да бъде считан за последовател на йезуитизма. И който би сторил това, би бил считан за глупак от разумните хора.

Който подобно на мене върви по своя път, той ще събуди известни недоразумения относно себе си. Но общо взето той лесно ще пренесе това. За него тези недоразумения са много самопонятни, когато си представи духовното разбиране на своите критици. Аз поглеждам не без хумористични чувства назад върху някои "критични" съждения, които съм изпитал в моя път като писател. Аз писах върху Гьоте и във връзка с него. Това, което казах, звучеше за някои така, че то можеше да се побере в техните шаблонни мисли. Приемайки го, те вършеха това, като казваха: "Един такъв труд като уводите на Рудолф Щайнер към естествено-научните трудове на Гьоте трябва да се счита като най-добрият, който въобще е бил написан по този въпрос". Когато по-късно публикувах един самостоятелен труд, бях станал вече значително по-глупав. Защото сега един доброжелателен критик даде съвет: "Преди да продължи по-нататък да реформира и да изнесе в света своята "Философия на свободата", съветваме го настоятелно да работи над себе си и се издигне до едно разбиране на онези двама философи /Юм и Кант/". За съжаление критикът познава само това, което той разбира четейки философите Кант и Юм: той ме съветва следователно всъщност да не си представям, четейки същите философи, нищо друго, освен това, което сам си представя. Когато ще съм постигнал това, тогава той ще бъде доволен от мене. Когато излезе от печат моята книга "Философия на свободата", върху мене бе произнесена присъдата като върху най-невежия начинател. Тя

бе произнесена от един господин, когото едва ли нещо друго заставя да пише книги, освен фактът, че не е разбрал безброй чужди книги. Той дълбокомислено ме поучава, че бих забелязал своите грешки, ако бих направил по-задълбочени психологически, логически и теоритико-познавателни проучвания; и веднага ми изброява книгите, които трябва да чета, за да стана така умен като него: "Милл, Зигварт, Вундт, Рил, Паулсен, В. Ердман". Особено забавен беше светът, даден ми от един човек, комуто толкова импонира, как той "*разбира*" Канта, че той никак не може да си представи някого, който да е чел Канта и все пак да разсъждава различно от него. За целта ми посочва веднага съответните глави от трудовете на Кант, от които бих могъл да почерпя едно такова дълбоко разбиране на този философ, каквото той има.

Тук аз посочих няколко *типични* съждения върху моя идеен свят. Въпреки че по себе си са незначителни, те ме се струват все пак подходящи като симптоми сочещи на факти, които днес застават като непреодолими пречки в пътя, в който се разгръща писателска дейност в областта на висшите въпроси на познанието. Аз обаче трябва да вървя по своя път, безразлично, дали един ми дава добрия съвет да чета Кант; дали друг ме очерня, защото съм съгласен с Хекел. И така аз писах и върху мистиката, независимо от това, какво може да помисли един вярващ материалист. За да не се прахосва безполезно печатарско мастило, бих искал само да осведомя тези, които може би сега ме съветват да прочета Хекеловите "Мирови загадки", че през последните месеци съм държал над тридесет сказки върху тази книга.

Надявам се да съм показал в моята книга, че някой може да бъде верен и ревностен привърженик на естествено-научния светоглед и все пак може да научава *пътищата към душата*, по които води *правилно разбраната мистика*. Аз даже отивам по-далече и казвам: само който познава духа в смисъла на истинската мистика, може да добие едно пълно разбиране за фактите в природата. Само че не трябва да смесваме истинската мистика с "*мистицизма*" на обърканите умове. Как мистиката може да се заблуди, това аз показах в моята книга "Философия на свободата", стр.131 и следв.

Берлин, септември 1901 г.      РУДОЛФ ЩАЙНЕР

## **ВЪВЕДЕНИЕ**

Има магически формули, които минавайки през вековете на духовната история на човечеството действуват винаги по нов начин. За такава формула беше считана в Гърция мъдрото изречение на Аполон. Тя е: "*Познай Себе си*". Такива изречения като че крият в себе си неизчерпаем живот. Ние ги срещаме, когато бродим по различните пътища на ду-

ховния живот. Колкото повече отиваме напред, колкото повече проникваме в познанието на нещата, толкова по-дълбок ни се явява смисълът на тези формули. В някои моменти на нашето съзерцание и размисъл те проблясват светкавично, озарявайки целия наш живот. В такива моменти в нас оживява нещо като чувство, че ние чуваме туптенето на сърцето на развитието на човечеството. Колкото близо се чувствуваме до личности на миналото, когато при някои от техните изказвания ни завладява чувството: те ни разкриват, че сами са имали такива моменти! Тогава ние се чувствуваме в интимно отношение към тези личности. Например, ние се запознаваме интимно с *Хекел*, когато в третия том на неговата книга "Лекции върху историята на философията" намираме думите: "казва се, че подобни неща, каквито са отвлеченостите, които разглеждаме, когато в нашия кабинет оставяме философите да спорят и се карат и вършат това по един или друг начин, са словесни отвлечености. Не! Не! Това са дела на мировия дух и поради това дела на съдбата. При това философите са по-близо до господата, отколкото онези, които се хранят с трохите на духа; те четат или пишат кабинетните заповеди почти в оригинал: те се придържат към това, да бъдат съучастници в тяхното написване. Философите са мистите, които са участвували и присъствували при тласъка в най-вътрешното светилище." Когато е изказал това, Хекел е изживял един от гореописаните моменти. Той казал тези изречения, когато завършил разглежда нето на гръцката философия. Чрез това той е показал, че веднъж в него е просиял светкавично смисълът на неоплатоническа мъдрост, за която говори на посоченото място. В момента на това проблясване, той се беше свързал вътрешно с духове като Платон, Проклус. И ние се свързваме вътрешно с него, когато четем неговите думи.

И съединяваме се вътрешно с размишляващия в уединение енорийски свещеник М. Валентинус /Валентин Вайгел/, когато четем уводните думи на неговата написана в 1578 година книжка "*Познай Себе си*". Ние четем у древните мъдrecи това мъдро изречение "*Познай Себе си*", въпреки че то се използва в мирските нрави в смисъла: погледни себе си, що си ти, изследвай това, което живее в твоите гърди, разсъждавай върху себе си и не укорявай другите, въпреки че, казвам, то намира приложение в живота в мирските нрави, ние можем да разпрострем това изречение "познай себе си" много добре и върху природното и свръхприродното /естественото и свръхестественото /познание на целия човек, следователно в смисъла, че не само човек да насочва поглед върху себе си и при това да си спомня, как трябва да постъпва в своите нрави пред хората, но да познае и своята собствена природа, от къде иде, от какво е съставен, за какво е предназначен." Валентин Вайгел е стигнал от своите

собствени гледища до познанията, които са обхванати в мъдрото изречение на Аполон.

Същият път на познанието и същото становище спрямо "*Познай Себе си*" трябва да припомним и на цяла поредица от дълбокомислещи духове, която започва с *Майстер Екхарт* /1250-1327 г./ и завършва с *Ангелус Силезиус* /1624-1677 г./ и към които принадлежи също и Валентин Вайгел.

На всички тези духове е общо едно силно чувство, че себепознанието на човека изгрява едно слънце, което озарява не само случайната отделна личност на съзрателя, а и нещо друго. Това, което *Спиноза* осъзна в ефирните висини на чистата мисъл, че "човешката душа притежава достатъчно познание за вечната и безгранична същност на Бога", това живееше в тях като непосредствено чувство; и за тях себепознанието беше пътят, за проникване до това вечно и безгранично същество. На тях им беше ясно, че себепознанието в неговата истинска форма обогатява човека с едно ново чувство, кое то му разкрива един свят, който в сравнение със света достижим без това чувство прилича на отношението на физическия видимия свят към света на слепия. Не ще бъде лесно да се намери едно по-добро описание на това ново чувство, отколкото онова, което *Й. Г. Фихте* даде в своите лекции в Берлин през 1813 година "представете си един свят от сляпородени хора, които поради това познават нещата и техните отношения само доколкото им позволява тяхното сетиво на осезанието. Застанете сред тях и им говорете за цветовете и други отношения, които съществуват за зрението само чрез светлината. Вие или ще им говорите за нищо, и този е по-щастливият случай, ако го осъзнайте; защото по този начин вие скоро ще забележите грешката и в случай, че не можете да им отворите очите, ще престанете да им говорите напразно. Или пък поради някаква причина ще искате да създадете известно разбиране за вашето учение: тогава те ще могат да го разберат само от това, което им е познато чрез осезанието: те ще искат да почувствуват светлината и цветовете и другите отношения на видимостта, ще си въобразят, че ги чувствуват, ще измислят и ще се залъжат с нещо в своето чувство относно това, което наричате светлина. Тогава те ще разберат криво, ще изопачат, ще изтълкуват погрешно тази светлина." Нещо подобно трябва да кажем и за това, към което се стремяха гореспоменатите духове. Те виждаха да се разтваря в себепознанието едно ново чувство, едно ново сетиво. И според тяхното чувствуване, това сетиво доставя онези възгледи, онези виждания, които не съществуват за онзи, който не вижда в себепознанието това, което го отличава от всички родове познание. Този, който няма отворено това сетиво, вярва, че себепоз-



нанието се ражда по същия начин, както познанието чрез външните сетива или чрез някои други, действащи от вън средства. Той си мисли: "познанието е познание". Само че единият път негов обект е нещо, което се намира вън в света, другият път този обект е собствената душа. Той чува само думи, в най-добрия случай отвлечени мисли при това, което за дълбоко виждащия е основа на неговия вътрешен живот; така се случва, когато чува изречението, че при всички други родове познание предметът се намира вън от нас, а при себепознанието ние се намираме сред този предмет, че всеки друг предмет ние виждаме да се явява пред нас като нещо завършено, докато в нашето себе ние вътхваме като действащи и като творци това, което наблюдаваме в нас. Това може да изглежда само като едно словесно обяснение, то може да се яви като една висша светлина, която наново осветлява всяко друго познание. Онзи, за когото то се явява по първия начин, се намира в положението на един слепец, на когото казват: там има един бляскав предмет. Той чува думите, но блясъкът не съществува за него. Човек може да събере в себе си цялото знание на своята епоха; но ако не чувства значението на себепознанието, тогава в един по-висш смисъл цялото знание е нещо съляпо.

Независимият от нас свят живее за нас благодарение на това, че се разкрива на нашия дух. Това, което ни се разкрива, то трябва да бъде обхванато в характерния за нас език. Една книга, която би ни се предложила написано на един чужд за нас език, би била без значение за нас. Също така светът би бил без значение за нас, ако той не би ни говорил на наш език. Същият език, който прониква в нас от нещата, ние го чува ме отвътре от самите нас. Но тогава и ние самите сме тези, които говорят. Касае се само за това, да се вслушаме добре в преобразуването, което настъпва, когато затваряме нашето възприятие за външните неща и слушаме само това, което звучи тогава още само от самите нас. За това е необходимо именно новото сетиво. Ако то не е пробудено, тогава в съобщенията за самите нас ние мислим че чуваме само такива за един външен нам предмет; мислим, че някъде има нещо скрито, което ни говори по същия начин, както говорят външните неща. Когато притежаваме новото сетиво, ние знаем, че възприятията на това сетиво се различават съществено от тези, които се отнасят за външните неща. Тогава ние знаем, че това сетиво не оставя вън от себе си това, което възприема, както окото оставя вън от себе си вижданите предмети, а може без остатък да приеме в себе си своя предмет. Когато виждам един предмет, този предмет остава вън от мене; когато възприемам себе си, аз самият влизам в моето възприятие. Който освен възприетото търси още нещо от своето Себе, той показва, че неговото възприятие не просветва същинското

съдържание. *Йоханес Таулер* /1300-1361 г./е изразил тази истина със сполучливите думи: ако бях цар и не бих знаел това, тогава не бих бил никакъв цар. Ако в моето себевъзприятие не проблясвам за самия себе си, тогава аз не съществувам за себе си. Проблясвам ли за себе си, тогава аз съществувам за себе си в моето възприятие в моята най-първична същност. Тогава извън моето възприятие не остава никакъв остатък от мене. Й. Г. Фитхе сочи енергично на разликата между себевъзприятието и всякакъв друг род възприятие със следните думи: "по-голяма част от хората са повече склонни да считат себе си за парче лава от луната отколкото да се считат за един аз. Който не е още съгласен със самия себе си по въпроса, той не познава никаква дълбока философия и не се нуждае от никаква философия. Природата, на която той е машина, ще го ръководи във всички сделки, които има да върши, без неговото участие. За да философства човек, изисква се самостоятелност: а тази самостоятелност човек сам може да си я даде. Не трябва да искаме да виждаме без очи; но не трябва също да твърдим, че околото вижда."

Следователно възприемането на самия себе си е същевременно ПРОБУЖДАНЕ на своето Себе. В нашето познание ние свързваме същността на нещата в нашето собствено същество. Съобщенията, които нещата ни дават на нашия език, стават членове на нашето Себе. Един предмет, който стои срещу мене, не е вече отделен от мене, когато съм го познал. Това, които мога да приема от него, се съединява с моето собствено същество. Когато съм пробудил своето собствено себе, аз възприемам съдържанието на моята вътрешност, но тогава аз пробуждам към едно по-висше съществуване това, което съм включил в моето същество от вън. Светлината, която пада върху мене при моето пробуждане, пада и върху това, което съм усвоил от нещата на света. В мене проблясва една светлина и ме осветлява, а заедно с мене и всичко онова, което познавам от света. Каквото и да позная, би останало сяпко знание, ако върху него не би паднала тази светлина. Бих могъл да проникна с познанието целия свят: той не би бил нищо от това, което трябва да бъде в мене, ако познанието не би било пробудено в мене към едно по-висше съществуване.

Това, което прибавям към нещата чрез такова пробуждане, не е една нова идея, не е едно обогатяване по съдържание на моето знание; то е едно повдигане на знанието, на познанието, на една по-висока степен, при която всички неща получават един нов блясък. Докато не съм издигнал познанието на тази степен, за мене всяко знание остава без стойност в един по-висш смисъл. Нещата съществуват и без мене. Те имат своето битие в себе си. Какво значение ще има, че с битието, което те имат навън без мене, аз свързвам и едно духовно битие, което да повтаря неща-

та в мене? Ако би се касаело само за едно повторение на нещата: би било безсмислено да се върши това. Но за едно просто повторение се касае само до тогава, докато с моето собствено себе аз не пробуждам прието-то в мене съдържание на нещата към едно по-висше съществуване. Когато стане това, тогава аз не съм повторил в себе си същността на нещата, а съм я новородил на една по-висока степен. С пробуждането на моето Себе става едно духовно *новораждане* на нещата на света. Това, което нещата показват в това новораждане, те не са го притежавали по-рано. Там вън се намира едно дърво. Аз го обхващам в моя дух. Аз хвърлям моята вътрешна светлина върху това, което съм обхванал. Дървото става в мене нещо повече, отколкото е вън. Това, което прониква от него през вратата на сетивата, е прието в едно духовно съдържание. Срещу дървото вън в мене има една идейна насрещна част. Тази идейна част ми казва за дървото безкрайно много, което намиращото се вън дърво не може да ми каже. Едва от мене срещу дървото намиращо се вън просветва това, което *то е*. Сега дървото не е вече отделното същество, което то е вън в пространството. То става член на целия духовен свят, който живее в мене. То съединява своето съдържание с други идеи, които се намират в мене. То става член на целия идеен свят, който обхваща растителното царство; включва се по-нататък в степенуваната поредица на всичко живо.

Един друг пример: аз хвърлям един камък в хоризонтална посока от мене. Той се движи по една крива линия и след известно време пада на земята. Аз го виждам в редуващите се една след друга точки на времето на различни места. Чрез моето наблюдение аз добивам следното: през време на своето движение камъкът се намира под различни влияния. Ако той би се намирал само под действието на тласъка, който съм му дал, той вечно би летял в права линия, без да измени своята скорост. Но земята упражнява влияние върху него. Тя го привлича към себе си. Ако без да го тласна, аз просто бих го пуснал, той би паднал отвесно на земята. При това неговата скорост постоянно би се увеличавала. От взаимодействието на тези две влияния се ражда това, което аз действително виждам. Да предположим, че аз не бих могъл да отделя мислено двете влияния и да съчетая с мисълта това, което виждам, свързвайки ги закономерно: тогава нещата биха останали с това, което е станало. Моето виждане би било едно духовно сляпо гледане; едно възприемане на редуващите се положения, които камъкът заема. Но всъщност нещата не остават тук. Целият процес се извършва два пъти. Веднъж вън; и там го виждат моите очи; след това моят дух отново пресъздава целия процес по духовен начин. Моето вътрешно сетиво трябва да бъде насочено към духовния процес, който моите очи не виждат; тогава то раз-

бира, че аз събуждам процеса като духовен от моята сила. Тук отново можем да цитираме едно изречение на Й. Г. Фитхе, което добре изразява този факт. "Следователно новото сетиво е сетивото за духа; това е сетивото, за което съществува само духът и нищо друго и за което и другото, даденото битие, приема формата на духа и се превръща в него; за което, следователно, фактически е изчезнало битието в неговата собствена форма. Това сетиво е служило за виждане откакто съществуват хора и всичко велико и прекрасно, което съществува в света и което единствено дава възможност човечеството да съществува, произхождат от това, което въпросното сетиво е видяло. Но не е имало случай това сетиво да е видяло самото себе си и разликата и противоположността, която съществува между него и другите сетива. Впечатленията на двата вида сетива са се сливали, животът е бил разделен на две половини, без съединителна връзка." Съединителното звено се създава благодарение на това, че вътрешното сетиво обхваща в своята духовност духовното, което събужда в своето отношение с външния свят. Благодарение на този факт, това, което ние приемаме от нещата в нашия дух, престава да се явява като едно повторение без значение. То се явява като нещо ново в сравнение с това, което може да даде само външното възприятие. Простият процес на хвърлянето на камък и моето възприятие на този процес се явяват в една по-висша светлина, когато аз си изясня, каква задача има моето вътрешно сетиво в цялата тази работа. За да съчетаем мислено двете влияния и техният начин на действие, необходимо е цяло едно духовно съдържание, което аз вече трябва да съм усвоил, когато възприемам летящия камък. Следователно аз прилагам едно вече натрупано в мене духовно съдържание върху нещо, което срещам във външния свят. И този процес на външния свят се включва в съществуващото вече съдържание. В неговата особеност той се оказва като един израз на това съдържание. По този начин чрез разбирането на моето вътрешно сетиво ми се разкрива, какво отношение има съдържанието на това сетиво към нещата на външния свят. Фитхе можа да каже, че без разбирането на това сетиво за мене светът се разпада на две половини: нещата вън от мене и образите на тези неща вътре в мене. Двете половини биват съединени, когато вътрешното сетиво *разбере себе си* и с това му става ясно, каква светлина дава то на нещата в процеса на познанието. И Фитхе трябваше също да каже, че това вътрешно сетиво вижда само дух. Защото то вижда, как духът прояснява сетивния свят чрез това, че го включва в света на духовното. Вътрешното сетиво прави, щото външното сетивно съществуване да възкръсне в него на една по-висока степен. Един външен предмет е напълно познат, когато в него няма нито една част, която да не е изпитала по този начин едно духовно новораждане. Така

всеки външен предмет се включва в едно духовно съдържание, което, когато е обхванато от вътрешното сетивно, споделя съдбата на себепознанието. Духовното съдържание, което принадлежи на дадено нещо, се влива без остатък в идейния свят чрез осветлението от вътре, както и самото собствено Себе.

Това изложение не съдържа нищо, което да се нуждае от едно *логическо* доказателство или да бъде способно за такова доказателство. То не е нищо друго, освен резултат на вътрешни опитности. Който отрича неговото съдържание, с това само показва, че му липсва тази вътрешна опитност. С него не може да се спори; също както не може да се спори и със слепия върху цветовете. Обаче не трябва да се твърди, че тази вътрешна опитност е възможна само за надареността на малцина избрани. Тя е едно общо-човешко свойство. Всеки може да стигне до нея по пътя, ако сам не затваря пред себе си този път. Обаче това затваряне на пътя е много често. И при възражения, които се правят в това направление, винаги имаме чувството: тук не се касае за такива хора, които не могат да добият вътрешна опитност, а за такива, които сами си залостват достъпа чрез една мрежа от всякакъв вид логически измислици. Това е почти така, както когато някой, който гледа през един далекоглед, открива една нова планета, но отрича нейното съществуване, понеже неговото *изчисление* му е показало, че на това място не трябва да има никаква планета.

При това обаче, по-голяма част от хората имат ясното чувство, че с това, което външните сетива и разлагачият ум познават, не може още да бъде дадено всичко, което се крие в същността на нещата. Тогава те вярват, че останалата част трябва също да се намира във външния свят, както и нещата на самото външно възприятие. Те смятат, че трябва да съществува нещо, което остава недостижимо за познанието. Това, което би трябвало да постигнат благодарение на факта, че още веднъж възприемат с вътрешното сетиво на по-висока степен това, което са възприели чрез сетивата и са обхванали с ума, те го пренасят във външния свят като нещо недостижимо и непознато. Тогава говорят за границите на познанието, които им пречат да стигнат до "*нещото в себе си*". Те говорят за непознатата "*същност*" на нещата. Че тази "*същност*" на нещата просиява, когато вътрешното сетиво прави да падне неговата светлина върху нещата, това те не искат да признаят. Един особено красноречив пример за грешката, която се крие тук, имаме в знаменателната реч върху "*игнорабимус*" /*не ще знаем*/ на естественика Дю Боа-Реймонд, произнесена през 1876 година. Според тази реч, ние навсякъде можем да стигнем само до там, да виждаме в природните процеси изяви на "*материята*". Що е самата "*материя*", това ние никога не ще можем да знаем. Дю

Боа-Реймонд твърди, че никога не ще можем да проникнем до там, където материята се явява в пространството. Причината, поради която не можем да проникнем до там, се крие обаче в това, че там въобще не може да се търси нищо. Който говори както Дю Боа-Реймонд, той има чувството, че природознанието ни доставя резултати, които сочат на нещо друго, което то не може да ни даде. Но той иска да тръгне по пътя, който води до това друго, а именно по пътя на вътрешната опитност. Ето защо той стои безпомощен пред въпроса за "*материята*", като пред една тъмна загадка. Който върви в пътя на вътрешната опитност, в него нещата постигат едно новораждане; и онова от тези неща, което остава непознато за външната опитност, то просиява.

Така вътрешността на човека ни осветлява не само върху самото себе си, но ни осветлява и върху външните неща. От тази точка се разкрива един безкрайна перспектива за човешкото познание. Във вътрешността свети една светлина, която не ограничава своята светеща сила само върху тази вътрешност. Това е едно слънце, което осветлява същевременно цялата действителност. В нас се явява нещо, което ни свързва с целия свят. Ние не сме вече само отделният случаен човек, не сме вече този или онзи индивид. В нас се изявява целият свят. Той ни разкрива своята собствена цялост във взаимната зависимост на отделните части; и той ни разкрива, как ние самите като индивиди сме свързани с него. От себепознанието се ражда познанието на света. И нашият ограничен индивид се поставя духовно във великата взаимовръзка на света, защото в него оживява нещо, което надхвърля този индивид, което обхваща в себе си заедно всичко онова, от което индивидът е един член.

Едно мислене, което не си зазижда пътя към вътрешната опитност чрез логически предразсъдъци, достига в крайна сметка винаги до признаването на царуващата в нас същност, която ни свързва с целия свят, защото чрез нея ние надмогваме противоположността между вътрешното и външно по отношение на човека. *Паул Асмус*, преждевременно починалият остроумен философ, се изказва върху това състояние на нещата по следния начин /виж неговия труд "*Азът и вещта в себе си*", стр.14 и следв./: "искаме да си изясним по-добре това чрез един пример; да си представим една бучка захар; тя е кръгла, сладка, непроницаема и пр.; Това са само свойства, които ние разбираме; само едно нещо остава висящо пред нас като направо друго, което ние не разбираме, което е така различно от нас, че не можем да проникнем вътре в него, без да изгубим себе си, пред чиято повърхност само мисълта отстъпва изплашена. Това нещо е непознатият носител на всички споменати качества; вещта в себе си, която съставлява най-вътрешното себе на този предмет. Така Хегел

правилно казва, че цялото съдържание на нашата представа е само един случай по отношение на онзи тъмен субект, и ние, без да проникнем в неговите глъбини, приписваме на тази вещ в себе си само определения - които в крайна сметка нямат никаква истинска обективна стойност, субективни са, защото самите ние не го познаваме. Напротив разбиращото мислене няма никакъв подобен непознаваем субект, за който неговите определения са само случайности, а конкретният субект е обхванат в понятието. Когато разбирам нещо, тогава то присъствува в цялата си пълнота в моето понятие; аз съм в най-вътрешното светилище на неговата същност у дома си, не затова, че не би съществувала никаква вещ в себе си, но защото чрез висящата над нас двамата необходимост на понятието, което в мене се явява субективно, в него обективно, то ме принуждава да премисля неговото понятие. Чрез това премисляне ни се разкрива, както казва Хегел, - въпреки че то е наша субективна дейност, - същевременно истинската природа на предмета."

Така може да говори само онзи, който може да осветли изживяванията на мисленето със светлината на вътрешната опитност.

В моята "Философия на свободата"/Берлин 1918 г. Философско-Антропософско Издателство/, изхождайки от други гледища, аз също обърнах вниманието върху първичния факт на вътрешния живот /стр.49/: "Следователно, няма никакво съмнение: в мисленето ние държим за единия край мировия процес, където трябва да присъствуваме, ако той трябва да стане. Но именно това е, което е важно. Тази е причината, поради която нещата стоят така загадъчно пред мене: защото аз не участвувам в тяхното създаване. Аз просто ги намирам предварително съществуващи; а при мисленето аз зная как стават нещата. Ето защо не съществува една по-първична изходна точка на разглеждането на мировия процес, освен мисленето."

Който вижда по този начин вътрешното изживяване на човека, за него също е ясно, какъв смисъл има човешкото познание сред целия миров процес. Това не е една несъществена добавка към останалия миров процес. То би било такава добавка, ако би представлявало само едно идейно повторение на онова, което съществува външно. Обаче в ПОЗНАНИЕТО се извършва това, което никъде във външния свят не се извършва: мировия процес застава сам срещу своята духовна същност. Този миров процес би бил вечно само една половинчатост, ако не би стигна до това срещупоставяне. Чрез това вътрешно изживяване на човека се включва в мировия процес; без това вътрешно изживяване мировият процес би бил непълен.

Явно е, че само животът, в който властвува вътрешното чувство, вътрешното сетиво, повдига по такъв начин човека над самия себе си, това

е в истинския смисъл неговият най-висш духовен живот. Защото само в този живот същността на нещата се разкрива пред себе си. Различно стои работата с по-нисшата възприемателна способност. Окото, например, благодарение на което виждаме един предмет, е арена на един процес, който по отношение на вътрешния живот е напълно подобен на един друг външен процес. Моите органи са членове, части на пространствения свят, както другите неща, и техните възприятия са временни процеси, както другите. И тяхната същност ми се явява само тогава, когато те биват потопени във вътрешното изживяване. Следователно аз живея един двойствен живот: животът на една вещ между другите вещи, която живее вътре в едно тяло и чрез своите органи възприема това, което се намира вън от това тяло; и един по-висш от първия живот, който не познава никакво подобно вътрешно и външно, който се простира обгръщайки както външния свят така и самия себе си. Следователно ще трябва да кажа: веднъж аз съм индивид, ограничен Аз; другият път аз съм все общ, всемирен Аз. И това *Паул Асмес* е изразил със сполучливи думи /виж неговата книга "Индогерманските религии в главните точки на тяхното развитие", стр. 29, т. I/: "Дейността да се потопяваме в нещо друго ние наричаме "мислене"; в мисленето Азът е изпълнил своето понятие, той се е отказал от самата своя особеност; ето защо мислейки ние се намираме в една еднаква за всички ни сфера, защото принципът на отделеността, който се състои в отношението на нашия Аз към другите неща, е изчезнал в дейността на самозаличаване на отделния Аз, тук имаме работа с общата за всички азовост."

Точно същото има предвид и Спиноза, когато счита за най-висша познавателната дейност онази, която "напредва от достатъчната представа за действителната същност на някои качества на Бога до достатъчното познание на същността на нещата". Това напредване не е нищо друго, освен осветляването на нещата със светлината на вътрешната опитност. Спиноза описва във величествени багри живеенето в тази вътрешна опитност: "Най-висшата добродетел на душата е да познае бога, или да разбере нещата в третия - най-висшия - род познание. Тази добродетел става толкова по-голяма, колкото повече душата познава нещата в този род познание; следователно този, който обхваща нещата в този род познание, достига най-висшето човешко съвършенство и вследствие на това бива изпълнен от най-висшата радост, а именно съпроводен от представите за себе си и от добродетелта. Следователно от това познание извира, блика най-висшият мир на душата, който е възможен." Който познава нещата по такъв начин, той се преобразява в самия себе си; защото в такива моменти неговият отделен Аз е погълнат от всемирния Аз; всички същества му се явяват не в подчинение на един отделен ограничен



индивид; те се явяват на самите себе си. На тази степен няма вече никаква разлика между Платон и мене; защото това, което ни разделя, принадлежи на една по-ниска степен на познанието. Ние сме разделени само като индивиди; всеобщото, което действа в нас, е едно и също. И върху този факт не може да се спори с този, който няма никаква опитност за него. Той постоянно ще твърди: *Платон и ти сте две неща*. Че тази двойственост, че всяка множественост се новоражда като единство в оживяването на най-висшата степен на познанието: това не може да се докаже, то трябва да се изпита. Колкото и парадоксално да звучи, но истина е: идеята, която Платон си представя, и същата идея, която аз си представям, не са две идеи. Това е една и съща идея. И не са две идеи, едната в главата на Платон, другата в моята; но в един по-висш смисъл главата на Платон и моята глава се проникват; проникват се всички глави, които схващат същата една идея; и тази идея съществува само веднъж като единствена. Тя съществува; и главите се пренасят всички на едно и също място, за да имат в себе си тази идея.

Преобразуването, което се произвежда в цялото същество на човека, когато той гледа нещата, е показано с прекрасни думи в индийската поема "*Бхагават Гита*", поради което Вилхелм фон Хумболдт казваше за нея, че е признателен на своята съдба, защото го е оставила да живее достатъчно дълго, докато е станал в състояние да се запознае с тази творба. Вътрешната светлина говори в тази поема: "Един вечен лъч от мене, който е добил едно особено съществуване в света на личния живот, привлича към себе си петте сетива и индивидуалната душа, които принадлежат на природата. Когато лъчезарният дух се възплъщава в пространство и време, или когато се обезплътява, той обхваща нещата и ги взема със себе си, както полъхът на вятъра обхваща благоуханията на цветята и ги отнася със себе си. Вътрешната светлина владее ухото, чувството, вкуса и обонянието, както и сърдечността; тя завързва връзката между себе си и сетивните неща. Неразумните не знаят, кога вътрешната светлина просиява и угасва, или кога се съединява с нещата; само който е съпричастник на вътрешната светлина, може да знае за това." Така мощно сочи "*Бхагават Гита*" на преобразуването на човека, че казва за "*мъдрия*": той не може вече да се заблуди, не може да стори грях. Ако привидно той се заблуждава или прави грях, трябва да осветли своите мисли или своите постъпки с една светлина, пред която вече не се явява като грешка, нито като грях това, което пред обикновеното съзнание се явява като такова. "който се е издигнал в неговото познание е от най-чист род, той не убива и не се опетнява, даже ако би убил някой друг." С това се посочва същото онова основно настроение на душата, което произтича от най-висшето познание, за което Спиноза, след като го опи-

сва в своята "етика", избликва във възторжените думи: "тук завършва това, което исках да изложа относно властта на душата върху вълненията и страстите и върху свободата на душата. От това става ясно, колко много мъдрият превъзхожда незнаещия и е по-могъщ от него, който е тласкан само от удоволствията. Защото незнаещият не е тласкан само от външните причини по множество начини и никога не постига истински мир на душата, но той живее и в непознаване на себе си, на бога и на нещата и щом престане неговото страдание, престава и неговото съществуване; докато напротив мъдрият, като такъв, едва ли чувства някаква възбуда в своя дух, но никога не престава да живее в необходимото познание на себе си, на бога и на нещата и постоянно се наслаждава от истинския мир на душата. Макар и пътят, който по сочих, че води до тази цел, изглежда много труден, той все пак може да бъде намерен. Във всеки случай той трябва да бъде много труден, защото така рядко е намиран. Защото, как би било възможно, ако спасението би било под ръка и лесно би могло да бъде намерено, почти всички хора да го пренебрегнат? Обаче всичко възвишено е също така трудно, както и рядко."

По величествен начин е посочил Гьоте гледището на най-висшето познание в думите: "когато позная моето отношение към самия себе си и към външния свят, аз наричам това истина. И така всеки може да има своята истина и все пак тя е една и съща винаги." Всеки си има своята собствена истина: защото всеки е едно индивидуално, особено същество наред с другите и заедно с другите. Тези други същества действуват върху него чрез неговите органи. От индивидуална гледна точка, на която е поставен, и според устройството на неговата възприемателна способност той си образува своята истина в общение с нещата. Той добива своето отношение спрямо нещата. Когато след това пристъпи към себепознанието, той се запознава със своето отношение към самия себе си, тогава неговата особена истина се разтопява във всеобщата истина; тази всеобща истина е една и съща във всички.

Разбирането за заличаване на индивидуалното, на отделния *Аз* спрямо всемирния *Аз* в личността, това разбиране по-дълбоките натури са го считали като изявяваща се във вътрешността на човека *тайна*, като *първична тайна* на живота. И за това Гьоте е намерил един сполучлив израз: "докато не си постигнал това: да умреш и да възкръснеш! Ти си само един мрачен гост на тъмната земя."

Това, което се разиграва във вътрешния живот на човека не е едно мислено повторение, а една действителна част от мировия процес. Светът не би бил това, което е, ако принадлежащият му член не би се извършил в човешката душа. И ако наричаме "божествено" най-възвишеното, до което човекът може да се издигне, тогава трябва да кажем, че това Бо-

жествено не съществува като нещо външно, за да бъде повторено *образно* в човешкия дух, но че това Божествено се *пробужда* в човека. По отношение на това Ангелус Силезиус е намерил сполучливите думи: "аз зная, че без мене Бог не може да живее нито един момент; ако аз загина, той от неволя ще отдаде дух". "Без мене Бог не може да създаде даже едно червейче: ако аз не поддържам това червейче заедно с него, то ще пукне веднага." Такова твърдение може да направи само онзи, който предполага, че в човека се изявява нещо, без което едно външно същество не може да съществува. Ако всичко, което принадлежи на червейчето, би съществувало и без човека, тогава би било невъзможно да се говори за това, че то ще "пукне", ако човекът не би го поддържал. Като духовно съдържание най-вътрешната ядка на света оживява в себепознанието. Изживяването на себе познанието означава за човека тъкане и действуване сред ядката на света. Който е проникнат от себепознание, той естествено върши и своите дела в светлината на себепознанието. Човешките деяния се определят - общо взето - от *мотиви*. С право поетът-философ *Роберт Хамерн* е казал /Атомистика на волята, стр. 213 и следв./: "без съмнение човек може да върши това, което иска - но той не може да иска това, което иска, защото неговата воля се определя от мотиви. Той не може да иска това, което иска. Да разгледаме по-отблизо тези думи. Има ли някакъв разумен смисъл в тях? Нима свободата на волята трябва да се състои в това, да можем да искаме нещо без основание, без мотив? Но що друго значи воление, освен да имаме едно основание да извършим или да се стремим по-скоро към това отколкото към другото? Да искаме нещо без основание, без мотив, това би значило да искаме нещо, без да го искаме. С понятието на волята е свързано неразривно и това за мотива. Без определен мотив волята е една празна способност: тя става дейна и действителна само чрез мотива. Следователно свършено правилно е, че човешката воля не е свободна дотолкова, доколкото нейната насока се определя винаги от най-силния от мотивите." За всяко действие, което не се извършва в светлината на себепознанието, мотивът, основанието на действието трябва да се чувствава като принуда. Не така стои въпросът, когато е обхванато в себепознанието. Тогава основанието е станало член на самото Себе. Волята не е вече определена от нещо друго; тя сама определя себе си. Закономерността, мотивите на волята не властвуват вече над проявяващия волята, но те са едно и също нещо с тази воля. Да осветли човек законите на своите действия със светлината на себепознанието, това значи той да победи всяка принуда на мотивите. Чрез това волята се поставя в областта на *свободата*.

Не всяко човешко действие носи характера на свободата. Само онова действие е свободно, което във всяка негова част е разгорено от себенаблюдението. И понеже самонаблюдението издига индивидуалния Аз до всеобщия Аз, то свободното действие е нещо, което произтича от всемирния Аз. Старият спорен въпрос, да ли волята на човека е свободна или не, или е подчинена на една всеобща закономерност, на една неотменима необходимост, е един неправилно поставен въпрос. Несвободно е действието, което човек извършва като индивид; свободно е онова действие, което той извършва след своето духовно новораждане. Следователно човекът не е, *въобще, свободен или несвободен*. Той е както едното така и другото. Той е несвободен преди своето новораждане; и може да стане свободен чрез това новораждане. Индивидуалното развитие на човека нагоре се състои в едно *преобразуване* на несвободната воля в една такава воля с характера на свободата. Човекът, който е проникнал закономерността на своето действуване като своя собствена закономерност, той е победил принудата на тази закономерност и с това е победил несвободата. Свободата не е *предварително* един факт на човешкото съществуване, а една *цел*.

Със свободното действие човекът разрешава едно противоречие между себе си и света. Неговите собствени дела на всеобщото битие. Той се чувства в пълна хармония с това всеобщо битие. Той чувства всяка дисхармония между себе си и един друг като резултат на едно непробудено още напълно Себе. Но тази е съдбата на Себе-то, че само в неговото отделяне от всемира той може да намери съединяването с този всемир. Човекът не би бил човек, ако той не би бил един Аз отделен от всичко друго; но той не би бил също човек в най-висшия смисъл, ако като такъв отделен Аз не би се разширил отново от себе си до мировия Аз. Напълно е присъщо на човешкото същество да победи едно противоречие първоначално вложено в него.

Който би искал да счита духа само като логически ум, той може да почувства, че кръвта замръзва при мисълта, че нещата трябва да изпитат своето новораждане в духа. Той ще сравни свежото, живо цвете, в пълнотата на неговите багри във външния свят, със схематичната *мисъл* за цветето. Той ще се чувства особено неудобно при представата, че човекът, който черпи своите мотиви за действие от самотата на своето себесъзнание, трябва да бъде свободен отколкото първоначалната, наивна личност, която действа от своите непосредствени импулси, от пълнотата на своята природа. За такъв човек виждащ едностранно логичното този, който се потопява в своята вътрешност, ще изглежда като една странствуваща схема от понятия, като един призрак в сравнение с онзи, който пребивава в своята природна индивидуалност.

Подобни възражения против новораждането на нещата в духа могат да се чуят предимно от онези, които на истина са надарени със здрави органи за сетивно възприятие и с пълножизнени инстинкти и страсти, но чиято наблюдателна способност по отношение на обектите с чисто духовно съдържание отказва да работи. Щом се наложи да възприемат нещо чисто духовно, на тях им липсва виждането; на тях им се струва, че имат работа само с обвивки на понятия, ако не даже и с празни думи. Ето защо, когато се касае за духовно съдържание, те остават "*сухите*", "*абстрактни хора на ума*". Обаче който има дарбата да наблюдава чисто духовното както сетивното, за него естествено животът не става победен, когато го обогатява чрез духовното съдържание. Аз гледам едно цвете намиращо се вън: защо неговите сочни багри трябва да изгубят от тяхната свежест, когато не само моите очи виждат багрите, но също и моето вътрешно сетиво вижда още и духовната същност на цветето. Защо животът на моята личност трябва да обеднее, когато аз не следвам духовно-сляпо своите страсти и импулси, а ги осветлявам със светлината на едно по-висше познание? Новороденият в духа живот не е победен, а по-пълн, по-богат\* /\*Само онези личности се страхуват от едно обедняване на душевния живот чрез възлизането към духа, които познават духа само под формата на сбор от отвлечени понятия, извлечени от възприятията на сетивата. Който се издига чрез духовно съзерцание до един живот, превъзхождащ по съдържание и конкретност сетивния, той не може да храни такъв страх. Защото сетивното битие избледнява само в отвлечености; той се явява в неговата истинска светлина едва в "духовното съзерцание", без да изгуби нещо от своето богатство.

## МАЙСТЕР ЕКХАРТ

Светът от представи на *Майстер Екхарт* е изцяло разгорен от чувството, че нещата се раждат от чувството, че нещата се раждат в духа на човека като по-висши същности. Той принадлежи на ордена на Доминиканците както и най-великият християнски богослов на Средновековието, Томас от Аквино, който е живял от 1225 до 1274 година. Екхарт беше един безусловен почитател на Томас. Това трябва да ни бъде понятно, когато вземем под внимание целия начин на мислене на Майстер Екхарт. Той вярваше, че се намира в пълна хармония с ученията на християнската църква, считайки, че същото отношение има и към Томас. Екхарт не искаше да отнеме нищо от съдържанието на Християнството, нито пък да прибави към него. Но той искаше са произведе отново това съдържание *по свой начин*. Една личност като неговата не чувствуваше необходимостта да постави нови истини от този или онзи род на мястото на старите. Той беше се сраснал напълно със съдържанието, което бе

ше получил по предание. Но искаше да даде на това съдържание една нова форма, един нов живот. Той искаше без съмнение да си остане правоверен християнин. Християнските истини бяха негови истини.

Само че искаше да ги вижда по друг начин, различно от това, което Томас Аквински беше сторил. Този последният приемаше два източника на познанието: откровението във вярата и разума в изследването. Разумът познава законите на нещата, следователно духовното в природата. Той може също да се издигне и над природата и да обхване от една страна в духа божественото Същество, което стои на основата на цялата природа. Но по този начин разумът не стига до едно потопяване в *пълната* същност на Бога. Насреща му трябва да дойде едно по-висше съдържание на истината. Това съдържание е дадено в свещеното писание. То *откроява*, разкрива това, което човек не може да постигне чрез самия себе си. Съдържанието от истина на Писанието трябва да бъде прието от човека; разумът може да защитава, може да го разбере колкото е възможно добре чрез своите познавателни способности; но никога не може сам да го създаде от човешкия дух най-възвишена истина е не това, което духът *вижда*, а определено съдържание на познанието, което духът е получил *отвън*. Свети Августин заявява, че е неспособен да намери в себе си извора за това, което *трябва да вярва*. Той казва: "аз не бих вярвал в евангелието, ако авторитетът на католическата църква не би ме довела до това." Това е в смисъла на евангелиста, който сочи на външното свидетелство: "това, което чухме, което сами гледахме, което нашите ръце докосаха от словото на живота. ., което виждахме и чувахме, него ви проповядваме ние, за да имате общение с нас." Обаче Майстер Екхарт иска да запечати дълбоко в духа на човека Христовите думи: "добре е за вас, аз да си отида от вас; защото ако не си отида от вас, духът свети не ще може да дойде във вас." И той обяснява тези думи, като казва: "също като че искаше да каже: вие възложихте прекалено голяма радост в моя настоящ образ, затова не можете да имате съвършената радост на духа свети." Екхарт счита, че не говори за някакъв друг Бог, освен за този, за който говорят Августин, евангелистите и Тома Аквински; и въпреки това тяхното свидетелство за бога не е негово свидетелство." Някои хора искат да видят Бога с очите си, както виждат една крава, и искат да обичат Бога, както обичат една крава. Следователно те обичат Бога, за да имат външното богатство и вътрешната утеха; но тези хора никак не любят Бога. . .наивните хора имат химеричната надежда, че трябва да видят Бога, като че той стои тук или там. Но не е така. Бог и аз сме едно в познанието." На основата на подобни изводи на Екхарт не стои нищо друго, освен опитността на вътрешното сетиво. И тази опитност му показва нещата в една по-висша светлина. Ето защо

той счита, че не се нуждае от една външна светлина, за да стигне до най-висшето познание: "един учител казва: Бог е станал човек и чрез това е бил повдигнат и удостоен целият човешки род. Ние можем да се радваме на това, че Христос нашият брат чрез собствената сила се е издигнал над всички ангелски хорове и седи отдясно на отца. Добре е казал този учител; но истина казвам, аз не ценя особено това. Каква полза бих имал, ако имах един брат, който би бил богат човек и при това аз бих бил един бедняк? Каква полза бих имал, ако бих имал един брат, който би бил мъдър човек, а аз бих бил един глупец? . Небесният отец ражда своя еднороден син в себе си и в мене. Защо в него и в мене? Аз съм едно с него; и той не може да ме изключи. Дух свети приема своята същност в същото дело, и го приема от мене, както от Бога. Защо? Аз съм в Бога, и ако дух свети не приема своето същество от мене, той не го приема и от Бога. Аз по някакъв начин съм изключен." Когато Майстер Екхарт припомня думите на Павла: "облечете се в Исуса Христа", той иска да вложи в тези думи смисъла: потопете се в самите вас, потопете се в себесъзерцанието: от дълбините на вашето същество Бог ще ви озари насреща; той ще осветли за вас всички неща; вие сте го намерили във вас; вие сте станали едно със същността на Бога. "Бог е станал човек, за да стана аз Бог."

В своето съчинение *"Върху отшелничеството"* Майстер Екхарт се изказва върху отношението на външното възприятие към вътрешното: "Тук трябва да знаеш, че учителите говорят, че във всеки човек има два човека: единият е външния човек, това е светът на сетивата; на човека служат пет сетива, и въпреки това той действа чрез силата на душата. Другият човек се нарича вътрешен човек, това е вътрешността на човека. Сега ти трябва да знаеш, че всеки човек, който люби Бога, не ползва силите на душата във външния човек повече отколкото петте сетива се нуждаят; и вътрешността не се обръща към петте сетива освен дотолкова, доколкото той е ръководител и покровител на петте сетива, за да не станат те в своя стремеж роби на животинското." Който говори по този начин за вътрешния човек, той не може вече да насочва своя поглед към намиращата се вън от него същност на нещата. Защото на него му е ясно, че от никаква форма на външния сетивен свят не може да му се яви тази СЪЩНОСТ. Би могло да му се възрази: какво значение има за нещата във външния свят онова, което ти прибавяш към тях из твоя дух? Гради следователно върху твоите сетива. Само те ти дават знание за външния свят. Не изопачавай чрез една духовна прибавка това, което сетивата ти дават като образ на външния свят в неговата чистота, без прибавка. Твоето око ти казва, какъв е цветът; това, което твоят дух познава от цвета, то съвсем не се намира в цвета. От гледище-

то на Майстер Екхарт би трябвало да отговорим: сетивата са физически уреди. Следователно техните съобщения за нещата могат да се отнасят само за физическото на нещата. И това физическо в нещата ми се предава така, че в мене самия се възбужда един физически процес. Цветът като физически процес на външния свят възбужда в мене, в моето око и в моя мозък също физически причини. Благодарение на това аз възприемам цвета. Но по този път аз мога да възприема от цвета само това, което у него е физическо, сетивно. Сетивното възприятие изключва от нещата всичко несетивно. Чрез него нещата са съблечени от всичко, което е несетивно в тях. Когато след това пристъпвам към духовното, към идейното съдържание, аз само възстановявам отново онова, което сетивното възприятие е заличило от нещата. Следователно сетивното възприятие не ми показва най-дълбоката същност на нещата; напротив то ме отделя от тази същност. Обаче духовното, идейното схващане отново ме свързва с тази същност. То ми показва, че в тяхната вътрешност нещата са от същото духовно естество, както аз самият чрез духовното схващане на света границата между мене и външния свят отпада. Аз съм отделен от външния свят дотолкова, доколкото съм една сетивна вещ между сетивни вещи. Моето око и цветът са две различни същности. Моят мозък и растението са две различни същности. Обаче идейното съдържание на растението и на цвета принадлежат заедно с идейното съдържание на моя мозък и на моето око на една единна идейна същност. Този възглед не трябва да бъде смесван с широко разпространения антропоморфозирация /очовечаващия/ светоглед, който смята че обхваща нещата на външния свят чрез това, че им приписва свойства от психическо естество, които трябва да са подобни на свойствата на човешката душа. Този възглед казва: когато стоим срещу един друг човек, ние възприемаме у него само сетивни признаци. Аз не мога да погледна във вътрешността на моя себеподобен. От това, което виждам и чувам от него, аз заключавам за неговата вътрешност, за неговата душа. Следователно никога душата не е нещо, което аз възприемам непосредствено. Аз възприемам една душа само в моята собствена вътрешност. Моите мисли, образите на моята фантазия, моите чувства не ги вижда никой друг човек. Но също както аз имам един такъв вътрешен живот наред с това, което може да се възприеме външно, такъв вътрешен живот трябва да имат всички други същества. Такъв извод прави този, който стои на почвата на антропоморфозирация /очовечаващия/ светоглед. Това, което възприемам външно от растението, трябва също така да бъде външната страна на една вътрешност, на една душа, която аз мислено трябва да прибавя към това, което възприемам. И понеже за мене съществува само един единствен вътрешен свят, а именно моят собствен вътрешен



свят, аз мога да си представя и вътрешния свят на другите същества подобен на моя вътрешен свят. Чрез това се стига до един вид всеобщо одушевяване на природата /панпсихизъм/. Този възглед представлява едно изопачаване на това, което развитото вътрешно сетиво действително предлага. Духовното съдържание на един външен предмет, което се появява в моята вътрешност, не е нещо мислено прибавено към външното възприятие. То не е подобно нещо, както не е подобно нещо и духът на един друг човек. Чрез вътрешното сетиво аз възприемам това духовно съдържание също така, както чрез външните сетива възприемам физическото съдържание. И това, което наричам мой вътрешен живот в горния смисъл, съвсем не е, в по-висш смисъл, моят дух. Този вътрешен живот е само резултат на чисто сетивни процеси, той ми принадлежи като напълно индивидуална личност, която не е нищо друго освен резултат на нейната физическа организация. Когато пренасям тази вътрешност върху външните неща, аз фактически бълнувам и фантазирам. Моят личен душевен живот, моите мисли, спомени и чувства, са в мене, защото аз съм едно организирано така и така природно същество, с напълно определен сетивен апарат, с напълно определена нервна система. Тази моя ЧОВЕШКА душа аз не трябва да пренасям върху нещата. Аз бих могъл да сторя това само тогава, ако бих намерил някъде една подобно организирана нервна система. Обаче моята индивидуална душа не е най-висшата духовна същност в мене. Тази най-висша духовна същност трябва да бъде тепърва пробудена в мене чрез вътрешното чувство. И тази пробудена духовна същност в мене е същевременно едно и също нещо със духовната същност във всички неща. Пред тази духовна същност растението се явява непосредствено в неговата духовност. Не е необходимо аз да го даря с една духовност, която да бъде подобна на моята собствена духовност. За *този* светоглед всяко говорене за непознатата "*вещ в себе си*" изгубва всякакъв смисъл. Защото именно "*вещта в себе си*" се разкрива на вътрешното сетиво. Всяко говорене върху непознатата "*вещ в себе си*" иде само от там, че онези, които говорят така, не са в състояние да познаят отново "*вещите в себе си*" в духовните съдържания на тяхната вътрешност. Те смятат, че познават в своята вътрешност само недействителни сенки и схеми, "*голи понятия и идеи*" на нещата. Но понеже имат едно *предчувствие* за "*вещта в себе си*", те вярват, че тази "*вещ в себе си*" се крие и че на човешката познавателна способност са поста вени граници. На такива хора, които са завладени от тази вяра, не може да се докаже, че "*вещта в себе си*" те могат да я обхванат в своята вътрешност, защото ако тя би им била по казана, те никога не биха я признали. Но именно за това *признаване* се касае въпросът.

Всичко, което Майстер Екхарт казва, е проникнато от това признаване. "да вземем един пример за това. Една врата се движи насам и нататък в една панта. Ако сравня външната дъска на вратата с външния човек, тогава аз сравнявам пантата с вътрешния човек когато вратата се движи насам и нататък, движи се насам и нататък външната дъска, докато пантата остава постоянно неподвижна и с това никак не се изменя. Същото е и тук." Като индивидуално сетивно същество аз мога да изследвам нещата от всички страни - вратата се движи насам и нататък; ако не направящото възприятията на сетивата да възкръснат духовно в мене, тогава аз не познавам нищо от тяхната същност - пантата не се движи. Според възгледа на Майстер Екхарт озарението, което вътрешното сетиво дава, е *влизане на бога в душата*. Той нарича светлината на познанието, която това навлизане на Бога запалва, "*искрицата на душата*". Мястото в човешката вътрешност, където проблясва тази "*искрица*", е толкова бистро, и толкова възвишено, и толкова благородно в самото себе си, че там не може да обитава никакво създание, а там обитава само Бог с неговата чиста божествена природа."който е постигнал да запали тази "искрица" в себе си, той не вижда вече само така, както човек вижда с външните сетива и с логическия ум, който подрежда и класира впечатленията на сетивата, но той вижда, как нещата са в самите себе си. Външните сетива и подреждащия ум отделят човека от другите неща; те правят от него един индивид в пространството и времето, който възприема и другите неща в пространството и времето. Озареният от "искрицата" човек престава да бъде едно отделно същество. Той унищожава своята изолация. Всичко, което произвежда разликата между не го и нещата, престава да съществува че той самият, като отделно същество, е този, който възприема, не влиза вече в сметката. Нещата и той не са вече разделени. В него се оглеждат нещата, следователно и Бог "тази искрица, това е Бог, защото той е сам и единствен и носи в себе си образа на всички създания, образ без образ и образ над образ." С най-великолепни думи говори Екхарт за заличаването на отделното същество: "трябва да се знае, че главното е, след нещата, да познаем Бога и да бъдем познати от него. Ние познаваме и виждаме Бога в това, че той ни прави виждащи и познаващи. И както въздухът, който свети, не е нищо друго, освен това, което го осветлява; защото той свети от това, че е осветен: така и ние познаваме, че сме познати и Бог прави нас като себе си познаващи."

Върху такава основа изгражда Майстер Екхарт своето отношение към Бога. То е нещо духовно и не може да бъде направено по един образ, който да е зает от човешкия индивидуален живот. Бог не може да люби своето творение, както отделният човек люби друг; Бог не е могъл да сътвори света, както един строител изгражда една къща. Всички подоб-

ни мисли изчезват пред вътрешното виждане. Присъщо е на същността на Бога той да люби света. Един Бог, който би могъл да люби, а също и да не люби, е създаден по образа на индивидуалния човек. "казвам добрата и вечна истина и неизменната истина, че Бог трябва да се влее с всичката си способност във всеки човек, който му се предостави като основа, така изцяло и напълно, че не задържа нищо в своя живот и в своето същество, в своята природа и в своята божественост; всичко това той трябва да влее по един плодотворен начин". И вътрешното озарение е нещо,което душата трябва да намери *по необходимост*, когато тя се задълбочи в тази основа. Още от това се вижда, че не трябва да си представяме съобщени ето на Бога към човечеството по образа на *изявата* на един човек към друг. Това съобщение може и да не стане. Един човек може да се затвори за друг. По своята същност, Бог трябва да съобщи себе си. "неопровержима истина е, че за Бога е една необходимост той да ни търси, като че цялата негова божественост зависи от това. Бог не може да се лиши от нас, както и ние не можем да се лишим от него. Ако ние можем да се отвърнем от Бога, то Бог никога не може да се отвърне от нас." Следователно и тогава отношението на човека към Бога не може да се схваща така, че в това да има нещо образно, заето от *индивидуално* човешкото. Екхарт съзнава, че за да осъществи своето съвършенство Първичното Същество на света трябва да намери себе си в човешката душа. Това Първично Същество би било несъвършено, даже незавършено,ако в неговия облик то би било лишено от онази състав на част, която се проявява в човешката душа. Това, което става в човека, принадлежи на Първичното Същество; и ако то не би станало, тогава първичното същество би било само една част от себе си. В този смисъл човекът трябва да се чувствава като *необходим* член /част/ на Мировото Същество. *Екхарт* изразява това, като рисува своето чувство спрямо Бога: "Аз не благодаря на Бога, че той ме люби, защото той не може да стори другояче; дали иска или не това, неговата природа го принуждава все пак. . Ето защо аз не искам да моля Бога да ми даде нещо, нито да го възхвалявам за това, което ми е дал.."

Обаче това отношение на човешката душа към Първичното Същество не трябва да се схваща така,като че душата в нейната индивидуална същност се счита за едно и също нещо с Първичното Същество. Душата, която е вплетена в сетивния свят и с това в ограничението, *няма още* като такава съдържанието на Първичното Същество в себе си. Тя трябва тепърва да го развие в себе си. Тя трябва да унищожи себе си като отделно същество. Майстер Екхарт характеризира много сполучливо това унищожение като отставане. "Когато идвам до основата на божественото, никой не ме пита, откъде идвам и къде съм бил, никой не забеле-

лязва и не съжاليا за моето отсъствие, защото тук има едно /отставане, аниhilация/. Ясно говори върху това отношение и изречението: "вземам един леген с вода и слагам в него едно огледало и го поставям под колелото на слънцето. Слънцето хвърля от своя светъл блясък в огледалото и въпреки това то не угасва. Отражението на огледалото в слънцето е слънце в слънцето, и все пак огледалото си остава това, което си е. Така е и с Бога. Бог е в душата с неговата природа и в своята същност и в своето божество, и все пак той не е душата. Отражението, оглеждането на душата в Бога е Бог в Бога, и все пак душата е това, което тя е."

Душата, която се отдава на вътрешното озарение, не познава в себе само това, каквото тя е била преди озарението; но тя познава това, което става едва чрез това озарение "ние трябва да се съединим с Бога по същество; ние трябва изцяло да се съединим с Бога. Как трябва да се съединим с Бога по същество? Чрез съзерцанието, а не чрез битието. Неговата същност не може да бъде наша същност, а трябва да бъде наш живот." Ние трябва да познаем в логически смисъл не един вече съществуващ живот - едно съществуване; но висшето познание - виждането - трябва да стане живот; съзерцаващият човек трябва да чувствава духовното, идейното така, както индивидуалната човешка природа чувствава обикновения, всекидневен живот.

От подобни изходни точки Майстер Екхарт стига също до едно чисто *понятие на свободата*. Душата не е свободна в обикновения живот. Защото тя е вплетена в царството на нисшите причини. Тя върши това, което тези нисши причини я принуждават. Чрез "*виждането*" тя е изтръгната от тези причини. Тя не действа вече като отделна душа. В нея е вложено първичната същност, която не може вече да бъде причинена от нищо, освен чрез самата себе си. "Бог не притежава волята, а напротив и дава свобода, така щото тя да не иска нищо друго освен това, което Бог иска. И духът не може да иска нищо друго освен това, което Бог иска: и това не е неговата несвободна, а неговата същинска свобода. Защото да бъдем свободни, това значи да не бъдем обвързани, следователно не примесени, каквито бяхме при нашата първа еманация и когато бяхме освободени в духа святи." За озарения човек може да се каже, че той самият е съществото, което определя от себе си доброто и злото. Той не може да стори друго, освен да върши доброто. Защото той не служи на доброто, а доброто се изявява в него. "Праведният човек не служи нито на Бога, нито на създанията; защото той е свободен и колкото е по-близо до правдата, толкова повече той е самата свобода." Тогава какво само може да бъде злото за Майстер Екхарт? Това може да бъде само действието под влияние на едно подчинено схващане; действуване на една душа, която е преминала през състоянието на /на отставането,

на аниhilацията на личността/. Такава душа е егоистична в смисъла, че *тя иска само себе си*. Тя може да доведе своята воля в хармония с моралните идеали само външно. Виждащата душа не може да бъде егоистична в този смисъл. Даже ако би искала себе си, тя би искала господството на идеалното; защото тя самата се е превърнала в този идеал. Тя не може вече да иска целите на нисшата природа, защото няма вече нищо общо с тази нисша природа. За виждащата душа да действа в смисъла на моралните идеали не означава никаква принуда, никакво ли отношение. "човекът, който живее в божията воля и в божията любов, за него е истинска радост да върши всички добри неща, които Бог иска, и да изоставя всички лоши неща, които са противни на Бога. За не го е невъзможно да изостави нещо, което Бог иска да бъде извършено. Както един човек, чиито нозе са завързани, не може да ходи, така и за човека, който живее в божията воля, е невъзможно да извърши една лоша постъпка." Екхарт сам изрично предупреждава, че казаното от него не може да служи за открит лист на всеки отделен човек, за да върши каквото си ще. Именно по това се познава виждащият, че той не иска вече нищо като отделен човек. "Някои хора казват: щом имам Бога и божията свобода, аз мога да върша всичко, каквото си искам. Те неправилно разбират тези думи. Щом искаш да вършиш нещо, което е против Бога и неговата заповед, ти нямаш божията любов; ти можеш да измамиш света, че я имаш." Екхарт е убеден, че за душата, която се вглъбява до своята основа, насреща и просиява и съвършената моралност, че тогава всяко логическо разбиране и всяко действие в обикновения смисъл престават и се ражда един съвършено нов ред на човешкия живот. "Защото всичко, което умът може да разбере, и всичко, което желанието желае, това не е Бог. Там, където свършва разбирането и желанието, там настъпва тъмнина, там Бог свети. Там в душата се ражда онази сила, която е по-обширна отколкото обширното небе...Блаженството на праведния и блаженството на Бога са едно блаженство; защото там, където праведният е блажен, там Бог е блажен."

### **ПРИЯТЕЛСТВО НА БОГА**

В лицето на *Йоханес Таулер* /1300-1361 г./, *Хайнрих Сузо* /1295-1366 г./ и *Йоханес Руисбрък* /1293-1381 г./ ние се запознаваме с личности, в живота и делата на които се показват по най-убедителен начин онези вълнения на душата, които предизвиква един духовен път като този на Майстер Екхарт с дълбоко надарени натури. Ако Екхарт се явява като човек, който в блаженото изживяване на духовното новораждане говори за естеството и същността на познанието като за една картина, която е постигнал да нарисува: другите ни се представят като странствуващи

хора, като поклонници, на които това ново раждане е показало един нов път, по който те искат да вървят, чиято цел обаче им изглежда безкрайно отдалечена. Екхарт рисува повече великолепията на своята картина, а те трудностите на новия път. Трябва да си изясним напълно, какво е положението на човека спрямо неговите висши познания, ако искаме да изпъкне пред нашата душа разликата между такива личности като Екхарт и Таулер. Човекът е вплетен в сетивния свят и в природната закономерност, която царува в сетивния свят. Той самият е резултат на този свят. Той живее благодарение на това, че силите и веществата на този свят действуват в него; той възприема този сетивен свят и го обсъжда според законите, според които сетивния свят и самият той са устроени. Когато насочва погледа си върху един предмет, този предмет му се представя не само като сбор от действащи една в друга сили, над които царува природните закони, но и самото око и едно тяло изградено според същите закони и същите сили; и виждането става според такива закони и такива сили. Ако бихме достигнали до край в естествената наука, ни е бихме могли да проследим тази игра на природните сили в смисъла на природните закони до най-висшите области на образуването на мислите. Но още вършейки това, ни е се издигаме *над* тази игра. Не стоим ли ние над всяка природна закономерност в нейния външен вид, когато *обгръщаме с поглед*, как ние сами сме включени в природата? Ние *виждаме с нашите очи* според законите на природата. Но ние *познаваме* също законите, според които виждаме. Ние можем да застанем на една по-висока наблюдателна точка и да обгърнем с поглед същевременно външния свят и самите нас в тяхното взаимодействие. Не действа ли тогава в нас една същност, която е по-висша отколкото действащата според природните закони и природни сили сетивно-органическа личност? При такъв един акт съществува ли още една разделяща стена между нашата вътрешност и външния свят? Това, което разсъждава тук, което си създава изяснение, не е вече нашата отделна личност; това е по-скоро всеобщата световна същност, която е съборила преградите между вътрешния свят и външния свят и която обгръща вече и двата свята. Както е вярно, че аз оставам същата отделна личност по външен изглед, когато съм премахнал по този начин преградата, така вярно е също, че по *същност* аз не съм вече тази отделна личност. От сега нататък в мене живее чувството, че в моето същество говори всемирното Същество, което обхваща мене и целия свят.

Такива чувства живеят в Таулер, когато той казва: "човекът е такъв, като че е съставен от трима човеци: животинският човек, какъвто той е според сетивата, след това разумният човек и най-после най-висшият, по образ и подобие на Бога човек. Единият е външният, животинският,

сетивният човек; другият е вътрешният, разумният човек, с неговите разумни сили; третият човек е духът, най-висшата част на душата." /Виж В. Прегер, История на немската мистика, т.3, стр.161/. колко високо стои този третият човек над първия и втория, това Екхарт е изразил в думите: "окото, чрез което аз виждам Бога, е същото око, чрез което Бог вижда мене. Моето око и божие око е едно око и едно виждане и едно познание и едно чувствуйване." Но заедно е това чувство в Таулер живее и едно друго чувство. Той се издига до един действителен възглед за духовното и не смесва постоянно, както лъжливите материалисти и лъжливите идеалисти, сетивно-природното с духовното. Ако със своето духовно разположение Таулер би бил природоизследовател: той би трябвало да приеме да обясни всичко природно, включително целия човек, първия и втория, чисто природосъобразно. Той никога не би пренесъл "чисто" духовни сили в самата природа. Никога не би говорил за една "целесъобразност" в природата, измислена по образа на човешката. Той би знаел, че там,където възприемаме със сетивата, не могат да се намерят никакви "творчески мисли". В него живееше напротив най-силно съзнанието, че човекът е едно чисто природно същество. И понеже не се чувствуваше като природоизследовател, а като човек, който работи за развитието на моралния живот, той чувствуваше противоположността, която се разтваря между тази природна същност на човека и виждането на Бога, което възниква сред природното естество по природен начин, но като духовност. Именно в тази противоположност изпъква пред него смисълът на живота. Като отделно същество, като природно създание намира себе си човек. И никаква наука не може да му разкрие нещо друго върху този живот, освен че той е едно такова природно създание. Като природно създание той не може да се издигне над това, което природата го е създала. Той трябва да остане в нея. И въпреки това неговият вътрешен живот го издига над това положение на природно създание. Той трябва да има доверие в това, което никаква наука на външната природа не може да му даде и покаже. Ако нарича това природа *съществуващото*, той трябва да се издигне до възгледа,който признава *не - съществуващото* като нещо по-висше. Таулер не търси никакъв Бог, който съществува в смисъла на една при родна сила; той не търси никакъв Бог, който би създал света в смисъла на човешките творения. В него живее познанието,че даже понятието за сътворението, което църковните учители имат, е само едно идеализирано човешко творение. За него е ясно, че Бог не може да бъде намерен така, както науката открива действието на природата и закономерността на природата. Таулер съзнава, че не можем да прибавим към природата нищо, което да е Бог. Той знае, че който мисли за Бога в неговия смисъл, не мисли едно

мисловно съдържание надхвърлящо това, което мисли този, който е схванал природата в мисли. Ето защо Таулер не иска да мисли Бога, а иска да мисли божествено. Познанието на природата не се *обогатява* чрез знанието за Бога, а се *преобразява*. Познаващият Бога не знае нищо *различно* от познаващия природата, но той *знае по друг начин*. Познаващият Бога не може да прибави нито буква към познаването на природата; но през цялото негово познание на природата свети една нова светлина.

Какви основни чувства завладяват душата на един човек, който разглежда света от такива гледища, ще зависи от това, как той разглежда изживяването на душата, което донася духовното новораждане. Сред това изживяване човекът е изцяло природно създание, природно същество, когато той разглежда себе си във взаимодействие с останалата природа; и той е изцяло духовно същество, когато вижда състоянието, което му донася неговото преобразуване. Ето защо с еднакво право можем да кажем: най-дълбоката основа на душата е още природна, както също, тя е вече божествена. Съобразно своето сетивно схващане Таулер наблюдаваше на първото. Колкото и дълбоко да можем да проникнем в нашата душа, ние винаги си оставаме отделни личности, си казваше той. Но въпреки това в основата на душата на отделния човек свети всемирното Същество. Таулер беше завладян от чувството: ти не можеш да се освободиш от отделеността, не можеш да се очистиш от нея. Ето защо мировото Същество не може да се изяви в тебе в неговата чистота, а може само да озари основата на твоята душа. Следователно в тази основа се ражда само един отблясък, един образ на мировото Същество. Ти можеш така да преобразиш своята отделна личност, че да възпроизвежда в образ всемирното Същество; но самото това всемирно същество не свети в тебе. Изхождайки от подобни представи Таулер стигна до мисълта за едно Божество, което никога не преминава напълно, никога не се влива напълно в човешкия свят. Даже той настоява върху факта, да не бъде смесен с онези, които обясняват вътрешността на самия човек като нещо божествено. "Неразбиращите хора вземат съединението с Бога по плът и говорят, че ще се превърнат в божествената природа; но това е погрешно, то е лоша ерес. Защото и при най-висшето и най-вътрешното единение с Бога божествената природа и божественото същество са високо, даже по-високо отколкото всяка висота; това отива до една божествена пропаст, до която никое създание никога не достига." В смисъла на своята епоха и в смисъла на своята професия на свещеник Таулер с право иска да бъде считан за вярващ католик. Той не възнамерява да противопостави на Християнството еди друг възглед. Той само иска чрез своя възглед да задълбочи, да одухотвори това Християнство. Той говори за



съдържанието на Писанието като един благочестив свещеник. Обаче все пак в света на неговите представи това Писание се превръща в едно изразно средство за най-дълбоките изживявания на душата. "Бог произвежда всички свои дела в душата и ги дава на душата; и отец ражда своя единороден син в душата, както е вярно че го ражда във вечността, нито по-малко, нито по-много. Какво се ражда, когато казваме: Бог ражда в душата? Едно подобие на Бога ли, или един образ на Бога, или това е самият Бог? Не, това не е нито образ, нито подобие на Бога, а същият Бог и същият син, когото отец ражда във вечността и нищо друго, защото любящото божествено слово, което е другото лице в троицата, него ражда отец в душата. . И от това душата добива голямо и особено достойнство." /Виж Прегер, История на немската мистика, т.3, стр.219 и следв./ За Таулер разказите на Писанието стават дреха, в които той облича процеси на вътрешния живот. "Ирод, който гонеше детето и искаше да го погуби, е един образец на света, който още иска да погуби това дете в един вярващ човек, ето защо човек трябва да бяга от него, ако иска да запази детето живо в себе си, а това дете е озарената вярваща душа на всеки човек."

Понеже насочва своя поглед върху естествения човек, за Таулер е по-малко важно да каже, какво става, когато висшият човек влиза в естествения човек, отколкото да намери пътищата, по които трябва да вървят нисшите сили на личността, ако искат да бъдат пренесени във висшия живот. Като човек, който се подвизава с моралния живот, той иска да покаже на човека пътищата към всемирното Същество. Той има твърдата вяра и доверие, че всемирното Същество просиява в човека, когато този устройва своя живот така, че в него се намира място за Божественото. Но никога това всемирно Същество не може да просияе, ако човек се затвори в своята чиста, естествена, отделна личност. В езика на Таулер този изолиран в себе си човек е само част от света; *едно отделно създание*. Колкото повече се затваря в това съществуване като част на света, толкова по-малко може всемирното Същество да намери място в него. "Ако човек трябва наистина да стане едно с Бога, тогава трябва да умрат и да замлъкнат и силите на вътрешния човек. Волята трябва да бъде съблечена от самото добро и от всяко воление и да стане безволна." "Човек трябва да се оттегли от всички свои сетива в себе си всички сили и да стигне до една забрава на всички неща и на самия себе си." "Защото истинното и вечно слово божие се изговаря само в пустинята, когато човек е излязъл от самия себе си и от всички неща и стои свършено свободен, празен и самотен."

Когато Таулер се намираще на своя връх, тогава в центъра на неговия мисловен живот възникна въпросът: как може човек да унищожи, да по-

беди в себе си своето отделно съществуване, за да живее според смисъла на всемирния живот? Който се намира в това положение, за него чувствата спрямо всемирното Същество се събират в едно: страхопочитание пред това всемирно същество, което е неизчерпаемо, безгранично. Той си казва: каквато и степен да си достигнал, съществуват още по-високи перспективи, още по-възвишени възможности. Колкото определена и ясно е за него посоката, в която трябва да движи своите стъпки, толкова ядно му е също, че никога не може да говори за една цел. Една нова цел е началото на един нов път. Чрез такава нова цел човекът е постигнал една *степен на развитието*; самото развитие се движи в неизмерното. И какво ще постигне на една следваща степен, той никога не знае това в настоящата степен. Не съществува едно *познание* на последната цел; съществува само доверие в пътя, в развитието. За всичко, което човекът е достигнал вече, съществува едно познание. То се състои в проникването на един вече съществуващ предмет чрез силите на нашия дух. За по-висшия живот на вътрешността не съществува *подобно* познание. Тук силите на нашия дух трябва да доведат до съществуване тепърва самия предмет; те трябва да му създадат едно съществуване, което е подобно на естественото съществуване. Естествената наука проследява развитието на съществата от най-простото до най-съвършеното, човека. Това развитие стои пред нас като нещо завършено. Ние го познаваме, като го проникваме със способностите на нашия дух. Когато развитието е стигнало до човека, той не *намира* предварително никакво по-нататъшно продължение. Той сам произвежда по-нататъшното развитие. Сега той живее това, което за предишните степени само *познава*. Той *твори* съобразно предмета това, което при преходните степени се е задоволявал само да *подражава*. Че истината не е едно със съществуващото в природата, а обгръща природно съществуващото и несъществуващото: това убеждение изпълва всички чувства на Таулер. Преданието ни казва, че той е стигнал до това събдване благодарение на един озарен мирянин, на един "приятел на Бога от Оберланд". Тук имаме пред себе си едно пълно с тайнственост събитие. Относно това, къде е живял този приятел на Бога, съществуват само предположения; а кой е бил той, липсват и такива предположения за това. Той трябва да е слушал много за начина, по който Таулер е проповядвал и въз основа на тези съобщения решил да отиде при Таулер, който действувал като проповедник в Щрасбург, за да изпълни при него една задача. Отношението на Таулер към приятеля на Бога и влиянието на този последния върху втория ние намираме описани в една книга, която е прибавена към изданието на проповедите на Таулер /най-старите издания/ под заглавието "*Книгата на Учителя*". Там един приятел на Бога /на български бихме

превели "богомил", бел.на преводача/, за когото се мисли, че е същият онзи, който е влязъл във връзка с Таулер, разказва за един "Учител", за когото се мисли, че е самият Таулер. Той разказва, как е било произведено едно преобразуване, едно новораждане в един "Учител" и как този Учител, когато почувствувал, че идва смъртта, извикал при себе си приятеля и го помолил да му опише историята на неговото "озарение", но да се погрижи, щото никой да не узнае, за кого се говори в книгата. Той моли това поради причината, че всички познания, които излизат от него, все пак не са от него. "защото знайте, Бог извърши всичко чрез мене, бедния червей, тази е истината, то не е мое, то е божие." Един научен спор, който се бе завързал върху този случай, няма ни най-малко значение за същността на въпроса. От една страна /Денифле, "Съчиненията на приятеля Божи в Оберланд"/ бе направен опит да се докаже, че Приятелят Божи никога не е съществувал, но че неговото съществуване е било измислено и че приписаните нему книги произхождат от някой друг /М. Рулман Мерсвин/ Вилхелм Прегер /История на немската мистика/ се е опитал да подкрепи с много доказателства съществуването, автентичността на съчиненията и истинността на фактите. Тук не е моя задача да осветля с едно натрапчиво изследване едно човешко отношение, за което онзи, който разбира да чете въпросните съчинения, знае много добре, че то трябва да остане тайна. /Тези съчинения, за които става въпрос, са: "за един упорит философ, който благодарение на един свят свещеник е останал скромен и подчинен", 1338 г.; "Книгата за двамата мъже", "Рицарят пленник", 1349 г.; "Духовната стълба", 1357 г.; "Книгата на Учителя", 1369 г.; "История на две петнадесетгодишни момчета"./ Когато за Таулер се казва, че на определена степен на неговия живот с него е станало едно преобразуване, каквото е това, което сега ще опиша, това е напълно достатъчно. Тук съвсем не става въпрос за личността Таулер, а за една личност "въобще". Що се отнася за Таулер, нас ни интересува само това, че трябва да разберем неговото преобразуване от гледна точка на това, което ще следва. Когато сравним неговото по-късно действие с предишното, фактът на това преобразуване изпъква без никакво съмнение. Аз оставям настрана всички външни факти и ще разкажа вътрешните душевни процеси на "Учителя" "Под влияние на мирянина". Какво ще помисли и ще разбере моят читател под тези думи "учителят" и "мирянинът", това ще зависи напълно от неговия начин да схваща нещата; какво аз самият си представям под тези имена, не мога да зная за кого това би било от полза.

Един Учител поучава своите слушатели върху отношението на душата към мировата същност на нещата. Той говори за това, че човек не чувства вече да действуват в него естествените, ограничени сили на негова

та отделна личност, когато слиза в дълбините на своята душа. Там не говори вече отделният човек, там говори Бог. Там човекът не вижда Бога или света; там Бог вижда самия себе си. Човекът е станал едно с Бога. Но Учителят знае, че това учение не е оживяло още напълно в него. Той го мисли със своя ум; но не живее още в него с всяка нишка на неговата личност. Следователно той поучава за едно състояние, което не е осъществил още напълно в себе си. Описанието на състоянието отговаря на истината; обаче тази истина няма стойност, ако не добие живот, ако не произведе себе си като съществуване в действителността. "МИРЯНИНЪТ" или "*приятелят божи*" чува за Учителя и неговите учения. Той не е помалко проникнат от истината, която Учителят изказва, отколкото самия този последен. Обаче за него тази истина не е истина на ума. Той я притежава като пълна сила на своя живот. Той знае, че тази истина, когато до нея се достига от вън, може да бъде изказана, без даже ни най-малко да се живее в нейния смисъл. Тогава човек няма в себе си нищо друго освен естественото познание на ума. Тогава за това естествено по знание се говори така, като че то е най-висшето, еднакво с действието на Всемирното Същество. Но то не е това, защото не е добито в един живот, който да е пристъпил към това познание като един преобразен, като един новороден живот. Това, което добиваме само като естествен човек, то остава само естествено, даже и когато след това изказваме основния принцип на висшето познание в думи. Преобразяването трябва да се извърши изхождайки от самата природа. Природата, която живеейки се е развила до определена степен, трябва да бъде развита по-нататък чрез живота; чрез това по-нататъшно развитие трябва да се роди нещо ново. Човек не трябва само да съзерцава ретроспективно извършеното вече развитие, нито пък да счита, че образът, който си е съставил в своя дух за това развитие впоследствие, е най-висшето; но неговият поглед трябва да вижда напред несътвореното; неговото познание трябва да бъде начало на едно ново съдържание, а не един завършек на стоящото пред него съдържание на развитието. Природата преминава от червея към млекопитаещото животно, от млекопитаещото към човека не чрез процес на понятия, а чрез един действителен процес. Човекът трябва само да повтори този процес духом. Духовното повторение е началото на едно ново действително развитие, но което е една духовна действителност. Тогава човекът не само познава това, което природата е произвела; той продължава природата; той превръща своето познание в живо действие. Той ражда в себе си духа; и от там този дух върви напред от степен на степен на развитие, както природата напредва. Духът започва един природен процес на по-висша степен. Говоренето за Бога, който

гледа себе си във вътрешността на човека, приема един друг характер у този, който е познал подобно нещо. Той отдава малко значение на това, че едно вече добито познание го е довело до дълбините на Мировото Същество; но в замяна на това неговото духовно устройство добива един нов отпечатък. То се развива в направлението, което се определя от Мировото Същество, по-нататък. Такъв човек не само *гледа* света различно от онзи, който го схваща с ума; той живее различно живота. Той не говори за *смисъла*, който животът има вече чрез силите и законите на света; но той дава първо на този живот един нов смисъл. Както рибата не съдържа в себе си това, което на една по-късна степен на развитието се явява като млекопитаещо, така и човекът на ума няма още в себе си това, което ще се роди от него като по-висш човек. Ако рибата би могла да познае себе си и нещата около нея: тя би считала битието-риба като смисъл на живота. Тя би казала: всемирното същество е подобно на рибата; мировото същество вижда себе си в рибата. Така може да говори рибата до тогава, докато тя се придържа само към своето познание добито чрез ума. Но в действителност тя не се придържа към това. В своето действие тя надхвърля своето познание. Тя става влечуго и по-късно млекопитаещо. Смисълът, който тя придава в действителност, надвишава смисъла, който и дава само нейното съзерцание. Познанието се издига над самото себе си, когато то добре разбере себе си. Познанието не може да извлече света от един завършен Бог; то може само да се развива от един зародиш в посоката към един Бог. Човекът, който е разбрал това, не иска да разглежда Бога като нещо намиращо се въвн от него; той иска да се отнася с Бога като с едно същество, което върви заедно с него към една цел, която отначало е толкова неизвестна, колкото на рибата е неизвестна природата на млекопитаещето. Той иска да бъде не познавателна скрития или изявяващия се, битейния Бог, а приятел на божественото вършене и действие издигащо се над битието и небитието. Един "*приятел на Бога*" в този смисъл беше мирянинът, който дойде при Учителя. И чрез него от един съзерцател на Същността на Бога. Учителят стана един "*човек живеещ в духа*", който не само съзерцаваше, а *живееше* в по-висш смисъл. Сега той вече не извличаше понятия и идеи на ума от своята вътрешност, а тези понятия и идеи извираха от него като жив, съществен Дух. Той вече не назидаваше просто своите слушатели; той ги разтърсваше. Той не потопяваше техните души в тяхната вътрешност; а ги водеше в един нов живот. Това ни се разказва символично: близо четиридесет души паднали чрез неговата проповед и били като мъртви.

Като ръководител в един такъв нов живот съществува едно съчинение-, за чийто автор не се знае нищо. Пръв Лутер го е направил известно чрез

напечатване. Езиковецът Франц Пфайфер го е напечатал отново според един ръкопис произхождащ от 1497 година, като в изданието от една страна е напечатан първоначалният /оригинален/ текст, от другата страна преводът на новогермански език. Предговорът написан към съчинението показва неговата цел и неговото намерение: "тук взема думата франкфуртиецът и казва възвишени и прекрасни неща за един съвършен живот." Към това се прибавя "*предговорът върху франкфуртиецца*": "В тази книжка се изказва всемогъщият, вечният бог чрез един мъдър, разумен, истинен, праведен човек, неговият приятел, който преди е бил един германски велможа, свещеник и пазител в господния дом от Франкфурт; тя съдържа много мили познания относно божествената истина и особено това, как и чрез какво можем да познаем истинските, праведни приятели на Бога, а също и неправедните, лъжливите, свободните духове, които са вредни за светата църква." Под "*свободни духове*" трябва да разбираме онези, които живеят в един свят от представи, както и гореописаният "*учител*" преди неговото преобразуване чрез "*приятеля на Бога*", а под "истински, праведни приятели на Бога" такива, които имат разбиранията на "*мирянина*". По-нататък можем да кажем, че книгата има за цел да действа върху читателите така, както "*приятелят на Бога от Оберланд*" е действувал върху автора. Но що значи това? Не се знае кога той се е родил и умрял и с какво се е занимавал във външния живот. Че авторът се стреми да запази пълна тайна върху тези факти на неговия външен живот, това е присъщо на начина, по който той иска да действа. На нас трябва да ни говори не "АЗЪТ" на този или онзи човек, роден в един определен момент, а Азовостта, на основата на който "*особеността на индивидуалостите*" /в смисъла на изказването на Паул Асмус, виж по-горе стр.9 и следв./ тепърва се развива. "Ако Бог би приел в себе си всички хора, които съществуват и са съществували някога, и би станал човек в тях, а те божествени в него, и ако това не би станало и с мене, тогава моето падение и моето отклонение никога не биха се поправили, защото това би станало и в мене. И в това изправяне и подобряване аз не мога и не смея и не трябва да направя нищо, освен само да страдам, следователно Бог сам да върши и действа в мене всички неща и аз да го понасям него и всичките му дела и неговата божествена воля. Но тъй като аз не искам да понасям това, а проявявам своята особеност, т.е. Моето и себе си, на мене и мене и тем подобни, това пречи на Бога да прояви свободно и без препятствие своето дело в мене. Вследствие на това моето падение и моето отклонение остават неизправени."

"*Франкфуртиецът*" не иска да говори като изолиран човек; той иска да остави Бог да говори. Естествено той знае, че все пак може да стори това

само като отделна, особена личност; но той е "*приятел на Бога*", т.е. Човек, който не иска да опише същността на живота чрез съзерцание, а да покаже началото на едно ново направление на развитието чрез живия дух. Обясненията в книгата са различни указания, как се стига до този път. Постоянно се възвръща към основната мисъл: човек трябва да извърли от себе си всичко, което е свързано с онзи възглед, който го прави да се яви като отделна, особена личност. Тази мисъл изглежда се застъпва само относно моралния живот; обаче тя направо трябва да бъде пренесена и върху висшия живот на познанието. Човек трябва да унищожи в себе си това, което се явява като отделеност, като особеност: тогава отделният живот престава да съществува; в нас прониква всемирният живот. Ние не можем да завладеем този всемирен Живот, като го привличаме към нас. Той сам идва в нас, когато сме наложили мълчание на отделния живот в нас. Ние притежаваме всемирния Живот най-малко именно тогава, когато разглеждаме нашето отделно съществуване така, като че в него вече се намира Цялото, Вселената. Това Цяло изгрява в отделното съществуване едва тогава, когато това отделно съществуване не претендира за себе си, че представлява нещо. Авторът на съчинението нарича това предявяване, това претендиране "*предполагане*". Чрез "*предполагането*" Азът прави невъзможно влизането на Всемирния Аз в него. Тогава Азът застава като част, като нещо несвършено на мястото на Цялото, на Съвършеното. "Съвършеното е едно същество, което обхваща и включва в себе си и в своята същност всички същества, и без което и вън от което не съществува никакво истинско същество и в което всички неща имат своята същност; защото то е същността на всички неща и в себе си е непроменимо и неподвижно и променя и движи всички други неща. Обаче деленото и несвършеното е това, което е произлязло от това свършено или произлиза от него както един блясък или едно отражение, които се разливат от слънцето или от светлина и изглежда нещо, това или онова. А това се нарича създание и от всички тези делени части никое не е свършено. Следователно и свършеното никога не е нещо частично. . . Когато дойде свършеното, ние пренебрегваме отделното, частичното. Но кога идва то? Казвам; когато, доколкото е възможно, то е познато, чувствувано, вкусвано в душата; защото недостатъкът се крие изцяло в нас, а не в него. Защото както слънцето осветява целия свят и е близо до едното както и до другото, но слепият не го вижда, така е и тук. Недъгът не трябва да се търси в слънцето, а в слепия. . Ако моето око трябва да вижда нещо, то трябва да бъде пречистено от всички други неща. . Но някой може да каже: понеже то е непознаваемо и не разбираемо от всички създания, а душата е само едно създа-

ние, как може то тогава да бъде познато в душата? Отговор: затова се казва, че създанието трябва да бъде познато като създание."

Това значи, че всяко създание трябва да бъде наблюдавано и считано като нещо създадено и сътворено, поради което е невъзможно да се познаем като Азовост и като Себичност. "защото в което създание трябва да бъде познато това съвършено, в него създадеността, сътвореността, азовостта, себичността и тем подобни трябва да се изгубят, да изчезнат, да се унищожат." /Г.глава от Съчинението на Франкфуртиеца/. Следователно душата трябва да гледа в себе си и там тя намира своята азовост, своята себичност. Ако остане само тук, тя се отделя от Съвършеното. Ако гледа на своята азовост като на нещо подарено и ако я унищожи в себе си, тогава тя бива обхваната от потока на Всемирния Живот, на Съвършенството. "когато създанието си приписва нещо добро, като същност, живот, знание, познание, могъщество, накратко всичко онова, което можем да наречем добро, и мисли, че тя е това или че то е нейно или и принадлежи или че е от нея: колкото пъти това стане, тя се отклонява." "Сътворената душа на човека има две очи. Едното е възможността да вижда във вечността; другото, да вижда във времето и в създанието." "Следователно човекът би трябва да стои и да бъде свободен без самия себе си, т.е. Без себичност, без азовост, мое, на мене, мене и др. Подобни, сиреч би трябвало да търси и мисли себе си и своето толкова малко във всички неща, като че не би бил той; следователно би трябвало да счита себе си за толкова малко, като че не би съществувал и като че някой друг върши неговите дела"./15та глава/.

И при автора на тези изречения трябва да държи сметка, че съдържанието на неговите представи, на което дава насока чрез своите по-висши идеи и чувства, е съдържание на един вярващ свещеник в смисъла на неговата епоха. Тук не става въпрос за това съдържание на представите, а за насоката, не за мислите, а за духовната особеност. Който не живее като него в християнски догми, а в представи на естествената наука, то и предава на своите изречения други мисли; но с тези други мисли той сочи към същото направление. А това направление е онова, което води до побеждаването на себичността чрез самата тази себичност. В Аза на човека просиява най-висшата светлина. Но тази светлина дава на неговия свят от представи истинския отблясък само тогава, когато той забелязва, че това не е неговата собствена светлина, а всеобщата мирова Светлина. Ето защо не съществува познание по-важно от себепознанието; и не съществува никакво друго познание, което да изведе човека така съвършено над самия него. Когато "Азът" правилно познава себе си, това не е вече никакъв "Аз". Авторът изразява във въпросното съчинение това така: "защото качеството на Бога е да бъде съблечен от това и



онова, да бъде без себичност и азост; а естество и качество на създаването е то да търси себе си и своето, и "това" и "онова" и да го иска; и във всичко, което върши или изоставя, то иска да получи това, което му липсва и му е нужно. А там където създаването или човекът изгубва своята особеност, своята себичност и самия себе си и излиза из себе си, там бог се съединява с това, което е негово, т.е. с неговата себичност." /24та глава/. От един възглед относно неговия "Аз", който му представя този АЗ като негова *същност*, човекът се издига до един такъв, който му по казва този АЗ само като орган, в който действа Мирното Същество. В кръга на представите изложени в посоченото съчинение това означава: "когато човек може да стигне до там, че да чувства себе си принадлежащ на Бога, както ръката принадлежи на човека, той трябва да се задоволи с това и да не търси по-нататък." /54та глава/. Това не ще означава, че човек трябва да спре в определена точка на неговото развитие, но, когато е стигнал толкова далече, той не трябва по-нататък, в смисъла на горните думи, да прави изследвания относно значението на ръката, а да използва ръката, за да служи тя на тялото, на което принадлежи.

*Майнрих Сузо и Йоханес Руисбрък* притежаваха едно устройство на Духа, което бихме могли да наречем *гениалност на сърцето*. Тяхното чувство е привлечено от нещо инстинктивно в онази посока, където чувствата на Екхарт и на Таулер са доведени чрез един по-висш живот на представите. Пламенно се обръща сърцето на Сузо към едно Първично Същество, което обгръща както отделния човек така и целия свят и в което, забравяйки себе си, той иска да се влее, както капка вода във великия океан. Той говори за този свой копнеж към Всемирното Същество не като за нещо, което иска да обгърне с мисли; той говори като за едно естествено влечение, което опиянява неговата душа за унищожаване на нейното отделно съществуване и за възкръсването и във всемирната дейност на безграничното същество.

"Обърни твоя поглед към съществото в неговата чиста невинност, като оставиш да отпадне това отделно и частично същество. Приеми в себе си само битието, което е непримесено с не-битие; защото всяко не-битие отрича всяко битие; същото прави и битието, което отрича всяко не-битие. Едно нещо, което още трябва да става или е станало, е лишено сега от същност на настоящето. Ние не можем да познаем едно примесено битие или не-битие, освен с един признак на всемирното същество. Защото щом искаме да разберем дадено нещо, разумът среща съществото и това е съществото, което произвежда всички неща. Това не е едно частично същество на това или онова създаване; защото частичното същество е изцяло примесено с нещо друго или с други възможности. Ето защо безименното божествено същество трябва да бъде едно цялостно,

абсолютно същество, което поддържа всички частични същества със своето присъствие." Така говори Сузо в своята автобиография, която е написал заедно със своята ученичка Елзбет Щеглин. Той също е един благочестив свещеник и живее напълно в кръга на християнските представи. Той така живее в тези представи, като че би било немислимо с неговото духовно направление да живее в един друг духовен свят. Но и за него също важи това, че с неговото духовно направление може да бъде свързано едно друго съдържание на представите. За това ясно говори фактът, как за него съдържанието на християнското учение става вътрешно изживяване, как неговото отношение към Христа се превръща в отношение на неговия дух към вечната Истина по чисто идейно-духовен начин. Той е съчинил една *"Книжка за вечната мъдрост"*. В тази книжка той оставя *"вечната мъдрост"* да говори на нейния *"служител"*, т.е. на самия него: "Не ме ли познаваш? Как си паднал така дълбоко, или от дълбоката душевна мъка е изчезнал разума у тебе, мое нежно дете? Ето аз съм, милостивата мъдрост, която е разтворила широка пропастта на бездънната милост, скрита за всички светии, за да приема с благодост тебе и всички чисти сърца; аз съм благата, вечна мъдрост, която бях бедна и клета, за да те доведе отново до твоето достойнство; която понесе горчивата смърт, за да ти дам отново живот! Ето ме бледа и окървавена и любвеобилна, както стоях на високата бесилка на кръста, между строгия съд на отца и тебе. Аз съм твоят брат; погледни, аз съм, твоят съпруг! Аз забравих всичко, което си извършил някога срещу мене, като че никога не е било, понеже сега изцяло се връщаш към мене и не се разделяш вече от мене." Всичко телесно-временно в християнските представи за света е за Сузо, както се вижда, превърнато в един духовно-идеален процес във вътрешността на неговата душа.

От някои глави на споменатия животопис на Сузо би могло да изглежда, че той се е оставил ръководен не само чрез деятелността на своята собствена духовна сила, а чрез външно откровение, чрез духовни видения. Но и по този въпрос той изказва много ясно своето мнение. До истината се стига само чрез разумността, а не чрез някакво откровение. "Искам да ти кажа също. . . Разликата между чистата истина и съмнителните видения в материя на познанието. Без никакво съмнение, едно непосредствено виждане на чистата божественост, това е чиста и абсолютна истина; а всяко видение, колкото повече то е разумно и безобразно и колкото повече е подобно на чистото виждане, толкова то е по-благоприятно." Също и Майстер Екхарт не остава никакво съмнение, че той отхвърля възгледа, който иска да вижда духовното в телесно-пространствени образи, които могат да се възприемат като сетивни. Следователно духове

от рода на Екхарт и Сузо са противници на едно схващане, каквото бе проявено в развилия се през 19-ия век спиритизъм.

*Йоханес Руисбрък*, белгийският мистик, вървеше по същият път на Сузо. Неговият духовен път среща един остър противник в лицето на *Йоханес Герсон* /роден в 1363 г./, който известно време бе канцлер на Парижкия Университет и игра важна роля в събора в Констанца. Върху същността на онази мистика, която намери своите изразители в Таулер, Сузо и Руисбрък, се хвърля известна светлина, когато я сравним с мистичните стремежи на Герсон, който има като предшественик *Рихард Ф. Ст. Виктор*, *Бонавентура* и др. Сам Руисбрък водеше борба срещу онези, които считаше за мистици еретици. Такива бяха за него всички онези, които лекомислено разсъждаваха, че всички неща са еманация на едно Първично Същество, които следователно виждат в света само едно разнообразие, а в Бога единството на това многообразие. Руисбрък не причисляваше себе си към тях, защото знаеше, че до Първичното Същество може да се стигне не чрез съзерцаване на нещата, а само когато човек се издигне от една ниска форма на разглеждане нещата до една повисша. Също така той се обръщаше и срещу онези, които искаха да виждат в отделния човек, в неговото отделно съществуване /в неговото съществуване като създание/ направо неговата висша природа. Не по-малко укоряваше той и грешката на онези, които смесват всички различия в сетивния свят, и лекомислено казват, че нещата се различават едни от други само привидно, а по същество са еднакви. За един такъв начин на мислене, какъвто беше този на Руисбрък, това би било също както ако бихме казали: че за нашето виждане дърветата на една алея се сливат в далечината, това не ни интересува. В действителност те навсякъде са еднакво отдалече ни и затова трябва да привикнем нашите очи да виждат правилно. Но нашите очи виждат правилно. Че дърветата се сливат, това се дължи на един необходим природен закон; и ние не трябва да възразяваме нищо против нашето зрение, а духом да познаем, защо виждаме така.

Също и мистикът не се отвръща от сетивните неща. Като сетивни той ги приема такива, каквито са. И на него също му е ясно, че чрез никакво съждение на ума те не могат да се изменят. Но духом той се издига над сетивата и ума и едва тогава намира Единството. Неговата *вяра* е непоклатима, че той може да се развие до виждането на това единство. Ето защо той приписва на човешката природа божествената иска, която в него трябва да бъде направена да свети, да бъде превърната в *собствена светлина*. Не така мислят духове от рода на Герсон. Те не вярват в това собствено светене. За тях това, което човек може да вижда, остава винаги нещо външно, което може да вижда, остава винаги нещо външ-

но, което може да дойде към тях от някаква страна също и външно. Руисбрък вярваше, че най-висшата Мъдрост трябва да осветява мистичното виждане; Герсон вярваше, че душата може да освети едно външно учение /това на църквата /. За Герсон мистиката не беше нищо друго, освен човек да има едно топло чувство за всичко, което се изявява в това съдържание на учението. За Руисбрък мистиката беше една ВЯРА, че всяко съдържание на учението също се ражда в душата. Ето защо Герсон укорява Руисбрък, че той си въобразява, да притежава не само способността да вижда с яснота Всемирното Същество, но че в самото това виждане се изразява една дейност на Всемирното Същество. Руисбрък не можеше да бъде разбран от Герсон. Двамата говореха за съвършено различни неща. Руисбрък има предвид душевния живот, който се вживява в неговия Бог; а Герсон само такъв душевен живот, който иска да люби Бога, когото никога не може да изживее в самия себе си. Както и мнозина други, Герсон се бореше срещу нещо, което му беше съвършено чуждо, защото не можеше да го обхване с опитността\*  
/\*В моите трудове ще се намери, че аз говоря върху "мистиката" по различни начини. *Привидното* противоречие, което някои личности искат да видят в това, е изяснено в забележките към новото издание на моята книга "Теория на познанието в Гьотевия светоглед", стр.110/.

### **НИКОЛАЙ ОТ КУЕС /КУЗА ИЛИ НИКОЛАЙ КУЗАНСКИ/**

Една чудно блестяща звезда на небето на средновековния духовен живот е *Николай Крипфс* Куес или Куза/ близо до гр. Триер, Ренания - 1401-1464 г./.. Той стои на върха на знанието от неговата епоха. В областта на математиката неговият принос е забележителен. В естествената наука може да бъде считан като предшественик на Коперник, защото той беше на становището, че Земята е едно подвижно небесно тяло подобно на другите. Той беше скъсал вече с един възглед, на който се опираше още сто години по-късно великият астроном Тихо де Брахе, който бе противопоставил на учението на Коперник изречението: "Земята е една твърде груба, тежка и неспособна да се движи; как Коперник може да направи от нея една звезда и да я разхожда из пространството?" Никола от Куза, който не само обгръщаше знанието на неговата епоха, но водеше още по-далече, притежаваше също до висока степен способността да събужда това знание в един вътрешен живот, така щото то хвърляше светлина не само върху външния свят, но доставяше също на човека онзи духовен живот, към който той трябва да се стреми из най-дълбоките основи на своята душа. Когато сравним Николай Кузански с духове като Екхарт или Таулер, получаваме един забележителен резултат. Николай е научният мислител, който от изследването върху нещата

на света иска да се издигне на степената на един по-висш възглед; Екхарт и Таулер бяха религиозни последователи, които търсят по-висшия живот изхождайки от съдържанието на вярата. Накрая Николай стига до същия вътрешен живот както Майстер Екхарт; но вътрешният живот на първия има като съдържание едно богато знание. Пълното значение на разликата ни става ясно, когато помислим, че за онзи, който се занимава с различните науки, съществува близката опасност да не оцени правилно значението на онзи начин на познание, който изяснява отделните области на науката. Такъв човек лесно може да бъде съблазнен да вярва, че съществува само един единствен род познание. Тогава той или ще подцени или ще надцени това познание, което води до целта във въпроси на отделните науки. В единия случай той ще пристъпи и към обектите на най-висшия духовен живот така, както към една задача на физиката, и ще се отнася с тях служейки си с понятия, с които си служи и по отношение на притегателната сила или на електричеството. Според това, дали се счита за повече или по-малко просветлен, за него светът се превръща в една сляпо действаща машина или в един организъм, или в целесъобразно построение на един личен Бог; а може би и в една формация, която се прониква и управлява от една "мирова душа", за която има повече или по-малко ясна представа. В другия случай той ще забележи, че познанието, за което той единствено има опитност, е годно само за нещата в сетивния свят; тогава той става съмняващ се човек, който си казва: ние не можем да знаем нищо върху нещата, които се намират над сетивния свят. Нашето знание има граници. За нуждите на по-висшия живот ние трябва да се хвърлим в обятията на една незасегнатата от знанието вяра. За един учен богослов като Николай Кузански, който беше същевременно естественик, беше особено близо втората опасност. Съобразно с неговото научно възпитание, той изхождаше от схоластиката, от онзи начин на мислене, който беше господстващ сред научния живот в църквата на Средновековието, и който бе доведен до най-високо разцъфтяване от Тома Аквински /1225-1274 г./, "*князът на схоластиците*". Този начин на мислене трябва да поставим като заден фон, когато искаме да нарисуваме личността на Николай от Куза. Схоластиката е до най-висока степен резултат на човешкото остроумие. Логическата способност имаше в нея своите най-високи успехи. Който се стреми да изработи понятия в най-остри и най-чисти контури, би трябвало да отиде и да се учи при схоластиците. Те предлагат висшето училище за техниката на мисленето. Те притежават една несравнима сърчност да се движат в полето на чистата мисъл. Днес лесно се подценява това, което те са били в състояние да произведат в това поле. Защото то е мъчно достъпно за хората на по-голяма част от областите на

знанието. По-голяма част от хората на знанието се издигат в това поле ясно само до изкуството на броенето и смятането /Аритметиката/, а при размишлението до връзката на геометрическите фигури. Ние можем да броим, като мислено прибавим по една единица към едно число, без да вземаме на помощ сетивните представи. Също ние смятаме, без такива представи, оставяйки само в чистия елемент на мисленето. За геометрическите фигури знаем, че те не се покриват напълно с никоя сетивна представа. В действителността на сетивата не съществува никакъв /идеален/ кръг. Въпреки това нашето мислене се занимава с такъв кръг. За нещата и процесите, които са по-сложни от формите на числата и пространството, е по-трудно да се намерят съответните идейни части. Това е довело до там, да се твърди от някои страни, че в отделните области на познанието има само толкова действителна наука, колкото в тях може да се измерва и брои. Така изказано това е неправилно, както е неправилно всяко едностранчиво нещо; обаче то съблазнява мнозина, както се получава често само с едностранчивост. Истината в това отношение е тази, че по-голяма част от хората не са в състояние да обхванат чисто мисловното също и там, където не става въпрос за измерване и броене. Обаче който не може това за по-висшите области на живота и на знанието, той прилича в това отношение на едно дете, което не е научило още да брои освен прибавяйки едно зърно грах към друго Мислителят, който е казал, че в една област на знанието има толкова действителна наука, колкото математиката има в нея, не е обгърнал с поглед пълната истина на въпроса. Трябва да изискваме: всичко друго, което не може да се измерва и брои, трябва да бъде идейно третирано точно така, както формите на числата и пространството. И за това изискване схоластиците държаха сметка по един съвършен начин. Те търсеха навсякъде мисловното съдържание на нещата, както математика го търси в областта на измеримото и броимото.

Въпреки това съвършено изкуство на логиката схоластиците са стигнали само до едно едностранчиво и второстепенно понятие на познанието. Това понятие, че при познанието човек създава в себе си един образ на това, което трябва да познае. Ясно е при едно такова понятие на познанието, че цялата действителност трябва да бъде преместена вън от познанието. Защото тогава в познанието не можем да обхванем никаква действителна вещ, а само *един образ* на тази вещ. И в своето себепознание човек не може да обхване самия себе си, а това, което познава от себе си, е само един образ на неговото себе. Един добър познавач на Схоластиката /К. Вернер в своята книга: *Франц Суарез и схоластиката на последните столетия* стр.122/, изхождайки напълно от духа на тази схоластика, казва: "Човекът няма във времето никакво възприятие /виж-

дане/ за своя Аз, за скритата основа на неговата духовна същност и живот. Той никога не ще стигне до там, да вижда себе си; защото той или завинаги ще се отчужди от Бога и ще намери в себе една бездънна, тъмна пропаст, една безкрайна празнота, или пък постигайки блаженство в Бога, обръщайки поглед навътре, ще намери само Бога, чието благодатно слънце свети в него, чийто образ се изразява в духовните черти на неговото същество."

Който мисли така върху познанието, той има понятие само за онова познание, което е приложима към външните неща. Сетивното на една вещ остава винаги външно за нас. Ето защо от това, което е сетивна част на света ние можем да вземем само образи в нашето познание. Когато възприемаме един цвят или един камък, за да познаем същността на цвета или на камъка, ние не можем да станем цвят или камък. Също така цветът и камъкът ни най-малко не могат да се превърнат в част на нашето същество! Поставя се обаче въпросът, дали понятието добито чрез едно такова познание, насочено към вътрешността на нещата, е изчерпателно? Във всеки случай за схоластиката всяко човешко познание съвпада по същество с *това* познание. Друг един отличен познавател на схоластиката /Отто Вилман, в своята История на Идеализма, т.21 изд.2., стр.396/ характеризира това направление на мисленето понятие на познанието по следния начин: "Нашият дух, който в земния живот е свързан с тялото, е обърнат предимно към заобикалящия го телесен свят, но е ориентиран към духовното намиращо се в този свят; съществата, създанията на природата, формите на нещата, са елементи на съществуването сродни нему и му предлагат възможности да се издигне до свръхсетивното. Следователно полето на нашето познание е областта на опитността, но ние трябва да се научим да разбираме това, което то предлага, докато проникнем до неговия смисъл и неговата мисъл и с това си разтворим света на мислите."

Схоластикът не можеше да стигне до едно друго понятие на познанието. За това му пречеше догматичното съдържание на учението на богословието. Ако би устремил погледа на своите духовни очи към това, което счита за образ, тогава той би видял, че в този мним образ се изявява духовното съдържание на нещата; тогава той би открил, че в неговата вътрешност Бог не само отразява своя образ, но че той живее там, присъства съществено. При вглеждането в своята вътрешност той би видял не една тъмна пропаст, една безкрайна празнота, но също и не само един образ на Бога; той би почувствувал, че в него пулсира един живот, който е самият божествен живот; и че неговият собствен живот е именно живот на Бога. Това не можеше да допусне схоластикът. Според неговото мнение Бог не можеше да влезе в него и да говори от него; той може

ше да съществува в него само като образ. В действителност Божеството трябваше да бъде предположено като намиращо се вън от Себе-то.

Следователно то не можеше да се ИЗЯВИ във вътрешността чрез духовния живот, а трябваше да се изяви от вън, чрез свръхестествено съобщение. Но поради това, целта, към която се стремят схоластиците, е най-малко постижима. За Божеството трябва да се добие едно колкото е възможно по-висше понятие. В действителност Божеството е снижено до една вещь между другите вещи; само че на човека тези други вещи се изявяват по естествен път, чрез опитност; докато божеството трябва да му се изяви по свръхестествен начин. Постига се обаче една разлика между познанието на Божественото и на това, което е създадено, благодарение на това, че при създаденото външният предмет е даден в опитността, че можем да имаме *знание* за него. При Божественото обектът не е даден в опитността; той може да бъде постигнат само във вярата. Следователно за схоластика най-висшите неща не са обект на знанието, а само на вярата. Във всеки случай, според схващането на схоластиката, отношението на знанието към вярата не трябва да си го представяме така, че в определена област царува *само* знанието, в друга област *само* вярата. Защото "познаването на съществуващото /на битието/ е възможно за нас, понеже то произхожда самото от едно творческо познание; нещата са за духа, защото те са от духа; те имат да ни кажат нещо, защото имат един смисъл, който един по-висш разум е вложил в тях" /О. Вилман, История на Идеализма, т.2., стр.383/. Понеже Бог е създавал света според мисли, когато схващаме мислите в света, ние можем също да схванем следите на Божественото в света чрез научно размишление. Но това, което е Бог в неговата същност, ние можем да го схванем само чрез откровението, което ни се дава по един свръхестествен начин и което трябва да вярваме. Това, което трябва да познаваме за най-висшите неща, върху него не решава никаква човешка наука, а вярата; "а на вярата принадлежи всичко, което се съдържа в писанието на новия и стария завет и в божествените откровения." /Йозеф Клойтген, Богословието на древността, т.1., стр.39/.

Тук не е наша задача да изложим отношението на съдържанието на вярата към това познанието и да го обосновем. В действителност всяко съдържание на вярата произхожда от една преживяна някога опитност. След това то се съхранява по неговото външно съдържание, без да се съзнава, как е било добито. За него се твърди, че е дошло в света чрез свръхестествено откровение. Схоластиците приемаха съдържанието на християнската вяра просто като предание. Науката, вътрешното изживяване не трябваше да проявява никакви права върху него. Както науката не може да създаде едно дърво, така и схоластиката не можеше да съз



даде едно понятие за Бога; тя трябваше да приеме на готово понятието дадено чрез откровение, както естествената наука приема дървото като нещо готово. Схоластикът никога не можеше да допусне, че духовното просиява и живее във вътрешността. Ето защо той поставяше на правото на науката да царува граници там, където престава областта на вътрешната опитност. Човешкото познание не трябваше да се осмелява да създаде в себе си никакво понятие за по-висшите Същества. То искаше да приеме едно понятие дадено чрез откровение. Но че с това в действителност се приемаше едно понятие създадено на една предишна степен на човешкия духовен живот и се считаше като дадено чрез откровение, това схоластиците никак не можеха да допуснат.

Но в течение на развитието схоластиката изгуби всички идеи, които още показваха, по какъв начин човекът е създал по естествен път понятията за Бога. През първите столетия от развитието на Християнството, по времето на църковните отци, ние виждаме как част по част съдържанието на учението на богословието се ражда чрез приемане на вътрешните изживявания. У *Йоханес Скотус Еригена*, който през 9-ия век стоеше на върха на християнското богословско образование, ние намираме това съдържание на учението още изцяло като едно вътрешно изживяване, така го третира той. У схоластиците от следващите столетия този характер на едно вътрешно изживяване се изгубва напълно; старото съдържание на учението се претълкува като съдържание на едно външно, свръхестествено откровение.

Ето защо ние можем да схващаме дейността на мистиците богослови, като Таулер, Екхарт, Сузо и техните сподвижници, като кажем: чрез съдържанието на учението на църквата, което се намира в богословието, но което беше претълкувано, те бяха подбудени да родят отново от себе си едно подобно съдържание като вътрешно изживяване.

НИКОЛАЙ ОТ КУЗА тръгва по пътя, който от знанието, добито в отделните науки, да го издигне до самите вътрешни изживявания. Няма никакво съмнение, че отличната логическа техника, която схоластиците бяха развили и за която беше възпитан Николай, предлага едно превъзходно средство за постигането на вътрешните изживявания, макар и схоластиците да бяха възпирани от този път, поради тяхната положителна вяра. Николай ще може да бъде разбран напълно, когато се размисли, че неговата професия като свещеник, която го издигна до чин на кардинал, не го остави да скъса напълно с църковната вяра, която намери своя израз на времето в схоластичното богословие. Ние го намираме стигнал толкова далече в един път, в който всяка крачка по-нататък трябва да го изведе също вън от църквата. Ето защо ние разбираме кардинала най-доб

ре ,когато направим стъпката, която той не е направил; и от там по обратен път да осветлим това, което той е искал.

Най-важното понятие на духовния живот на Николай е това на "*ученото невежество*". Под това название той разбира едно познание, което по отношение на обикновеното знание представлява една по-висока степен. Знание в един по-нисш смисъл значи схващането на един предмет чрез духа. Най-важният признак на знанието е, че то ни дава пояснение върху нещо намиращо се вън от духа, че то гледа следователно на нещо, което самото то не е. Следователно в знанието духът се занимава с нещо,която той мисли за намиращи се вън от него. Но онова, което духът развива в себе си върху нещата, е *същността* на нещата. Нещата са дух. Човек вижда първо духа през сетивната обвивка. Това, което остава вън от духа, е само тази външна обвивка; същността на нещата преминава в духа. Когато след това духът насочва поглед върху тази същност, която е вещество от неговото вещество, тогава вече съвсем не може да говори за знание, защото не гледа една вещь, която се намира вън от него; той гледа една вещь, която е част от него; той гледа самия себе си. Той вече не знае; той гледа само себе си. Тогава той има работа не с едно "*знание*",а с едно "*не-знание*". Той вече не *разбира* нещо чрез духа; той "гледа, без разбиране" своя собствен живот. Тази най-висша степен на познанието в сравнение с нисшата степен е едно "*не-знание*".

Ясно е, обаче, че *същността* на нещата може да бъде намерена само чрез тази степен на познанието. Николай от Куза не говори със своето "*учено невежество*" за нищо друго освен за онова знание, което е новородено като вътрешно изживяване. Той сам разказва, как е стигнал до това вътрешно изживяване. "Аз правих много опити да съединя в една основна идея мислите върху бога и света, върху Христа и църквата, но нито една не ме задоволяваше, докато най-после при завръщането ми от Гърция по море като чрез озарение отгоре моят поглед на духа се издигна до възгледа, в който Бог ми се яви като най-висшето единство на всички противоположности." В това озарение участвуват повече или по-малко влиянията, които идват от изучаването на неговите предшественици. В неговия начин на мислене ние познаваме едно съобразно възобновяване на възгледите, които срещаме в съчиненията на някой си Дионисий. Споменатият вече Скотус Еригена е превел тези съчинения на латински. Той нарича автора "*великият и божествен откривател*". Въпросните съчинения са споменати първо в първата половина на 6-ия век. Те се приписваха на споменатия в Деяния на Апостолите Дионисий Ареопагита, който бил обърнат към Християнството от апостол Павел. Кога са били на писани в действителност тези съчинения, това за сега ще оставим настрана тук. Тяхното съдържание подействува силно върху

Николай, както то беше подействувало вече и върху Йоханес Скотус Еригена и както трябва също да е било една подбуда за начина на мислене на Екхарт и неговите сподвижници. "*ученото невежество*" е в известно отношение предварително оформено в тези съчинения. Тук ще насочим само основните черти на начина на мислене в тези съчинения. Човекът познава първо нещата на външния свят. Той си съставя мисли върху тяхното битие и действие. Първичната основа на нещата /на всички неща/ трябва да се намира по-горе отколкото самите тези неща. Ето защо човек не трябва да иска да схване тази първична основа със същите понятия и идеи както нещата. Ето защо ако припише на първичната основа /Бог/ качества, които е познал при нисшите неща, такива качества могат да бъдат само помощни представи на слабия дух, който снижава първичната основа до себе си, за да може да си я представи. Същност не трябва да се твърди, че Бог притежава някакво качество, което нисшите неща имат. Никога не трябва да се казва, че Бог е. Защото и "*битието*" е една представа, която човек си е образувал при нисшите неща. Обаче Бог е над "*битието*" и "*не-битието*". Следователно Бог, на когото приписваме качества, не е истинския Бог. Ние идваме до истинския Бог, когато над един Бог с такива качества си представим един "*свръхбог*". За този Бог ние не можем да знаем в обикновения смисъл нищо. За да стигнем до него, "*знанието*" трябва да се влее в "*не-знанието*".

Виждаме, че на основата на един такъв възглед стои съзнанието, че от това, което неговите науки са му доста вили, човек може да развие - даже по чисто естествен път - едно по-висше познание, което не е вече *само знание*. Схоластичният възглед обявяваше знанието за безсилно да стигне до едно такова развитие и в точката, където трябва да престане знанието, извикваше на помощ на знанието вярата опираше се на външно откровение.

Следователно Николай от Куза беше на път да развие от знанието отново това, което схоластиците бяха обявили за непостижимо за познанието.

Следователно от гледището на Николай Кузански не можем да говорим, че съществува *един вид познание*. Напротив познанието се раздели на едно такова, което доставя знание за външните неща, и едно такова, което е самият обект, за който добиваме едно познание. Първото познание царува в науките, които добиваме върху нещата и процесите на сетивния свят; второто е в нас, когато живеем в самото добито нещо. Вторият вид познание се развива от първия. Но един и същ е светът, към който се отнасят и двата ви да познание; и един и същ е човекът, който развива своята дейност и в двете. Трябва да възникне въпросът, на какво

се дължи, че един и същ човек развива за един и същ свят два вида познание? Ние още при Таулер можахме да загатнем за посоката, в която трябва да търсим отговор на този въпрос. Тук при Николай от Куза този отговор може да бъде формулиран още по-решаващо. Човекът живее първо като отделно /индивидуално/ същество между други индивидуални същества. Към действията, които другите същества упражняват едни върху други, у него се прибавя още и /нисшото/ познание. Чрез своите сетива той получава впечатления от другите същества и преработва тези впечатления чрез своите духовни способности. Той отвърща духовен поглед от външните неща и гледа самия себе си, своята собствена дейност. От това за него се ражда себепознанието. Докато остава на тази степен на себепознанието, той не вижда още себе си в истинския смисъл на думата. Той все още може да вярва, че в него действа някаква скрита същност, чиито прояви и действия са само това, което му се явява като НЕГОВА дейност. Но може да настъпи моментът, когато на човека става ясно чрез една неопровержима вътрешна опитност, че в това, което възприема, изживява в своята вътрешност, той има една проява, едно действие на една скрита сила или същност, а самата тази същност в нейната първична форма. Тогава той може да си каже: всички други неща аз намирам в известно отношение предварително завършени; и аз, който стоям вън от тях, им прибавям това, което духът има да каже върху тях. Обаче това, което сам създавам в себе си към нещата, в него живея аз самият, това съм аз; това е моето собствено същество. Но какво говори там в основата на моя дух? Говори знанието, което съм добил върху нещата на света. Но в това знание не говори никакво действие, някаква проява, а говори нещо, което не задържа нищо от това, което има в себе си. В *това* знание говори светът в неговата пълна непосредственост. Но това знание аз съм добил от нещата и от самия себе си, като вещь между другите неща. От моето собствено същество говоря аз самият и говорят и нещата. Следователно, в действителност аз не изразявам само моето същество; аз изговарям същността на нещата. Моят "Аз" е формата, органът, в който нещата се изказват върху самите себе си. Аз съм до бил опитността, че изживявам в себе си моята собствена същност; и тази опитност се разширява за мене до другата опитност, че в мене и чрез мене се изказва самото всемирно същество, или, с други думи, познава. Сега вече аз не мога да се чувствавам като една вещь между другите вещи; аз мога да се чувствавам вече само като една форма, в която се изразява всемирното същество.

Ето защо естествено е, един и същ човек да има два вида познание. Според сетивните факти, той е една вещь между вещи и, доколкото е такъв, той добива знание за тези вещи. Но във всеки момент той може да изжи

вее по-висшата опитност, че е формата, в която се оглежда Първичното Същество. Тогава той самият се превръща от една вещь между вещите в една форма на Всемирното Същество - а с него се преобразява и знанието за нещата в едно изговаряне на същността на нещата. Но това преобразяване може да бъде извършено фактически само чрез човека. Това което се постига във висшето познание, не съществува още, докато не съществува още самото това по-висше познание. Само чрез създаването на това по-висше познание човекът осъществява своята същност; и едва чрез по-висшето познание на човека нещата също довеждат до фактическо съществуване своята същност. Следователно, когато някой би искал, щото чрез своето по-висше познание човекът да не прибавя нищо към сетивните неща, а само да изразява това, което вече се намира във в тези неща, това не би означавало нищо друго, освен да се откажем от всяко по-висше познание.

От факта, че по неговия сетивен живот човекът е една вещь между вещите и че той може да стигне до по-висшето познание само тогава, когато извърши своето преобразуване като сетивно същество в по-висше същество, следва, че той никога не може да замени едното познание с другото. Напротив неговият духовен живот се състои в едно непрестанно движение насам и нататък между двата полюса на познанието, между *знанието и виждането*. Ако се затвори за виждането, тогава той се отказва от същността на нещата; ако би искал да се затвори за сетивното познание, той би се лишил от нещата, чиято същност иска да познае.

Това са същите неща, които се разкриват на нисшото и на висшето познание; само че единият път те се разкриват в техния външен вид; другият път в тяхната вътрешна същност. Следователно причината не е в нещата, че на определена степен те се явяват като външни неща; а причината се крие в това, че човекът трябва да преобрази себе си и да се издигне до онази степен, при която нещата престават да бъдат външни.

На основата на тези съзерцания определени възгледи, които естествена наука е развила през 19-ия век, се явяват вече в тяхната истинска светлина. Представителите на тези възгледи си казват: ние чуваме, виждаме и пипаме нещата на телесния свят чрез сетивата. Например окото ни доставя едно светлинно явление, един цвят. Ние казваме, че едно тяло излъчва червена светлина, когато с помощта на нашето око има ме усещането на "*червено*". Но окото ни доставя едно такова усещане и в други случаи. Когато е ударено или натиснато, когато през главата преминава електрически ток, окото има едно светлинно усещане. Следователно и в случаите, в които усещаме, че едно тяло свети в определен цвят, в тялото може да става нещо, което няма никакво подобие с цвета. Каквото и да става навън в пространството; ако този процес е в състо-

яние да направи едно впечатление на окото, в мене се ражда едно усещане на светлина. Следователно това, което усещаме, се ражда в нас, понеже нашите органи са устроени така или иначе. Нова, което става във в пространството, то остава във в нас; ние познаваме само действията, които външните процеси произвеждат в нас. *Херман Хелмхолц* /1821 - 1894 г./ е изразил много ясно тази мисъл. "Нашите усещания са само действия, които са произведени чрез външни причини в нашите органи и как се проявява едно такова действие, зависи напълно от вида на апарата, върху който се действа. Понеже качеството на нашето усещане ни съобщава нещо за особеността на външното въздействие, което го предизвиква, то може да бъде считано за един негов знак, но не като едно копие. Защото от образа се изисква да има някаква прилика с изображението, от една статуя се изисква да има подобие на формата, от една рисунка се изисква подобие на перспективната проекция в полето на зрението, от една картина също еднаквостта на цветовете. Обаче един знак не е нужно да има някакво подобие с това, за което то служи като знак. Отношението между двете се ограничава в това, че същият обект, който произвежда своето въздействие при същите обстоятелства, предизвиква същия знак и че следователно различните знаци отговарят винаги на различните въздействия. . . Когато ягодови плодове от определен вид образуват същевременно червен пигмент и захар, тогава в нашето усещане винаги ще се намерят заедно при ягоди от тази форма и червеният цвят и сладкият вкус." /Виж Хелмхолц: *фактите на възприятието*, стр.12 и след./. Аз описах подобно този начин на мислене в моята книга "Философия на свободата" /Берлин, Философско-Антропософско издателство/ и в книгата "*Загадки на философията*", 1918 г. Нека следваме стъпка по стъпка хода на мислите, който е свойствен на този възглед. Във в пространството се предполага един процес. Този процес упражнява едно действие върху моя сетивен орган; моята нервна система превежда полученото впечатление до моя мозък. Сега аз имам усещането на "*червено*". Казва се сега: следователно усещането на червено не съществува във в; то е вътре в мене. Всички наши усещания са само *знаци* на външни процеси, за чието действително качество ние не знаем нищо. Ние живеем и тъчем в нашите усещания и не знаем нищо за техния произход. В смисъла на този начин на мислене можем да кажем: ако не бихме имали око, не би съществувал никакъв цвят; тогава нищо не би превърнало неизвестния нам процес в усещането на "*червено*". За мнозина този ход на мислите има нещо пленяващо, очарователно. Въпреки това той почива на едно изцяло погрешно познаване на фактите, върху които съответните мислителни си съставят мисли. /Ако голяма част от естествениците и философите на нашето съвремие не биха били заслепени

от този ход на мислите до чудовищност, не би се наложило така много да говорим върху него. Обаче в действителност това заслепление е покарварило в много отношения съвременното мислене./.

Понеже човекът е една вещь между вещите, естествено нещата трябва да направят впечатление върху него, когато иска да изпита нещо от тях. Един процес *вън* от човека трябва да предизвика един процес *вътре* в човека, когато в полето на зрението трябва да се яви явлението "*червено*". Пита се само, какво има *вън*, какво има *вътре*? *Вън* има един процес който протича в пространство и време. Но и *вътре* без съмнение има един такъв процес. Такъв един процес става в окото и той се продължава в мозъка, когато аз възприемам "*червено*". Аз не мога да възприема направо процеса, който става "*вътре*"; също както не мога да възприема направо вълновото движение, което физиците считат, че отговаря на цвета "*червено*". Но само в този смисъл аз мога да говоря за едно "*вън*" и за едно "*вътре*". Противоположността между "*вън*" и "*вътре*" е валидна само на степента на *сетивното познание*. Това познание ме заставя да приема "*вън*" един пространствено-временен процес, въпреки че аз нямам *непосредствено* възприемане за него. По-нататък същото познание ме заставя да приема, че и в мене съществува един подобен процес, въпреки че аз също не мога да имам непосредствено възприятие от него. Но и в обикновения живот аз приемам, че съществуват пространствено-временни процеси, които не възприемам направо. Аз чувам, на- пример, че в съседната стая се свири на пиано. Поради това допускам, че на пианото седи и свири едно пространствено човешко същество. И моето мислене не се различава от това, когато говоря за процеси *вътре в мене и вън от мене*. Аз предполагам, че тези процеси имат аналогични свойства, както и процесите, които падат в обсега на моите сетива, само че, поради определени причини, те избягват от моето непосредствено възприятие. Ако бих искал да отрека на всички тези процеси качествата, които моите сетива ми показват в областта на пространственото и временното, това би било подобно на онази знаменита нелепост за ножа без дръжка, на който липсва режещата част.

Следователно аз мога само да кажа, че "*вън*" се разиграват пространствено-временни процеси; те произвеждат "*вътре*" пространствено-временни процеси. И двата процеса са необходими, когато в полето на моето зрение трябва да се яви "*червеното*". Аз на празно ще търся червено, доколкото то не е пространствено-временно, безразлично дали ще търся "*вън*" или "*вътре*". Естествениците и философите, които не могат да го намерят "*вън*", не би трябвало да го търсят и "*вътре*". То не е "*вътре*" в същия смисъл, в който не е и "*вън*". Да се счита цялото съдържание на

това, което сетивния свят ни предлага, като един вътрешен свят на усещанията и да се търси към него нещо "външно", това е една невъзможна представа. Следователно не трябва да говорим за това, че "червено", "сладко", "гореищо" и т.н. са знаци, които като такива са предизвикали само в нас и на които "вън" отговаря нещо съвършено различно. Защото това, което действително се предизвиква в нас като въздействие на един външен процес, то е нещо съвършено различно от онова, което се явява в полето на нашето усещане. Ако искаме да наречем "знак" това, което е в нас, ние можем да кажем: тези знаци се явяват вътре в нашия организъм, за да посредничат, да съдействуват за нашите възприятия, които като такива, в тяхната непосредственост, не са нито вътре в нас, нито вън от нас, а напротив принадлежат на общия свят, от който моят "външен свят" и моят "вътрешен свят" са само части. За да обхвана този общ свят, аз трябва без съмнение да се издигна до една по-висока степен на познанието, за което вече не съществува "вън" и "вътре". /Зная много добре, че хора, които се опират на евангелието, според което "целият свят на нашата опитност" се изгражда от усещания имащи неизвестен произход, ще погледнат гордо към изложеното тук, както например Д-р Ерих Адикес в своята книга: "Кант срещу Хекел" извисоко казва: "Хекел и хиляди други като него се залавят смело да философствуват, без ни най-малко да се интересуват от някаква теория на познанието и от критичното самоопределение." Тези господа никак не предчувствуват, колко евтини са техните теории на познанието. Те предполагат липса на критическо самоопределение само - у другите. Нека не завиждаме на тяхната "мъдрост"./

Именно по въпроса, който тук разглеждаме, Николай от Куза има много сполучливи мисли. Неговото ясно отделяне на нисшото от висшето познание, му позволява от една страна да стигне до пълно разбиране на факта, че като сетивно същество човекът може да има в себе си само процеси, които като въздействия трябва да бъдат неподобни на съответните външни процеси; но от друга страна това го предпазва от смесването на вътрешните процеси с фактите, които възникват в полето на нашето възприятие и които, в тяхната непосредственост, не са нито вън, нито вътре, а стоят над тази противоположност. "Свещеническата одежда попречи на Николай от Куза" да следва неудържимо пътя, който му беше посочило това разбиране. И така ние виждаме, как с преминава нето от "знанието" към "не-знанието" той полага едно хубаво начало. Но същевременно трябва да отбележим, че в полето на "не-знанието" той не показва нищо друго, освен съдържанието на богословското учение, което ни предлагат и схоластиците. Все пак той умее да развие това богословско съдържание в една напълно одухотворена форма. Върху Провидението, Христос, Сътворението на света, Спасението на човека, върху



моралния живот той излага учения, които са изградени напълно в духа и смисъла на догматичното Християнство. На неговата духовна изходна точка би отговаряло той да каже: аз имам доверие в човешката природа, че след като се е задълбочила в науките върху нещата във всички направления, тя може да превърне от себе си това "знание" в едно "не-знание", за да намери пълно задоволява не във висшето познание. Тогава той би възприел не получените по предание идеи за душата, безсмъртието, спасението, Бога, сътворението, триединството и т.н., както е сторил, а би застъпил тогава намерените по собствен път идеи.

Обаче Николай беше лично така проникнат от представите на Християнството, че можа да повярва: ето аз събуждам в себе си едно собствено "не-знание", докато в действителност изнасяше само получените по предание възгледи, в които е бил възпитан. Но той стоеше също пред една извънредно опасна пропаст в човешкия духовен живот. Той беше *човек на науката*. Науката отдалечава отначало човека от невинната хармония, в която той се намира в света, докато се отдава на едно чисто наивно поведение в живота. При едно такова поведение в живота човек чувствава смъртно своята връзка с цялостния свят. Той е едно същество като другите същества, включен в потока на природните действия. Знанието го отделя, откъсва го от това цяло. Той създава в себе си един духовен живот. Станал е по-богат: но богатството е един товар, който той трудно носи. Защото отначало той тежи само на него. Сега трябва чрез собствените сили да намери отново пътя обратно към природата. Сега той трябва да познае, че сам трябва вече да включи, да внесе своето богатство в потока на мировите действия, както по-рано самата природа включваше неговата бедност в себе си. Тук най-злите демони дебнат човека. Неговата сила лесно може да бъде парализирана. Вместо сам да извърши присъединяването с природата, при едно такова парализиране той ще прибегне до едно идващо от вън откровение, което отново го спасява от неговата самотност, което отново връща знанието чувствувано от него като товар в първичното лоно на съществуването, в Бога. Както Николай от Куза, той ще вярва, че върви по свой собствен път; но в действителност ще намери само онзи път, който му е показало неговото духовно развитие. Съществуват - главно - три пътища, по които човек може да тръгне, когато стигне там, където Николай е стигнал: единият е положителната вяра, която идва към нас от вън; вторият е отчаянието; човек стои сам със своя товар и чувствава цялото съществуване да се люлее заедно с него; третият е развитието на най-дълбоките, собствени сили на човека. Единият водач в този трети път трябва да бъде *дове-рието* в света. Другият водач трябва да бъде *смелостта* да следва това доверие, безразлично къде той го води \* /\*Тук се загатва само с малко

думи върху Пътя на Духовното Познание, който аз подробно описах в моите по-късно излезли книги, особено в "Как се добиват познания за висшите светове", "Очерк на една тайна наука" и "Загадки на душата"/.

### **АГРИПА ОТ НЕТЕСХАЙМ И ТЕОФРАСТ ПАРАЦЕЛЗИЙ**

*Хайнрих Корнелиус Агрипа от Нетесхайм* /1487 до 1535 г./ и *Теофраст Парацелзий* /1493 до 1541 г./ са вървели по пътя, посочен от начина на мислене застъпен от Николай от Куза. Те се задълбочават в природата и се стремят да изследват нейните закони със всички средства, които тяхната епоха им предлага, а именно колкото е възможно по-всестранно. В това природознание те виждат същевременно истинската основа за всяко висше познание. Те се стремят да развият това висше познание от самото природознание, като работят това природознание да се новороди в духа.

Агрипа от Нетесхайм е водил един твърде променлив живот. Той произхожда от един благороден род и се е родил в Кьолн. Следва от рано медицина и право и се стреми да си изясни природните явления по начина, който е бил приет тогава сред определени кръгове и общества, а също и от отделни изследователи, които са държали грижливо в тайна това, което познанието на природата им откривало. За тази цел той многократно ходи в Париж, в Италия и Англия и посещава също знаменития абат Тритем от Шпонхайм във Вюрцбург. Преподавал е през различни времена в различните научни институции и тук и там е влизал в служба на богатите и благородниците, на разположение на които е поставял своите държавнически и естественаучни сръчности. Въпреки че неговите биографи описват услугите, които е правил, като не винаги безупречни, въпреки твърдението, че е печелил пари, като е претендирал че владее тайни изкуства и чрез тях може да достави печалби и предимства на хората, на всичко това се противопоставя неговият явен и неуморим стремеж да усвои знанието на своята епоха по честен начин и да задълбочи това знание в смисъла на едно по-висше познание на света. У него ясно се проявява стремежът да добие от една страна едно ясно становище към естествената наука, а от друга страна към висшето познание. До едно такова становище стига само онзи, който разбира, по какви пътища може да се стигне до едното и до другото познание. Колкото е вярно, че накрая естествената наука трябва да бъде издигната в областта на духа, ако трябва да бъде превърната във висше познание, толкова вярно е също, че отначало тя трябва да остане в своето собствено поле, ако искаме даде истинската основа на една по-висша степен. "*Духът в природата*" може да бъде намерен само от духа. Колкото е сигурно, че в

този смисъл природата е духовна, толкова сигурно е също, че нищо в природата не е непосредствено духовно, когато то е възприемано от органите на тялото. Не съществува нищо духовно, което да може да се яви като нещо духовно в моите очи. По този път аз не трябва да търся духа в природата. Но аз върша това, когато тълкувам непосредствено духовно един процес на външния свят, когато например приписвам на растението една душа, която трябва да е отдалече аналогична на човешката душа. Аз върша това също, когато приписвам на самия дух или на самата душа едно пространствено и временно съществуване, когато например казвам за вечната човешка душа, че тя продължава да живее във времето без тяло, но все пак по начина, по който живее едно тяло. Или когато вярвам, че духът на един умрял човек може да се яви по някакъв сетивно-възприемаем начин. Спиритизмът, който прави тази грешка, показва с това само, че той не се е издигнал до една истинска представа за духа, а иска да види духа по един груб сетивен начин. Той не познава нито същността на сетивното, нито тази на духовното. Той лишава от дух обикновените сетивни явления, за да счита направо като дух нещо рядко, изненадващо, необикновено. Той не разбира, че това, което живее като "дух на природата", се разкрива на пример при сблъскването на две еластични топки на онзи, който умее да вижда духа; а не да се търси духът едва при онези процеси, които смайват чрез тяхната радост и чиято естествена връзка не може веднага да бъде съзряна. Но спиритистът снижава и духа в една по-нисша сфера. За да обясни нещо, което става в пространството и което той възприема чрез сетивата, чрез сили и процеси, които също са възприемаеми пространствено и сетивно, той прибегва до "духове", които поставя на равнището на сетивно-възприемаемото. На основата на подобен начин на мислене стои липсата на духовна способност на схващане на нещата. Такъв човек не е в състояние да вижда духовното по духовен начин; ето защо той задоволява своята нужда за съществуване на духа по един сетивен начин. На такива хора духът не показва никакъв дух; затова те го търсят със сетивата. Както виждат да летят облаците във въздуха, така те биха искали да виждат, че летят и духовете.

Агрипа от Нетесхайм води борба за една истинска естествена наука, която не иска да обяснява природните явления чрез духовни същества, които бродят в сетивния свят, но която иска да вижда в природата *само* природни явления, а в духа духовни явления. Естествено Агрипа ще бъде съвсем криво разбран, ако се сравни *неговата* естествена наука с тази на следващите векове, която разполага със свършено други опитности. При такова едно сравнение лесно може да изглежда, че това, което почиства само на природни отношения или на лъжлива опитност, той го свърз-

ва направо с действия на духове. Такава несправедливост върши към него Мориц Кериер, когато - макар и не в зложелателен смисъл - казва: "Агрипа изброява много неща, които принадлежат на Слънцето, на Луната, на планетите или неподвижните звезди и се влияят от тях; например сродни със слънцето са огънят, кръвта, лавровото дърво, златото, хризолитът; те предават дарове на слънцето; смелост, веселост, светлина. . Животните имат едно естествено чувство, който се приближава до духа на предсказването до по-висока степен отколкото човешкия ум. . . Хората могат да бъдат обвързани за любов, за омраза, болест и здраве. Така могат да бъдат обвързани крадци, за да не крадат някъде, търговци, за да не търгуват, кораби, мелници, за да не вървят, светкавици, за да не удрят. Това става чрез пиетиета, мехлеми, образи, пръстени, заклинания; кръвта на хиените е подходяща за подобно използване, всичко това напомня за шекспировия казан на магьосниците." Не, то напомня за подобно нещо, когато правилно разберем Агрипа. Естествено той е вярвал в неща, в които хората от неговата епоха не можели да се съмняват. Но ние също вършим това днес по отношение на това, което днес важи като "*факти*". Нима смятаме, че следващите векове не ще хвърлят в стаята за непотребни вещи някои неща от това, което днес смятаме за несъмнени факти, окачествявайки ги като "СЛЯПО" суеверие? Във всеки случай аз съм убеден, че в познаването на фактите от страна на човека има действителен напредък. Когато бе открит "*фактът*", че Земята е кръгла, всички предишни предположения бяха изхвърлени в областта на "*суеверието*". Така е с някои истини на астрономията, на биологията и пр. Учението за естествения произход в сравнение със съществуващите по-рано "*хипотези на сътворението*" е един напредък както и познанието, че Земята е кръгла по отношение на всички предишни предположения за нейната форма. Въпреки това за мене е много ясно, че в научните трудове и трактати по естествена наука от наше време има някои "*факти*", които за бъдещите векове съвсем не ще изглеждат факти, както и за нас не са факти някои неща, които Агрипа и Парацелзий твърдят. Важно не е това, какво те са считали за "*факти*", а това, в какъв дух се тълкували те тези факти.

Във всеки случай по времето на Агрипа е имало малко разбиране за засъщепената от него "*естествена магия*", която е търсил в природата природни неща, а духовното само в духа; хората са се придържали към "свръхестествената магия", която търсела духовното в царството на сентивното и против която Агрипа е водел борба. Поради това абат Тритем от Шпонхайм трябваше да го съветва да съобщава своите възгледи само на малцина избрани като едно тайно учение, а именно само на онези, които можели да се издигнат до подобна идея за природата и духа, "защо-

то и на воловете може да се дава само сено, а не захар, както на пойните птички". Може би на абат Агрипа дължи своето правилно гледище. В своята "*Стенография*" Гритем е написал един труд, в който с най-скрита ирония се отнася към онзи начин на мислене, който смесва природата на духа. В книгата той говори привидно само за свръхестествени процеси. Който я чете такава, каквато тя се представя, ще повярва, че авторът говори за заклинания на духове, за летене на духове из въздуха и т.н. Но ако от текста се изхвърлят някои думи и букви, тогава - както е отбелязал Волфганг Ернст Хайдел през 1676 година - остават букви, които съчетани в думи описват само природни процеси. /Например в един случай в една заклинателна формула е достатъчно да се изхвърлят първата и последната дума, след това от останалите да се зачеркнат втората, четвъртата, шестата и т.н. От останалите думи отново трябва да се зачеркнат първата, третата, петата и т. н. Това, което остава тогава, да се съчетае в думи: заклинателната формула се превръща в едно чисто съобщение за природни факти./

Колко трудно е било на Агрипа да се освободи сам от предразсъдъците на своята епоха и да се издигне до един чист възглед, доказателство за това е фактът, че той издаде написаната от него още през 1510 година "*Тайна философия*" едва през 1531 година, защото я считаше за незряла. По-нататък доказателство за това е неговото съчинение "*Върху тителаславието на науките*", в което с огорчение говори за научния и останалия живот на неговата епоха. Там той много ясно казва, че много трудно се е освободил от заблудението на онези, които виждат във външни събития непосредствено духовни процеси, във външни факти пророчески указания за бъдещето и т.н. През три степени се издига Агрипа до висшето познание. като първа степен той счита света, както той е даден за сетивата с неговите вещества, неговите физически, химически и други сили. Той нарича елементарна природа, доколкото тя е разглеждана на тази степен. На втората степен човек разглежда света като цяло в неговите природни съотношения, как той подрежда своите неща според мярка, число, тегло, хармония и пр. Първата степен подрежда нещата едно до друго. Тя търси причините на същите в непосредствената околност на един процес. Втората степен разглежда един отделен процес във връзка с цялата вселена. Тя довежда до мисълта, че всяко нещо де намира под влиянието на всички останали неща в мировото цяло. Пред нея това мирово цяло се явява като една велика хармония, в която всяко отделно нещо е член. Агрипа нарича света разглеждан от тази гледна точка *астрален* или *небесен*. Третата степен на познанието е онази, при която чрез задълбочаване, чрез вглъбяване в себе си духът вижда непосред

ствено Духа, Първичното Същество на света. Тук Агрипа говори за духовно-душевния свят.

Ние срещаме възгледите, които Агрипа развива върху света и отношението на човека към него в една подобна, обаче по-съвършена форма у *Теофраст Парацелзий*. Ето защо ние виждаме по-добре тези възгледи при този последния.

*Парацелзий* характеризира самия себе си, като записва пред своя портрет: "слуга на друг не бива да бъде никой, който може да остане сам за себе си." Цялото негово становище към познанието се съдържа в тези думи. Той навсякъде иска да стигне до основите на природознанието, за да се издигне чрез собствената сила до най-висшите области на познанието. Като лекар той не иска, както неговите съвременници, да приеме просто това, което са твърдели считаните за авторитети древни изследователи, като Гален, или Авицена; Той иска сам да чете направо в книгата на природата. "Лекарят трябва да мине през изпита на природата, която е светът; и цялото нейно начало. И това, което природата го учи, него трябва да вложи той в своята мъдрост, но да не търси нищо в своята мъдрост, а само в светлината на природата." Той от нищо не се плаши, за да познае действията на природата във всички направления. За тази цел прави пътешествия в Швеция, Унгария, Испания, Португалия и на Изток. Той може да каже за себе си: "Аз се отдадох на изкуството поставяйки в опасност своя живот и не се срамувах да се уча от скитниците, палачите и бръснарите. Моето учение бе подложено на изпит по-строго отколкото среброто и бедността, страха, войните и неволите." Това, което съществува като предание на древните авторитети, няма за него никаква стойност; защото вярва, че може да стигне до истинския възглед само тогава, когато сам изживее издигането от естественото знание до най-висшето познание. Това самоизпитване поставя в неговата уста гордото изречение: "Който търси истината, трябва да дойде в моето царство. . И да ме следва; а не аз вас, Авицена, Разес, Гален, Месур! След мене, а не аз след вас, вие от Париж, вие от Монтпелие, вие от Бавария, вие от Майсен, вие от Кьолн, вие от Виена и всичко, което се намира край Дунав и Рейн; вие острови в морето, ти Италия, ти Атина, ти Гърция, ти арабино, ти израелитино; след мене, а не аз след вас! Мое е царството!"

Ние можем да сгрешим съдейки за Парацелзий по неговата груба външност, която понякога зад шегата крие дълбока сериозност. Той самият казва: "аз не съм тънко изпreden от природата, не съм също отгледан със смокини и пшеничен хляб, но със сирене, мляко и овесен хляб, и за това без съмнение изглеждам груб пред малките господари и префинените велможи; защото тези, които са облечени в меки дрехи, и ние,

които сме били възпитани при груби условия, не можем да се разберем помежду си. Даже ако бих си въобразил, че съм очарователен, за другите ще изглеждам груб. Как няма да изглеждам тогава странен за онзи, който никога не е пътувал под слънчевия припек?"

В своята книга върху Винкелман, Гьоте рисува отношението на човека към природата с прекрасните изречения: "когато здравата природа на човека действа като едно цяло, когато той се чувства в света като в едно велико, красиво, достойно и ценно цяло, когато хармоничното чувство на доволство му осигурява едно чисто, свободно очарование; тогава вселената, ако тя би могла да чувства себе си, би възликувала, като че е достигнала своята цел и би се възхитила на върха на своето собствено развитие и същество."

Парацелзий е дълбоко проникнат от едно такова чувство, както е изразено в такива изречения. От такова чувство за него се оформява загадката на човека. Нека разгледаме, как става това в смисъла на Парацелзий. Отначало пътят, по който природата е вървяла, за да произведе върха на своето развитие, е скрит за нашата способност да разбираме нещата. Тя се е изкачила на този връх; но този връх не казва: аз се чувствавам като отделен човек. Това, което в действителност е дело на целия свят, то се чувства като едно отделно, самотно, самостоятелно същество. Тази е именно истинската същност на човека, че той трябва да се чувства като нещо различно от това, което е в крайна сметка. И ако това е едно противоречие, тогава човекът трябва да бъде наречен една станало живо противоречие. Човекът е светът по свой собствен начин. Той е същото нещо, което е и светът; но той е такъв като повторение, като отделно същество. Тази е противоположността, която Парацелзий чувства като Микрокосмос /човекът/ и Макрокосмос /вселената/. За него човекът е светът в малък размер. Това, което позволява на човека да вижда така своето отношение към света, е неговият дух. Този дух се явява свързан с едно отделно същество, с един отделен организъм. По своята цяла същност този организъм принадлежи на великия поток на вселената. Той е член на този поток, и този член, тази част е във взаимоотношения със всички други части. Но духът изглежда като един резултат на този отделен организъм. Той вижда себе си отначало свързан само с този организъм. Той откъсва този организъм от почвата-майка, от която е израснал. Така за Парацелзий в природната основа на битието се крие една дълбока връзка между човека и цялата вселена, която се скрива чрез съществуването на духа. Духът, който ни води до висшето познание, като ни доставя знанието, и прави това знание да се новороди на по-висока степен, има първо за нас хората като последствие, че ни скрива нашата собствена връзка с Цялото. Така за Парацелзий човешката природа се

разделя първо но три члена: нашата сетивно-телесна природа, нашият организъм, който ни се явява като едно природно същество между други природни същества и е точно такъв, както и другите природни същества; нашата скрита природа, която е едно звено във веригата на целия свят, която следователно не е затворена вътре в нашия организъм, а изпраща и приема силови действия от цялата вселена; и най-висшата природа на човека; нашият дух, който се проявява само по духовен начин. Парацелзий нарича първия член на човешката природа *елементарно тяло*; вторият член той нарича етерно-небесно или "астрално тяло", а третия член душа.

Следователно в "*астралните*" явления Парацелзий вижда една междинна степен между телесните и същинските душевни явления. Следователно те стават видими тогава, когато духът, който забулва природната основа на нашето битие, преустановява своята дейност. Най-простото явление на тази област ние имаме в света на сънищата. Образите, които ни заобикалят в сънищата, с тяхната чудна и смислена връзка с процесите на околния свят и със състояния на нашата собствена вътрешност, са произведения на нашата природна основа, които са затъмнени чрез по-ярката светлина на душата. Когато един стол до моето легло пада, и аз сънувам цяла една драма, която завършва с изстрела на един дуел; или когато имам сърцебие не и сънувам, че имам до мене една нажежена печка: във всичко това се проявява действия на природата по един смислен и значим начин, разкриващи един живот, който се намира между чисто органическите функции и мисълта произведена при ясно съзнание. С тази област са свързани всички явления, които принадлежат на областта на хипнотизма и внушението. При внушението ние можем да видим едно въздействие от човек на човек, което сочи към една връзка на съществата в природата забулена чрез по-висшата дейност на духа. От тук се разкрива една възможност да разберем това, което Парацелзий нарича "*астрално*" тяло. То е сбор от онези природни действия, под чието влияние ние се намираме и можем да се намираме при особени обстоятелства; тези действия излизат от нас, без душата да знае за това; те не влизат в обсега на понятието на чисто физическите явления. Че в тази област Парацелзий изброява факта, върху които ние се съмняваме, това се дължи на едно гледище, което аз вече споменах и което не ще разгледаме тук.

На основата на тези възгледи Парацелзий разделя човешката природа на седем члена. Това са същите членове, които срещаме у древните египтяни, у неоплатониците и в Кабалата. Човекът е първо едно физическо-телесно същество, следователно подложено на същите закони, на които е подчинено *всяко* тяло. В това отношение той е едно чисто *елементарно*



тяло. Чисто телесно-физическите закони са организирани в *органически* жизнен процес. Парацелзий нарича органическата закономерност "*археус*" или "*спиритус вите*" /"*дух на живота*"/; органическото се издига до явленията подобни на духовното, които не са още дух. Това са "*астралните*" явления. От "*астралните*" процеси възникват функциите на "*животинския дух*". Човекът е сетивно същество. Той свързва смислено сетивните впечатления чрез своя ум. Следователно в него оживява "*Разсъдъчната душа*". Той се вглъбява в своите собствени духовни произведения, научава се да познава духа като дух. Така той се е издигнал до степенята на "*Духовната душа*". На края той познава, че в тази духовна душа изживява най-дълбоката Първопричина на света, на мировото съществуване; духовната душа престава да бъде индивидуална, отделна. Ражда се познанието, за което Екхарт говореше, когато човек чувства да говори в него не той самият, а Първичното Същество. Настъпило е онова състояние, когато Всемирният Дух вижда самия себе си в човека. Парацелзий е изразил това чувство в простите думи: "а това великото, което трябва да помислите: няма нищо на небето и на земята, което да не е в човека. И Бог, който е на небето, той е в човека".

Парацелзий не иска да изрази с тези седем основни части на човешката природа нищо друго, освен факти на външното и вътрешно изживяване. Остава неоспоримо, че на полето на една по-висша действителност човекът е единство, въпреки че за човешката опитност той се разлага на седем члена и се представя като едно множество. Но именно за това съществува висшето познание: да покаже единството във всичко, което за човека, поради неговата телесна и духовна организация, се явява като множество в непосредственото изживяване. На степенята на най-висшето познание Парацелзий се стреми да слее своя собствен дух с единното Първично Същество на света. Но той знае, че човек може да познае природата в нейната духовност тогава, когато влезе в пряко отношение с нея. Човек разбира природата не чрез това, че я населява по своему с произволно приети духовни същества, а чрез това, че я приема и цени такава, каквато е природата. Ето защо Парацелзий не търси в природата Бога или Духа; но природата, такава, каквато тя стои пред неговите очи, е изцяло направо божествена. Трябва ли да приписваме на растението една душа подобна на човешката, за да намерим духовното? Ето защо Парацелзий си обяснява развитието на нещата, доколкото това е възможно с научните средства на неговата епоха, абсолютно така, че той схваща това развитие като един сетивен природен процес. Според него всички неща произхождат от първичната материя, от първичната вода. Като един по-нататъшен процес на природата той счита разделянето на първичната материя на четири елемента: вода, земя, огън, въздух.

Когато говори, че "*Божественото Слово*" е създало от първичната материя множеството същества, това също трябва да се разбира само в смисъла, в който в модерната естествена наука се разбира отношението на силата към материята. На тази степен още не съществува един "*Дух*" във физическия смисъл. Този "*Дух*" не е никаква фактическа основа на природния процес, а един фактически резултат на този процес. Този Дух не създава природата, а се развива от нея. Някои думи на Парацелзий могат да бъдат изтълкувани в обратен смисъл. Така когато казва: "Няма нищо телесно, което да не съдържа в себе си един дух, който се крие и живее в него. Също така живот има не само в това, което се движи, каквито са хората, животните, червеите на земята, птиците на небето и рибите във водата, но и всяка телесна и веществена вещ." Но с такива изказвания Парацелзий иска само да предварди от повърхностното разглеждане на природата, което само с няколко "БЕДНИ" понятия/Гьоте сполучливо казва "с няколко забити като колове понятия"/ иска да изчерпи същността на нещата. Той не иска да вложи в нещата една измислена същност, а да постави в движение всички способности на човека, за да извлече това, което фактически се намира в нещата.

Става въпрос, да не се оставим да бъдем заблудени от това, че Парацелзий се изразява в духа на своята епоха. Касае се напротив да познаем, какви неща има той предвид, когато, наблюдавайки природата, изказва своите идеи в изразните форми на своята епоха. Например той приписва на човека два вида плът, следователно два вида телесно устройство. "Плътта трябва да бъде разбрана така, че тя е от два вида, а именно плътта, която произхожда от Адама и плътта, която не е от Адама. Плътта от Адама е груба плът, защото тя е земна и не е нищо друго освен плът, която може да бъде вързана и хващана както дърво и камък. Другата плът не е от Адама, тя е една тънка плът и не може да бъде връзвана и хващана, защото не е направена от пръст." Що е плътта, която е от Адама? Тя е всичко онова, което човекът е приел чрез своето *естествено* развитие, следователно, която той *е наследил*. Към това се прибавя и онова, което човекът е ДОБИЛ в общението с окръжаващия свят в течение на времената. Съвременните естественонаучни представи за *наследените и добити чрез приспособяване* качества се отделят от цитираните мисли на Парацелзий. "*По-тънката плът*", която прави човека способен за духовна работа, не е съществувало от самото начало в човека. Той е бил "*груба плът*" както животното, плът, която "може да бъде свързана и хваната, както дървото и камъкът". Следователно в естественонаучен смисъл и душата е едно *придобито* качество /свойство/ на "*грубата плът*". Това, което естественикът на 19-ия век има предвид, когато говори за наследените части от животинския свят, това

има предвид Парацелзий, когато употребява думата "*плът произхождаща от Адама*". Естествено чрез такова разглеждане на нещата съвсем не трябва да се заличава разликата между един естественик от 16-ия век и един такъв от 19-ия век. Едва този последен век беше в състояние да вижда в пълен научен смисъл явленията на живите същества в такава връзка, че тяхното естествено родство и фактически произход изпъкват пред погледа чак до човека. Естествената наука вижда само един природен процес там, където още Лине през 18-ия век виждаше един духовен процес и го беше охарактеризирал със следните думи: "съществуват толкова видове живи същества, колкото различни форми са били създадени от самото начало." Следователно, докато у Лине духът трябва да бъде пренесен още в пространствения свят и да му се възложи задача да създаде духовно формите на живота, "*да ги сътвори*", естествената наука на 19-ия век можа да отдаде на природата това, което е на природата, а на духа това, което е на духа. На самата природа се предоставя да обясни своите творения; а духът може да се вгълби в себе си там, където той единствено може да бъде намерен, във вътрешността на човека. Обаче, въпреки че в известен смисъл Парацелзий мисли напълно в духа на своето време, той все пак е схванал по един дълбокомислен начин отношението на човека към природата по отношение на *развитието, ставането*. Той не виждаше в Първичното Същество на света нещо, което съществува някъде като нещо завършено, а схващаше Божественото в ставане, в развитие. Благодарение на това той можа да припише на човека действително една самотворческа дейност. Ако Първичното Божествено Същество съществуваше веднъж за винаги, тогава не може да става дума за едно истинско творчество на човека. Тогава твори не човекът, който живее във времето, а Бог твори, който е от вечността. Обаче за Парацелзий не съществува такъв Бог от вечността. За него има само едно вечно ставане и човекът е един член в това вечно ставане. Това, което човекът образува, не е съществувало по никакъв начин по-рано. Това, което човекът твори, така както той твори, то е едно първично творение. Ако трябва да го наречем божествено, ние трябва да го наречем така само в смисъла, в който то е човешко творение. Ето защо Парацелзий може да определи на човека една роля в изграждането на света, която прави от него самия един съработник зидар на това творение. Първичното Божествено Същество не е БЕЗ човека това, което то е с човека. "защото природата не произвежда нищо, което да е свършено на своето място, а човекът трябва да го завърши". Тази самотворческа работа, тази самотворческа дейност на човека при изграждането на природата Парацелзий нарича *алхимия*. "Това завършване е алхимия.

Следователно алхимикът е хлебар, когато пече хляба, лозарят, когато прави виното, тъкачът, когато прави платното." В своята област като лекар Парацелзий иска да бъде алхимик. "Ето защо аз искам толкова много да пиша върху алхимията, за да можете да я познаете и да изпитате, какво представлява тя и как трябва да я разбирате: не трябва да се сърдите, че от това не ще се получи нито злато, нито сребро. Но да гледате, щото да ви се открият тайните /лечебните средства/. . . Третият стълб на медицината е алхимията, защото приготвянето на лекарствата не може да стане без нея, понеже природата не може да бъде използвана без изкуство."

Следователно очите на Парацелзий са насочени в най-строгия смисъл върху природата, за да долови от самата нея, какво има тя да каже върху своите произведения. Той иска да изследва химическата закономерност, за да действа в своя смисъл като алхимик. Той счита, че всички тела са съставени от три основни вещества, от *сол, сяра и живак*. Естествено това, което той нарича така, не се покрива с онова, което по-късната химия назовава с тези имена, също както и това, което Парацелзий схваща като основно вещество, не е такова в смисъла на развилата се по-късно химия. През различните времена различни неща са назовавани със същите имена. Това, което древните наричаха четири елемента: земя, вода, въздух и огън, съществува и в наше време. Ние не наричаме вече тези четири "*елемента*" - елементи, а агрегатни състояния и имаме за тях наименованията: твърдо, течно, газообразно, етернообразно. Например за древните хора земята не беше Земя, а "*твърдото*" състояние. Ние познаваме също трите основни вещества на Парацелзий със съвременни понятия, но не ги назоваваме със същите имена. За Парацелзий разтварянето в една течност и горенето са двата химически процеса, които той употребява. Когато едно тяло е разтворено или изгорено, то се разлага на своите части. Нещо остава като остатък: нещо се разтваря или изгаря. За не го остатъкът е сол, разтворимото /течното/ е живак; това, което изгаря, то се нарича сяра.

Който не вижда по-далече от подобни природни процеси, с него те могат да оставят студен като материални-бездушни неща; който иска на всяка цена да обхване духа със сетивата, той ще насели тези процеси с всички възможни душевни същества. Обаче който, както Парацелзий, знае да ги разглежда във връзка с Цялото, което разкрива своята тайна във вътрешността на човека, той ги взема такива, каквито те се предлагат на сетивата; той не ги тълкува; защото така, както природните процеси стоят пред нас в тяхната действителност, те разкриват по свой начин загадката на съществуването. Това, което тези природни процеси имат да разкрият чрез своята сетивна действителност от душата на

човека, за онзи, който се стреми към висшето познание, то стои по-високо отколкото всички свръхестествени чудеса, които човек може да измисли или да направи да му се изявят относно техния пред полагаем "Дух". Не съществува никакъв "дух на природата", който да може да изрази по-възвишени истини, отколкото сами те велики творения на природата, когато нашата душа се свърже с любов с тази при рода и в интимно общение с нея слуша нейните тайни. Такава любов, такава приятелство търсеше Парацелзий с природата.

### **ВАЛЕНТИН ВАЙГЕЛ И ЯКОВ БЬОМЕ**

За Парацелзий беше преди всичко важно да добие върху природата идеи, които дишат духа на застъпеното от него висше познание. Един сроден нему мислител, който приложи същия начин на мислене предимно върху собствената природа на човека, е *Валентин Вайгел* /1533-1588 г./. Той е израснал от протестантското богословие в същия смисъл, в който Екхарт, Таулер и Сузо бяха израснали от католическото богословие. Негови предшественици са *Сабастиян Франк* и *Каспар Швенкфелдт*. Противоположно на църковната вяра, която се придържаше към външното изповедание на религията, те насочваха към задълбочаването на вътрешния живот. За тях не е важен Исус, за който проповядва Евангелието, а Христос, който може да бъде роден във всеки човек от неговата по-дълбока природа и който трябва да бъде за него спасител от нисшия живот и ръководител към идеалното възвисяване. Вайгел упражняваше спокойно и скромно своята длъжност като свещеник в Чопау. Едва от останените от него и напечатани през 17-ия век съчинения може да се разбере нещо от важните идеи, които се бяха родили в него върху природата на човека. /От неговите съчинения цитираме: Златната дръжка, как да познаем без погрешка всички неща, неизвестни на много учени и въпреки това необходимо е да бъдат познати от всички хора. - Познай себе си. За мястото на света./ Вайгел чувствава нужда да изясни своето отношение към учението на църквата. Това го довежда до там, да проучи основите на всяко познание. Дали човек може да познае нещо чрез едно вероизповедание, за това той може да си даде сметка само тогава, когато знае, *как познава* Вайгел изхожда от най-нисшата форма на познанието. Той се запитва: как познавам аз една сетивна вещ, когато тя застава пред мене? От тук той се надява да може да се издигне до гледището, от което може да си даде сметка за най-висшето познание.

При сетивното познание инструментът/сетивният орган/ и предметът, "*отражението*" стоят един срещу друг. "При естественото познание трябва да бъдат налице две неща: предметът или отражението, който

трябва да бъде познат и видян от очите; и окото или познавателят, което вижда и познава предмета. И тъй, съпостави тези две неща: дали познанието идва от предмета в окото; или дали съждението и познанието се разлива от окото в предмета." /Златната дръжка, 9.гл./. Сега Вайгел си казва: ако познанието би се вливало от предмета /отражението/ в окото, тогава от същия предмет би трябвало във всички очи да се получи същото и съвършено познание. Но това не е така, а всеки вижда според способността на неговите очи. Само очите, а не отражението, могат да бъдат виновни за това, че от един и същ предмет могат да се получат различни представи. За изяснение на въпроса Вайгел сравнява зрението, виждането с четенето. Ако книгата не би съществувала, аз естествено не бих могъл да я чета; но тя би могла постоянно да съществува, и въпреки това аз да не мога да чета нищо в нея, ако не познавам изкуството да чета. Следователно книгата трябва да съществува; но от само себе си тя не би могла да ми даде нищо; всичко, което чета, аз трябва да го извлека от себе си. Тази е и същността на естественото /сетивно/ познание. Цветът съществува като "*отражение*"; но от себе си той не може да даде нищо на окото. Окото трябва да познае от себе си, що е цветът. Както съдържанието на книгата не е в самия читател, така и цветът не е в окото. Ако съдържанието на книгата би било в читателя: той не би имал нужда да го чете. Въпреки това при четенето това съдържание не се разлива от книгата, а от читателя. Така е и със сетивния предмет. Това, което този сетивен предмет е във, то не се разлива от във вътре в човека, а от вътре навън. Изхождайки от тези мисли, бихме могли да кажем: щом познанието се разлива от човека в предмета, тогава ние не познаваме това, което е в предмета, а само това, което е в самия човек. Подобно развитие на този ход на мислите бе направено от *Имануел Кант* / 1724-1804 г./. Погрешността на този ход на мислите е показана подобно в моята книга "*Философия на свободата*", /Ново издание, Берлин, Философско-антропософско издателство/. Тук аз трябва да се огранича само в това да спомена, че със своя прост, първобитен начин на мислене Валентин Вайгел стои много по-високо от Кант./.

Вайгел си казва: въпреки че познанието изтича от човека, самата същност на отражението /на предмета/ е тази, която се изявява по околния път чрез човека. Както аз научавам за съдържанието на книгата чрез четенето, а не моето собствено съдържание, така аз узнавам и за цвета на предмета чрез окото; но това не е цвят, който съществува в моето око или в мене. Следователно Вайгел стига по свой собствен път до резултата, който вече срещнахме при Николай от Куес. Така Вайгел си е изяснил същността на сетивното познание. Той стигнал до убеждението, че всичко, което имат да ни кажат външните неща, може да се разлее от на

шата собствена вътрешност навън. Човекът не може да стои само пасивно, когато иска да познае сетивните неща; но той трябва да прояви активност и да извлече познанието от себе си. Предметът /отражението/ само събужда в духа познанието. Човек се издига до висшето познание, когато духът става негов собствен обект /отражение/. При сетивното познание виждаме, че никакво познание не може да се влее отвън в човека. Следователно и висшето познание не може да дойде отвън, а може да бъде събудено само във вътрешността. Ето защо не може да съществува никакво външно откровение, а само едно вътрешно пробуждане. Както външният предмет чака, докато пред него застане човекът, в който то може да изрази своята същност, така и човекът, когато иска да стане сам на себе си обект, трябва да чака, докато в него се пробуди познанието на неговата същност. Ако в сетивното познание човек трябва да прояви дейност, за да може да изрази срещу обекта неговата същност /на обекта/, при висшето познание той трябва да се държи пасивно, защото сега той самият е обект. Той трябва да приеме в себе си своята същност. Ето защо познанието на духа му се явява като озарение отгоре.

Поради тази причина Вайгел нарича висшето познание "*светлина на благодатта*". Тази "*светлина на благодатта*" в действителност не е нищо друго освен себепознанието на духа на човека, или новораждането на знанието на по-високата степен на виждането.

Както Николай от Куза при следването на своя път от знанието към виждането не можа да новороди на по-висока степен добитото от него знание, а изпадна в илюзията да счита за такова новораждане самото църковно изповедание, в което беше възпитан, такъв е случаят и с Вайгел. Той върви в правия път и го изгубва отново в момента, в който навлиза в него. Който иска да върви в пътя посочен от Вайгел, той може да вземе като ръководител Вайгел само в изходната точка.

Това, което звучи срещу нас от съчиненията на Гьорлицкия обущар *Яков Бьоме* /1575-1624 г./ е като едно възкликване на Природата, която, достигнала върха на своето ставане /развитие/, се удивлява на своята същност. Пред нас се явява един човек, чиито думи имат крила, изтъкан от изпълващо с блаженство чувство, че вижда да просиява в себе си знанието на висша Мъдрост. Яков Бьоме описва своето състояние като едно благочестие, което иска да бъде само мъдрост, и като една мъдрост, която иска да живее само в благочестие: "Когато воювах и се борех с подкрепата на Бога, в моята душа изгря една чудесна светлина, която беше напълно чужда на дивата природа и в която аз познах, що е Бог и що е човекът и що възнамерява Бог да стори с човек". Яков Бьоме не се чувствува вече като отделна личност, която изказва своите познания;

той се чувствава като орган на всемирния дух, който говори в него. Границите на неговата личност не му се явяват като граници на Духа, който говори от него. За него този Дух е вездесъщ. Той знае, че "софистът ще го укорява, когато говори за началото на света и на сътворението", понеже не съм бил там и не съм го видял сам. На него аз отговорих, че същността на моята душа и на моето тяло, докато аз не бях Аз, а бях същността на Адама, аз присъствувах там /при сътворението/ и проиграх моята слава в самия Адам. Бьоме може да покаже само във външни символи, как в неговата вътрешност беше бликнала светлината. Когато веднъж като момче се намирал на върха на една планина, той вижда там горе, където големите червени скали като че затварят планината, входът отворен и в дълбочината един съд със злато. Обзема го страх; той продължава своя път, без да достигне съкровището. По-късно става ученик на един общар от Гьорлиц. Един ден в общарската работилница влиза един чужденец и иска един чифт обща. Бьоме не смее да му ги продаде в отсъствие на общаря. Чужденецът се отдалечава, но след малко повиква ученика навън и му казва: Яков, ти си малък, но някога ти ще станеш съвършено друг човек, на който светът много ще се чуди.

При по-зряла възраст Яков Бьоме вижда при блясъка на Слънцето отражението на един калаен съд: гледката, която му се предлага, му се струва, че разбулва една дълбока тайна. След впечатлението получено от това явление, той вярва, че притежава ключа на загадъчния език на природата.

Яков Бьоме живее като духовен отшелник, прехранвайки се скромно от своя занаят и наред с това, за да може сам да си ги спомни, записва звуците, които звучат в неговата вътрешност, когато чувствава Духа в себе си. Фанатизираното усърдие на свещениците му създават големи неприятности в живота. Той, който иска да чете само писанието, което светлината вътре в него му разбулва, е преследван и измъчван от онези, за които е достъпно само външното писание, скованото, догматичното вероизповедание.

В душата на Яков Бьоме живее неспокойно една световна загадка, която тласка към познание. Той вярва, че със своя дух е потопен в една божествена хармония; но когато се оглежда около себе си, навсякъде вижда дисхармония в божествените творения. Светлината на Мъдростта принадлежи на човека; и въпреки това той е изложен на погрешност; в него живее подтикът към доброто, и въпреки това през цялото човешко развитие звучи дисонансът на злото. В природата царуват природните закони; и въпреки това нейната хармония е размътена от нецелесъобразности и една дива борба на елементите. Как трябва да се разбира дисхармо-



нията в хармоничното мирово Цяло? Този въпрос измъчва Яков Бьоме. Той застава в центъра на света на неговите представи. Той иска да добие един възглед за мировото Цяло, което включва в себе си дисхармонията. Защото как една представа би могла да обясни света, ако тя остави необяснена съществуващата дисхармония? Дисхармонията трябва да бъде обяснена чрез хармонията,злото чрез доброто.

Като говорим за тези неща, нека се ограничим върху доброто и злото, в което в по-тесен смисъл дисхармонията намира своя израз в човешкия живот. Защото всъщност Яков Бьоме се ограничава именно върху тях. Той може да стори това, понеже за него природа и човек се явяват като едно същество. И в двете той вижда подобни закони и процеси. За него нецелесъобразното в природата е зло, както и злото е една нецелесъобразност в съдбата на човека. Същите основни сили царуват и на едното и на другото място. Който е познал произхода на злото в човека, за него стои също открит и произхода на злото в природата.

Как е възможно от същото Първично Същество да изтича и злото и доброто? Когато говорим в смисъла на Яков Бьоме, ние можем да дадем следния отговор. Първичното Същество не живее своето съществуване в себе си. Многообразието на света участва в това съществуване. Както човешкото тяло живее своя живот не като отделен член,а като множество членове /органи/, така и Първичното Същество. И както човешкият живот е разлят в това множество от членове /органи/, така и Първичното Същество е разлято в многообразието на нещата. Както е вярно, че целият човек има един живот, вярно е също,че всеки орган си има своя собствен живот. И както не противоречи на целия хармоничен живот на човека, че неговата ръка се обръща срещу собственото тяло и го наранява, също така не е невъзможно нещата на света, които живеят живота на Първичното Същество по свой собствен начин, да се обърнат един срещу други. Следователно, разделяйки се на различни животи, Първичният Живот дарява на всеки живот способността да се обърне срещу Цялото. Злото не извира от доброто, а от начина, по който доброто живее. Както светлината може да свети само тогава, когато прониква тъмнината, така и Доброто може да съществува само тогава, когато прониква своята противоположност. Светлината лъчезари от "*първичната основа*" на тъмнината; доброто се ражда от "*първичната основа*" на безразличието. И както в сянката само светлостта ни показва съществуването на светлината; а тъмнината се чувствава като нещо, което отслабва светлината: така и в света във всички неща се търси само закономерността; а злото, нецелесъобразно се приема като нещо самопонятно. Следователно, въпреки че за Яков Бьоме Първичното Същество е Цялото, нищо в света не може да бъде разбрано, ако не вземем предвид ед-

новременно Първичното Същество и неговата противоположност. "Доброто е погълнало в себе си злото или противното. . . Всяко същество съдържа в себе си доброто и злото и разделяйки се в своето развитие, то по ражда противоположни качества, които се стремят да властвуват едно над друго."

Ето защо напълно в смисъла на Яков Бьоме е, да виждаме Добро и Зло във всяко нещо и във всеки процес на света; но съвсем не е в неговия смисъл да търсим първичното същество направо в едно смесване на доброто и злото. Първичното Същество трябваше да погълне Злото; но злото не е съставна част на първичното същество. Яков Бьоме търси Първопричината на света; Но самият свят е произлязъл чрез първопричината от небитието. "Външният свят не е Бог и във вечността не ще бъде наречен Бог, а той е само една същност, в която Бог се изявява. . . Когато се казва: Бог е всичко, Бог е небето и земята, а също и външният свят, това е истината; защото от него и в него води своето начало всичко. Но що мога да направя аз с такова говорене, което не е никаква религия?"

На основата на такъв един възглед в духа на Яков Бьоме се изграждат неговите пред стави върху същността на целия свят, като прави да се роди от небитието на последователни степени закономерният свят. Този свят се изгражда в седем форми на природата. В тъмна суровост Първичното Същество приема форма, затворено няма в себе си и неподвижно. Под символа на *солта* Бьоме разбира тази суровост. С подобни наименования той се позовава на Парацелзий, който беше взел имената за природните процеси от химическите процеси. Чрез поглъщането на своята противоположност първата форма на природата се явява във втората; сурово, неподвижно приема движението; в него се явява сила и живот. Живакът е символ за тази втора форма. В борбата между почивка и движение, между смъртта и живота, се разкрива третата форма на природата/*сяра*/. Този борещ се в себе си живот се изявява на себе си; от сега нататък той вече не живее в една вътрешна борба на своите членове; той живее себе си като единно просияваща светкавица, осветявайки своята същност /огън/. Тази четвърта форма на природата се издига до петата, на почиващата в себе си жива борба на частите /вода/. На тази степен съществува една вътрешна суровост и безмълвие, както на първата степен; само че това не е една абсолютна почивка, едно мълчание на вътрешните противоположности, а едно вътрешно движение на противоположностите. Не почива в себе си неподвижното, а подвижното, запаленото от светкавичния огън на четвъртата степен. На шестата степен самото Първично Същество възприема себе си като такъв вътрешен живот; то възприема себе си чрез сетивните органи. Съществата на

дарени със сетива представят тази форма на природата. Яков Бьоме ги нарича звук или ехтене и като символ за сетивното възприятие поставя сетивното възприятие на звука. Седмата форма на природата е Духът издигащ се върху основата на своите сетивни възприятия /мъдростта/. Той отново намира себе си като Първопричина сред света израснал от небитието и образуващ се от хармоничното и дисхармоничното. "Духът святи донася сиянието на величието в същността, в която божеството се изявява."

С такива възгледи Яков Бьоме се опитва да обясни света, който според знанието на неговата епоха той считаше за фактически. За него са факти онези, които естествената наука на неговото време и Библията считаха за такива. Едно нещо е начинът на неговото мислене, друго нещо е светът на фактите. Можем да си представим начина на неговото мислене приложен към едно съвършено друго познание на фактите. И така пред нашия дух се явява Яков Бьоме, който би могъл да живее и на границата на 19-ия и 20-ия век. В този случай един такъв Яков Бьоме би проникнал със своя начин на мислене на библейското сътворение на света в шест дни и борбата на ангелите и дявола, а географските познания на Лиелли факта на Хекеловата "*Естествена история на сътворението*". Който прониква в духа на съчиненията на Яков Бьоме, той трябва да дойде до това убеждение. /Изброяваме тук най-важните от тези съчинения: "*Изгревът на зората*"; "*Трите принципа на божествената същност*"; "*За троичния живот на човека*"; "*Сигнатура рерум*" или "*Раждането и именуването на всички същества*"; "*Мистериум магнум*". /\*Това изречение не трябва да се разбира така, като че днес изследването на Библията и на духовния свят е една заблуда: то трябва да се разбира в смисъл, че един "Яков Бьоме на 19-ия век" е стигнал до "естествената история на сътворението" по същите пътища, по които в 16-ия век той стигна до библията. Но от там той би се издигнал в духовния свят./

### **ДЖОРДАНО БРУНО И АНГЕЛУС СИЛЕЗИУС**

В първото десетилетие на 16-ия век в замък от Хайлсберг в Пруссия естественонаучният гений *Николай Коперник* /1473-1543 г./ измисля една постройка от мисли, която принуждава хората от следващите столетия да гледат с други представи към звездното небе, различни от тези, които техните прадеди са имали в древността и в Средновековието. За тези последните Земята беше обиталище на човечеството намиращо се в центъра на вселената. Обаче за тях звездите бяха същества имащи съвършена природа, движението на тези звезди се извършваше в кръг, защото кръгът е образ на съвършенството. В това, което звездите показваха на

човешките сетива, хората виждаха нещо не посредствено душевно, духовно. Друг език говореха на човека нещата и процесите на Земята; друг език му говореха светещите звезди, които се явяваха отвъд луната в чистия етер като една духовна същност изпълваща пространството. Николай от Куес си беше съставил вече други мисли. Чрез Коперник за хората на Земята се превърна в едно небесно тяло подобно на другите небесни тела, една звезда, която се движи както другите звезди. Всяко различие, което тя показва за човека, можеше от сега нататък да бъде приписано само на обстоятелството, че тя беше негово обиталище. Той беше принуден да не си представя вече различно процесите на тази Земя и процесите на останалото мирово пространство. Неговият сетивен свят се разшири до най-далечните пространства. Това, което от етера проникваше в неговите очи, той трябваше от сега нататък да го счита също така за сетивен свят, както и нещата на Земята. Не можеше вече да търси в етера по сетивен начин духа.

С този разширен сетивен свят трябваше да се обяснява този, който от сега нататък се стремеше към висше познание. В предишните столетия размишляващият човешки дух стоеше пред един друг свят от факти. Сега му беше поставена една нова задача. Сега вече не само нещата на тази Земя можеха да изразят своята същност от вътрешността на човека. Тази вътрешност трябваше да обгърне духа на един сетивен свят, който навсякъде изпълва мировото пространство по същия начин. Пред една такава задача стоеше мислителят от Нол, *Филотео Джордано Бруно* /1548-1600 г./ . Сетивата бяха завладели пространствената вселена; духът не може вече да бъде намерен в пространството. Така човекът бе заставен от вън да търси от сега нататък духа там, където го бяха търсили из дълбоките вътрешни изживявания блестящите мислители, които разгледахме в предишното изложение. Тези мислители черпят от себе си един светоглед, към който са принудени по-късно хората от напредналата естествена наука. Слънцето на идеите, което по-късно трябва да огрее една нова естествена наука, при тях стои още под хоризонта; обаче неговата светлина се явява вече като едно зазоряване в една епоха, когато мислите на хората върху самата природа се намираха още в нощната тъмнина.

16-ят век предаде за естествената наука небесното пространство на сетивния свят, на който то по право принадлежи; до края на 19-ия век тази наука беше стигнала толкова далече, че тя можа да предаде на света от факти на сетивния свят и онова от растителния, животинския и човешки живот, което се полага на този свят. Тази естествена наука не трябва да търси вече нищо друго освен фактически-сетивни процеси нито в етера, нито в развитието на живите същества. Както мислителят в 16-ия век

трябваше да каже; земята е една звезда между звездите, подчинена на същите закони, както другите звезди; така този от 19-ия век трябва да каже: "Какъвто и да бъде неговият произход, неговото бъдеще, за антропологията човекът е само едно млекопитаещо, а именно онова млекопитаещо, чиято организация, потребности и болести са най-сложните и чийто мозък, с неговата чудесна производителност е достигнал най-високата степен на развитие." /Паул Топинард: Антропология, Лайпциг 1888 г., стр.528/.

От такова гледище, достигнато от естествената наука, не можеше вече да се яви едно смесване на духовното и сетивното, ако човек правилно разбира самия себе си. Развитата естествена наука прави невъзможно да се търси в природата един дух, който хората си представят подобно на материалното, както една здрава мисъл прави невъзможно да търсим причината за движението на часовниковите стрелки не в законите на механиката /в духа на неорганическата природа/, а в някакъв особен демон, който произвежда това движение. С право Ернст Хекел трябваше да отхвърли грубата представа за Бога съставена по материален начин. "В по-висшите и по-отвлечени форми на религията това телесно явление се изоставя и Бог е почетан само като чист дух, без тяло Бог е дух и който му се кланя, трябва да му се кланя в дух и истина! Въпреки това обаче душевната дейност на този чист дух остава напълно същата, както тази на антропоморфното лице на Бога. В действителност хората си представят и този нематериален дух не безтелесен, а невидим, газообразен. Така стигаме до парадоксалната представа за Бога като едно газообразно гръбначно животно". /Хекел, Мировите загадки, стр. 333/. В действителност едно сетивно-фактическо съществуване на нещо духовно може да бъде прието само там, където непосредствено сетивният опит показва духовното; и трябва да се предполага само такава степен на духовното, каквато може да бъде възприемана по този начин. Отличният мислител Б.Карнери/ в своята книга "*Усещане и Съзнание*", стр.15/ казва: "изречението: никакъв дух без материя, но също и никаква материя без дух, - би ни оправдало да разпрострем въпроса и върху растението, даже и върху близката скала, при която едва ли нещо би могло да говори в полза на тази връзка на понятията." Духовните процеси като факти са резултати от различните действия на един организъм; духът на света не съществува по материален начин, а само по духовен начин в света. Душата на човека е сбор от процеси, в които духът се явява като ФАКТ непосредствено. Обаче духът съществува само в човека под формата на такава душа. И да търсим духа в душевната форма другаде, освен в човека, да си представяме и други същества одушевени така, както човекът, то би значило да извършим най-големия грях против духа, това

значи да сме разбрали криво духа. Който върши това, той показва само, че не е изживял духа и в самия себе си; той е изживял само царувашката в него външна форма на проява на духа, душата. Обаче това е все едно, както когато някой начертае с молив един кръг и счита този кръг за действителния, идеален математически кръг. Който не изживява в себе си нищо друго, освен душевната форма на духа, той изпитва тогава стремеж да предполага, че такава душевна форма съществува и в нещата извън човека, за да не остане при грубо-сетивната материалност. Вместо да си представи Първопричината на света като Дух, той си я представя като мирова душа и приема, че природата навсякъде е одушевена.

*Джордано Бруно*, в когото беше проникнал Коперниковият начин на разглеждане природата, не може да схване по никой друг начин Духа на света, от който той беше прогонен в старата форма, освен като *мирова душа*. Когато се задълбочим в неговите съчинения /особено в неговата замислена с дълбочина книга: *за причината, принципа и едното*/, ние имаме впечатлението, че той си е представял нещата одушевени, макар и в различна степен. В действителност той не е изживял в себе си Духа, поради което си го представя подобен на човешката душа, в която форма единствено го е познал. Когато говори за дух, той го схваща именно по този начин. "Всемирният разум е най-вътрешната, най-действителната и свойствена способност и една потенциална част на мировата душа; той е нещо тъждествено, което изпълва вселената, озарява я и наставлява природата, да произвежда своите видове такива, каквито те трябва да бъдат." Вярно е, че в тези изречения духът не се описва като едно "газообразно гръбначно животно", но все пак той се описва като една същност, която е подобна на човешката душа. "Колкото и малко и незначителна да е една вещ, тя съдържа в себе си една част от духовната субстанция, която, когато намери подходяща основа, се стреми да стане едно растение, едно животно и се организира в едно тяло, което сме оправдани да считаме като одушевено. Защото духът се намира във всички неща и не съществува и най-малкото тяло, което да не съдържа една такава част в себе си и да не бъде оживено от нея."

Понеже Джордано Бруно не е изживял действително духа в себе си, затова той можа да смеси духа с външните механически действия, с които Раймундус Лулус /1233-1315 г./ искаше да разбули тайните на духа в своята така наречена книга "*Великото изкуство*". Един по-нов философ, Франц Brentano, описва това "*Велико изкуство*" така: "върху концентрични, въртящи се по отделно кръгли дискове се написани понятия и след това по този начин могат да се образуват най-различните комбинации". Това, което при въртенето случайността поставяше едно над

друго, с него се образуваше едно съждение върху най-висшите истини. И при своите най-разнообразни странствувания из Европа Джордано Бруно се явяваше в различни висши училища като учител на това "Велико изкуство". Той имаше смелостта да си представя звездите като светове, които бяха напълно аналогични на нашата Земя; той разшири погледа на естествено-научната мисъл извън земята и не си представяше небесните тела вече като телесни духове; обаче все пак си ги представяше като душевни духове.

Не трябва да бъдем несправедливи с този човек, когото католическа църква накара да изкупи своите напредничави мисли със смъртта. Неговата заслуга е извънредно голяма. Той има смелостта да разглежда цялото небесно пространство с онзи начин на разглеждане на света, който до тогава се прилагаше само към земните неща, макар и Бруно да си представяше още сетивното като душевно.

\* \* \*

*Йохан Шефлер*, наречен *Ангелус Силезиус* /1624-1677 г./ се появи в 17-ия век като една личност, която още веднъж направи да проблесне в една велика душевна хармония това, което Таулер, Вайгел, Яков Бьоме и други бяха подготвили. Като събрани в един духовен фокус и лъчезарящи с една по-висша светлина се явиха идеите на горепосочените мислители в неговата книга: "*Херувимов странствуващ поклонник. Богати на дух смислови и заключителни рими.*" И всичко, което Ангелус Силезиус изказва, се явява като такова непосредствено, самопонятно откровение на неговата личност, като че този човек е бил избран от едно особено провидение, за да въплъти мъдростта в лична форма. Естественият начин, по който той живее мъдростта, се изразява чрез това, че той я описва в сентенции, които заслужават удивление и по отношение на тяхната художествена форма. Той плува като едно духовно същество над всяко земно съществуване; и това, което говори, е като дихание от един друг свят, предварително освободено от всяко грубо и нечисто, от което иначе човешката мъдрост трудно се освобождава.

В смисъла на Ангелус Силезиус като истински познаващ се отнася само онзи, който е направил да прогледне в себе си околното на Всемира /Бога/; Само онзи вижда в истинската светлина своите деяния, който чувствава, че тези деяния са извършени в него чрез ръката на всемира /Бога/. "Бог е в мене огънат, а аз в него блясъкът: не сме ли ние най-тясно свързани един с друг?" - "аз съм така богат, както Бога; не може да съществува даже една пращинка, която аз /вярвай ми човече/ да не притежавам заедно с него." - "Бог ме люби повече от себе си: ако аз го любя повече от себе си: тогава аз му давам толкова, колкото и той ми дава от себе си." –

"птичката /живее/ във въздуха, камъкът лежи на земята; рибата живее във водата, а моят дух в Бога." - "ако си роден от Бог, Бог цъфти в тебе: и неговата божественост е твоят сок и твоя украса." - "спри, къде тичаш; небето е в тебе: ако търсиш Бога някъде другаде, ти никога не ще го намериш."

За този, който се чувства така в Цялото, престава да съществува всяка отделеност между него и едно друго същество; той не се чувства вече като отделен индивид; Напротив, всичко, което е у него, той го чувства като част от света, а своята истинска същност той чувства като тази вселена. "Вселената не те държи; ти самият си вселената, която в тебе и с тебе те държи така здраво като пленник." - "Човекът не притежава съвършеното блаженство: докато единството не е погълнало различността." - "Човекът е всички неща: ако нещо му липсва, той наистина сам не познава своето богатство."

Като сетивно същество човекът е една вещь между другите вещи и неговите сетивни органи му донасят като сетивна индивидуалност сетивно знание за нещата в пространството и времето вън от него; но когато духът говори в човека, тогава не съществува никакво вън и никакво вътре; нищо не е тук и нищо не е там от това, което е духовно; нищо не е преди и нищо не е след: пространството и времето са изчезнали в съзерцанието на всемирния дух. Само докато човек гледа нещата като индивид, той е тук, а нещата са там; И Само докато гледа нещата като индивид, едно е преди, друго е след. "Човече, когато твоят дух се издигне над място и време, ти можеш всеки момент да бъдеш във вечността." - "Аз сам съм вечността, когато времето напусна и себе си обгръщам в Бога, и Бога в себе си." - "Розата, която твоите външни очи виждат тук, тя е цъфтяла от вечността в Бога." - "Кога застанеш в един център, ти всичко виждаш едно временно: туй що сега и после става, и тук и в царството небесно." - "Приятелю мой, докато в твоята мисъл има място, време: ти не разбираш, що е Бог и вечността." - "Когато човек се изтръгва от многообразието и се обръща към Бога, той стига до единството."

С това е достигната онази висота, на която човек се издига над своя индивидуален аз и всяка противоположност между него и света престава да съществува. За него започва един по-висш живот. Вътрешното изживяване, което той изпитва, му се явява като смъртта на старец и възкресение в новия живот. "Когато се издигнеш над себе си и оставиш Бог да царува: в твоя дух става възнесението." - "Тялото трябва да се издигне в духа, а духът в Бога: там, гдето в него, о човече, ти вечно блажен ще живееш." - "Колкото повече в мене чезне и изнемогва моят Аз: толкова повече се засилва божият Аз."



От такова едно гледище човекът познава своето значение и значението на нещата в царството на вечната необходимост. Всемирната природа му се явява непосредствено като божествен Дух. Мисълта за един божествен всемирен Дух, който би могъл да бъде и да съществува над и наред с нещата на вселената, изчезва като една оборена представа. Този всемирен Дух се явява така разлят в нещата, така станал едно с нещата, че ние не бихме могли вече да си го представим, щом от него бихме отнели една единствена частица. "Не съществува нищо, освен аз и ти; и ако не сме двама: Бог не е вече Бог и небето се сгромолясва."

Човекът чувствава като необходимо звено в мировата верига. Неговите деяния нямат вече нищо произволно или никаква индивидуалност в себе си. Това, което той върши, е необходимо в цялото, в мировата верига, която би се разпаднала, ако от нея би отпаднала неговата дейност. "Бог не може да направи без мене и едно червейче: ако аз не го поддържам заедно с него, то мигом ще загине." - "Аз зная, че без мене Бог нито миг не може да живее: ако загина аз, той по неволя трябва да предаде дух."

Едва на тази висота човек вижда нещата в тяхната истинска същност. Той не се нуждае вече да приписва на най-малкото, на грубо-сетивното една духовна същност от вън. Защото така, както е това най-малкото, в цялата негова маломерност и груба сетивност, то е член на Цялото. "Колкото и мръсна да е една пращинка, колкото и малко да е едно петьнце, мъдрецът вижда в него славата на Бога." - "В едно синапово зрънце, когато го разбереш, се намира образът на горните и долни неща." На тази висота човекът се чувствава свободно. Защото принуда има само там,където нещо отвън може да принуди човека. Обаче когато всичко външно се е вляло във вътрешността, когато противоположността между "Аз и свят", "външно и вътрешно", "природа и дух" е изчезнала: тогава човек чувствава всичко, което го тласка, само като свой собствен подтик "постави ме, колкото здраво искаш, в хиляди железни окови, аз все пак ще бъда напълно свободен и необвързан." - "Ако моята воля умре, Бог е принуден да върши това, което аз искам: аз самият предписвам образаца и целта."

Сега престават да съществуват всички идващи от вън морални норми; човекът става за себе си мярка и цел. Той не стои под никакъв закон; защото самият закон е станал неговото същество. "Законът е за лошите; ако не би съществувала никаква заповед написана: благочестивите все пак биха любили бога и ближния."

Така,достигнал на висшата степен на познанието, на човека отново се възвръща *невинността на природата*. Той изпълнява задачите, които му са поставени, с чувството на една вечна необходимост. Той си казва: чрез тази твърда необходимост в твоите ръце е предпоставено да извле-

чеш от самата тази вечна необходимост онзи дял, който ти е отреден. "Вие хора, научете се от цветенцата на ливадите: как можете да се харесвате на бога и въпреки това да бъдете красиви." - "Розата е без защо, тя цъфти: тя не обръща внимание на себе си, не пита, дали я виждат."

Възкръсналият на по-висока степен човек чувства в себе си вечния, необходим подтик на Всемира, както ливадното цвете; той действа така, както ливадното цъфти. Чувството на неговата морална отговорност нараства при всяко негово деяние до безграничност. Защото това, което той не върши, е отвлечено от Всемира, то е едно умъртвяване на Всемира, доколкото възможността за подобно умъртвяване зависи от него.

"Що значи да не грешиш? Не трябва да питаш дълго: иди, немите цветя ще ти го кажат. " - "Всичко трябва да бъде принесено в жертва. Ако ти не принесеш себе си в жертва за Бога, накрая вечната смърт ще те принесе в жертва за врага."

## **Е П И Л О Г**

Изминали са близо два века и половина, откакто в своя *"Херувимски странстващ поклонник"* Ангелус Силезиус бе събрал мъдростта на своите предшественици. Тези векове донесоха богати възгледи за природата. *Гьоте* разкри една велика перспектива за естествената наука. Той се стремеше да проследи вечните, неумолими закони на природата и нейното действие до върха, където те произвеждат човека със същата необходимост, както на по-ниска степен произвеждат камъка /виж моята книга *"Гьотевиат светоглед"*, Берлин, Философско-антропософско Издателство/. *Ламарк*, *Дарвин*, *Хекел* и др. действуваха по-нататък в смисъла на този начин на мислене. *"Въпросът на въпросите"*, този за естествения произход на човека, получи своя отговор през 19-ия век. Намериха се също така разрешение и други свързани с него въпроси в областта на природните процеси. Днес ние разбираме, че не е необходимо да излезем вън от областта на фактите и на сетивните явления, когато искаме да разберем по чисто естествен начин различните степени на съществува в тяхното развитие чак до човека.

Също и в същността на човешкия "Аз" Й. Г. Фихте хвърля светлина и показва на човешката душа, къде тя трябва да търси себе си и що е тя. /Виж стр.2 в настоящия труд и раздел върху Фихте в моята книга: *"Възгледи върху света и живота в 19-ия век"*, излязла в ново издание под заглавие *"Загадките на философията"*. Издателство Бъдещият ден, Щутгарт/. Хегел разпростря царството на мисълта върху всички области на битието и се опита да обхване с мисълта както външното сетивно природно битие така и най-висшите творения на човешкия дух.

/Виж моето изложение върху Хегел в "Загадките на философията", т.1/. Как изглеждат духовете, чиито мисли бяха проследени в настоящия труд, в светлината на светогледа, който се основава на научните постижения, добити през епохата следваща тяхната? Те още са вярвали в едно "свръхестествено" сътворение на света. Как се очертават техните мисли пред едно "естествено" сътворение на света, което 19-ия век създаде чрез естествената наука?

Тази естествена наука не даде на природата нищо, което да не и принадлежи. Тя прогони от нея всичко, което не трябва да се търси там, но което се намира само във вътрешността на човека. Тя не вижда вече в природата никакво същество, което да е подобно на човешката душа и което да твори както човекът твори. За нея формите на организмите не са създадени от един човекоподобен Бог; тя проследява тяхното развитие в сетивния свят според чисто природни закони. Майстер Екхарт както и Таулер, а също Яков Бьоме както и Ангелус Силезиус би трябвало да изпитат най-дълбоко задоволство наблюдавайки тази естествена наука. Духът, в който те искаха да разглеждат света, е преминал в пълния смисъл върху наблюдението на природата, ако това наблюдение се разбира правилно. Това, което те още не можеха да сторят, а именно да осветят и фактите на природата със светлината, която беше изгряла за тях, това несъмнено би било техен копнеж, ако тази естествена наука би съществувала по тяхно време. Те не можеха да сторят това; защото никаква геология, никаква "естествена история на сътворението" не им разказва за процесите в природата. Само Библията им разказваше по свой начин за такива процеси. Ето защо, доколкото им е било възможно, те са търсили Духа там, където той единствено може да бъде намерен: във вътрешността на човека. Днес те биха разполагали със съвършено други средства отколкото през тяхната епоха, за да покажат, че един съществуващ в достъпна за сетивната форма дух може да бъде намерен само в човека. Днес те без колебание се съгласили с онези, които търсят духа като факт не в корена на природата, а в нейния плод. Те биха допуснали, че духът в сетивно тяло е *резултат на развитието*, и че подобен дух не може и не трябва да се търси на по-ниските степени на развитието. Те биха разбрали, че при раждането на духа в организма не е царувала една "мисъл на сътворението", както такава една мисъл не е направила маймуната да произлезе от двуутробните животни.

Нашето съвремие не може да говори върху фактите на природата така, както Яков Бьоме е говорил върху тях. Но и в това наше съвремие съществува едно гледище, което сближава възгледа на Яков Бьоме с един светоглед основан на модерната естествена наука. Не е нужно човек да

изгуби духа, когато в природата той намира само природни неща. Обаче днес мнозина мислят, че би трябвало да изпаднат в един плитък и прозрачен материализъм, ако просто приемат намерените от естествената наука "факти". Аз самият стоя изцяло на почвата на тази естествена наука. Имам непоколебимо чувство, че при едно разглеждане на природата, каквото е това на Ернст Хекел, само онзи може да изпадне в плиткост, който пристъпва към него с плиткоумни мисли. Аз чувствавам нещо по-възвишено, по-величествено, когато оставам да действуват върху мене *откровенията* на "*Естествената история на сътворението*", отколкото когато ми се предлагат свръхестествените разкази с чудеса на религиозни вероизповедания. Не познавам в нито една "*свещена*" книга нещо, което да ми разказва толкова възвишени неща, както "*прозаичният*" факт, че всеки човешки зародиш повтаря в утробата на майката поред и накратко онези форми на животните, през които са минали неговите животински прадеди. Ако изпълним душата си с величието на фактите, които нашите сетива виждат, тогава малко ще ни остане за "*чудесата*", които не се намират в кръга на природата. Когато изживяваме духа в нас, тогава ние не се нуждаем от никакъв такъв дух вън в природата. В моята книга "*Философия на свободата*" аз описах моя светоглед, според който духът не е прогонен от природата поради това, че човек гледа на природата така, както са гледали Дарвин и Хекел. За мене едно растение, едно животно не добиват нищо, когато ги населяваме с души, за които моите сетива не ми дават никакви сведения. Аз не търся във външния свят една "*по-дълбока*", "*душевна*" същност на нещата, даже не предполагам една такава, защото вярвам, че познанието, което проблясва в моята вътрешност, ме предпазва от това. Аз вярвам, че нещата на сетивния свят са именно такива, каквито те ни се представят, защото виждам, че едно истинско себепознание ме довежда до там, да не търся в природата нищо, освен природни процеси. Аз не търся никакъв божествен Дух в природата, защото вярвам, че долавям в себе си същността на човешкия дух. Аз спокойно признавам моя произход от животните, защото там, от където произхождат моите прадеди-животни, не може да *действува* никакъв душевноподобен дух. Аз мога да се съглася с Ернст Хекел, когато той предпочита "*вечния покой на гроба*" пред едно такова безсмъртие, каквото учат някои религии /виж книгата на Хекел "*Мировите загадки*", стр.239/. Защото когато тези религии говорят за една душа, която продължава да живее и след физическата смърт подобно на едно сетивно същество, аз намирам, че това е едно принизяване на *Духа*, един отвратителен грях *против* този Дух. Аз чувам еди остър дисонанс, когато естествено-научните факти от описанието на Хекел се сблъскват с "*религиозността*" във вярванията на

някои съвременници. Обаче от религиозните вярвания, които не са в хармония с природните факти, аз не долавям нищо от онова висше религиозно чувство, което намирам у Яков Бьоме и Ангелус Силезиус. Напротив, това висше религиозно чувство е в пълна хармония с действие то на природните неща. Няма никакво противоречие в това, човек да се проникне от познанията на новата естествена наука и същевременно да върви в пътя, по който Яков Бьоме и Ангелус Силезиус са търсили Духа. Който върви в този път и смисъла на тези мислителци, той не трябва да се страхува, че ще изпадне в един плосък материализъм, когато слуша да му се описват тайните на природата от една *"Естествена история на сътворението"*. Който схваща моите мисли в този смисъл, той разбира заедно с мене по същия начин последната сентенция на *"Херувимския странствуващ поклонник"*, в смисъла на която трябва да звучи и съдържанието на тази книга: "Приятелю, това е достатъчно; ако искаш да четеш по-нататък: тогава иди и стани ти сам писанието и същността.

#### **ПРИБАВКА КЪМ НОВОТО ИЗДАНИЕ**

Последните изречения не трябва да се изтълкуват в смисъла на едно *недуховно* схващане на природата. Чрез тях аз исках само да подчертая по-силно, че Духът, който стои на основата на природата, *трябва да бъде намерена вътре в самата нея* и да не бъде внесен от вън в нея. Отхвърлянето на *"Мислите за сътворението"* се отнася за едно сътворение, което е подобно на човешкото, извършено според целесъобразни мисли. Това, което може да се каже върху историята на развитието, нека се прочете в моята книга *"Теория на познанието на Гьотевия светоглед"* /предговор към новото издание./