

GA - 18

РУДОЛФ ЩАЙНЕР
РУДОЛФ ЩАЙНЕР

ЗАГАДКИ

НА

ФИЛОСОФИЯТА

ТОМ I ЧАСТ II

превод от немски: ДИМО ДАСКАЛОВ

НЕРЕДАКТИРАН ПРЕВОД

изготвил: ПЕТЪР ИВАНОВ РАЙЧЕВ – препис от копие

ОЧЕРК НА ТЯХНОТО ИСТОРИЧЕСКО РАЗВИТИЕ
СЪВРЕМЕННО НОВО ИЗДАНИЕ НА СЪЧИНЕНИЕТО
ВЪЗГЛЕДИ ЗА СВЕТА И ЖИВОТА В 10 ВЕК
ДОПЪЛНЕНО С ЕДНА ПРЕДИСТОРИЯ НА
ЗАПАДНАТА ФИЛОСОФИЯ ДО ДНЕСНО ВРЕМЕ

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е

	СТР.
1. Класиците на възгледа за света и за живота.....	34
2. Реакционни светогледи.....	60
3. Радикални светогледи.....	77

* * * * *

Една противоположност на Кантовото схващане на света съставляваше във всички важни неща Гьотевото. Приблизително към същото време, когато Кант издаде своята книга "Критика на чистия разум", Гьоте положи своето вероизповедание в химна в проза "Природата", в който поставяше човека изцяло в природата и направи от нея, царуващата независимо от него, нейна собствена и същевременно негова законодателна. Кант приемаше цялата природа в човешкия дух, Гьоте считаше всичко човешко като един член на природата; той включи човешкия дух в природния миров ред. "Природа! ние сме заобиколени и обгърнати от нея - не можейки да излезем въвн от нея и не можейки да стигнем по-дълбоко в нея. Без да бъде молена и без предупреждение тя ни взема в кръговрата на своя танц и продължава да ни движи по-нататък, докато се изморим и паднем от нейните обятия... Всички човеци са в нея и те в тях всички... Даже и най-неприродното е природа, даже и най-недодяланото еснафство има нещо от нейния гений... Ние се подчиняваме на нейните закони, даже когато им се противим; ние действуваме *с нея*, даже когато искаме да действуваме *против* нея... Тя е всичко. Тя сама се възнагражда и сама се наказва, радва и се измъчва сама... Тя ме е поставила вътре, тя също ще ме изведе. Аз и се доверявам. Тя може да се разпорежда с мене; тя не ще мрази своето произведение. Аз не говорих за нея; не, това, което е вярно и което е погрешно, всичко говори тя. Всичко е неин грях, всичко е нейна заслуга". Това е противоположният полюс на Кантовия светоглед. При Кант природата е изцяло в човешкия дух; при Гьоте човешкият дух е изцяло в природата, защото самата природа е дух. Само съобразно с това разбиране за нас става понятно, когато Гьоте разказва в своята студия "Въздействие на по-новата философия": "Кантовата Критика на чистия разум... лежеше въвн от моя кръг. Аз присъствувах въпреки това на някой разговор върху тази книга и с известно внимание можах да забележа, че стария главен въпрос се възобновява, а именно, колко много допринася за нашето духовно съществуване нашето себе и колко много външният свят? Аз никога не съм разделял двете и когато философствувах по мой начин върху нещата, аз върших това с несъзнателна наивност и действително вярвах, че виждам пред очите си моите мнения". В това схващане на становището на Гьоте спрямо Кант не трябва също да ни заблуди, че първият е изказал някои благоприятни съждения върху кьонигсберския философ. Защото на него самия тази противоположност би му станала напълно ясна само тогава, когато той би се задълбочил в едно по-точно изследване на Кант. Но той не е сторил това. В горесцитираната студия той казва: "Входът беше този, който ми хареса; аз не можах да се осмеля да навляза в лабиринта; за това ми пречеше ту поетическата дарба, ту човешкият ум и аз никъде

не се чувствувах подобрен". Обаче веднъж той рязко е изказал противоположността в една бележка, която бе публикувана едва от Ваймарското Гьотево издание от неговото наследство /Ваймарско издание, раздел 2. Том XI, стр. 377/: Основната грешка на Кант, мисли Гьоте, се състои в това, че той "разглежда" самата субективна познавателна способност като обект и рязко разграничава точката, където субективното се среща с обективното, но прави това не съвсем правилно". Гьоте е именно на мнение, че в субективната познавателна способност на човека се изразява не само духът като такъв, но че самата духовна природа е тази, която си е създало в човека един орган, чрез който тя прави да се разкрият нейните тайни. Човекът съвсем не говори върху природата; а природата говори в човека върху себе си. Това е убеждението на Гьоте. Така Гьоте може да каже: Щом "станеше дума" за спора върху Кантовия възглед за света, "аз можах да застана на онази страна, която най-много прави чест на човека, и аплодирах напълно на всички приятели, които твърдяха заедно с Кант, че въпреки цялото наше познание да е свързано с опита, то все пак не произхожда из цяло от опита". Защото Гьоте вярва, че вечните закони, според които постъпва природата, се разкриват в човешкия дух; обаче затова за него те не бяха субективните закони на този дух, а обективните закони на природния ред. Ето защо той не можеше да се съгласи с Шилер, когато този последният, под влиянието на Кант, издигаше една рязка разделителна стена между царството на природната необходимост и това на свободата. Той се изказва върху това в статията "Запознаване с Шилер" не ще кажат беше възприета въобще Кантианската философия, която издига така високо субекта, като изглежда да го ограничава; той с радост беше възприел в себе си, тя разви извънредното, което природата беше вложила в неговото същество, и той, обзет от най-висше чувство за свободата и самоопределението, беше неблагодарен спрямо великата Майка, която без съмнение не беше се отнесла с него като мащеха. Вместо да я разглежда като самостоятелна, жива, произвеждаща по закони от глъбините до висините, той я вземаше от страна на някои емпирични човешки естествениности". И в статията "Въздействие на по-новата философия" той насочва противоположността си с Шилер с думите: "Той проповядваше евангелието на свободата, аз не исках да зная съкратени правата на природата". В Шилер се криеше именно нещо от Кантовия начин на мислене; обаче за Гьоте е правилно това, което той казва относно разговорите, които той е водил с кантичици: "Те ме слушаха, но не можеха да ми възразят нищо, нито пък да ми бъдат полезни. Повече от един път аз се натъкнах на това, че един или друг признаваше с усмихващо се удивление: та това е нещо аналогично на Кантовия начин на мислене, но една странна аналогия".

В изкуството и в красивото Гьоте не виждаше едно царство откъснато от действителната връзка, а една по-висока степен на природната закономерност. При съзерцаването на художествените творения, които особено го интересуваха, той написва през време на пътуването в Италия следните думи: "Висшите произведения на изкуството са същевременно най-висшите произведения на природата създадени от човека според *истински и природни* закони. Тук всеки произвол, всяко въображение отпада; *тук има необходимост, тук е Бог*". Когато художникът постъпва в смисъла на гърците, а именно "според законите, по кои то самата природа постъпва", тогава в неговите творения се намира божественото, което може да се намери в самата природа. За Гьоте изкуството е "едно проявление на тайни природни закони", това, което художникът създава, са произведения на природата на една по-висока степен на съвършенство. Изкуството е продължение и човешко завършване на природата, защото "бидейки поставен на върха на природата човекът вижда себе си отново като една цяла природа, която трябва да произведе в себе си още веднъж един връх. До това той се издига, като се прониква с всички съвършенства и добродетели, извиква подбор, ред, хармония и значение и накрая се издига до произведението на изкуството". Всичко е природа, от неорганичния камък до най-висшето произведение на изкуството от човека, и всичко в тази природа се владее от същите "вечни, необходими, следователно божествени закони", по такъв начин, че "самият Бог не може да измени нищо в това". /Поезия и Истина. 16. книга. /

Когато в 1811 година Гьоте прочете книгата на Якоби "За божествените неща", той не стори това "с удоволствие". Как можеше да бъде за мене добре дошла книгата на един сърдечно обичан приятел, в която трябваше да видя проведена тезата, че природата скрива Бога! Не трябваше ли при моя чист, дълбок, вроден и упражнен начин на мислене, който не беше научил нерушимо да вижда *Бога в природата и природата в Бога*, така че този начин на мислене съставляваше основата на цялото ми съществуване, не трябваше ли едно толкова странно, едностранчиво ограничено изказване да ме отдалечи за винаги по дух от най-благородния човек, чието сърце от обожание обичах? Въпреки това аз не се подадох на моето болезнено огорчение, а се спасих напротив в моя стар приют и намерих в *Спинозовата етика* за няколко седмици моето ежедневно занимание и понеже през това време моето образование се повиши, аз отново изпитах удивление в познати вече за мене неща, които ми разкриха нещо, което сега изглеждаше ново и различно".

Царството на необходимостта в смисъл на Спиноза е за Кант едно царство на вътрешна човешка закономерност; за Гьоте то е самата вселена и човекът, с цялото негово мислене чувствувание и воление и действие е ед-

но звено в тази верига от необходимости. Вътре в това царство съществува само *една* закономерност, а природната и моралната закономерност са двете страни на същността на тази закономерност. "Слънцето грее над злото и доброто; и на престъпника и на най-добрия светят луната и звездите". Гьоте оставя всичко да произхожда от един корен, от вечните движещи сили на природата: неорганичните, органичните същества, човека с всички резултати на неговия дух: с неговото познание, с неговата моралност, с неговото изкуство.

Що би бил един Бог, който би тласкал сам отвън,
Би правил в кръг вселената да се върти на пръст!
На него подобава да движи той света отвътре,
Да таи себе си в природата и нея в себе си,
Така че туй, което в него е, живее и тъче,
Навеки силата му да не губи, ни духа му.

В такива думи Гьоте резюмира своята изповед. Против *Халер*, който беше изказал думите "Никой създаден дух не може да проникне във вътрешността на природата", Гьоте се обръща с най-острите думи:

"Във вътрешността на природата -"
О, ти еснафин! -
"Не прониква никой дух създаден".
На мене и на моите братя
Не смейте думи като тези
Да припомняте;
Ний мислим, че на всяко място
Намираме се вътре в нея.
"Блажен комуто тя показва само
Външната черупка",
Това аз чувам шестдесет години да повтарят,
Проклинам за тези думи, но прикрито;
Аз хиляди си пъти казвам:
Всичко тя дава щедро, драговолно;
Природа, няма тя ни ядка
Ни черупка.
Тя всичко е и наведнъж;
По-скоро себе си изпитай ти,
Дали си ядка или черупка.

В смисъла на този свой възглед за света Гьоте не можеше също да признае разликата между неорганичната и органичната природа, която Кант беше установил в своята "Критика на разсъдъчната способност". Неговият стремеж беше насочен към това, да обясни живите организми в смисъла според законите, както се обяснява и неживата природа. Даващият тон ботаник на онова време, *Лине*, казва върху разнообразните видове в света на растенията, че съществуват толкова много такива видове, колкото "различни форми са били създадено в Началото". Който има такова мнение, той може само да полага усилия да изучава свойствата на отделните форми и грижливо да различава тези форми едни от други. Гьоте не можеше да се съгласи с едно такова разглеждане на природата. "Това, което Лине се стараше да отделя насила едно от друго, то според най-вътрешната потребност на моето същество трябваше да се стреми към съединение". Той търсеше онова, което е общо на всички растения, на всички растителни видове. При неговото пътуване в Италия този общ първообраз във всички растителни форми му стана все по-ясен: "Многото растения, които иначе аз бях свикнал да виждам само в кофи и саксии, даже през по-голямата част на годината зад стъкла, тук стоят весели и свежи под свободното небе и изпълнявайки тяхното определение, те ни стават поясни. Гледайки толкова много нови и обновени форми, отново ми дойде старата мисъл, дали между това множество не бих могъл да открия първичното растение /прарастението/? *такова първично растение трябва все пак да съществува; иначе по какво бих познал, че тази или онази форма е растение, ако всички те не бяха създадени по един образец?* "

Друг път той се изказва върху това първично растение: То "става най-чудното създание на света, за което самата природа трябва да ми завиди. С този модел и ключа за него можем тогава да измислим още растения до безкрайност, които трябва да бъдат логически, т.е., които, макар и да не съществуват, въпреки това биха могли да съществуват и не само нещо като художествени или поетически сенки и схеми, а имат една вътрешна истинност и необходимост". Извиква: "дайте ми материя; от нея аз ще ви изградя един свят", защото съзира закономерната връзка на този свят, така и Гьоте казва тук: С помощта на първичното расте ние /прарастението/ можем да измислим способни да съществуват растения до безкрайност, защото сме разбрали закона на раждането и развитието на същите. Това, което Кант искаше да счита валидно само за неорганичната природа, че можем да разберем нейните явления според необходими закони, това Гьоте разпростря за своето откритие на прарастението, той прибавя: "Същият закон може да бъде приложен върху всичко останало живо". И Гьоте действително го приложи. Неговите усърдни проучвания върху животинския свят го доведоха в 1795 година до там, "да може без колебание да

твърди, че всички съвършени органически същества, между които виждаме рибите, земноводните, птиците, бозайниците и на върха на тези последните човека, всички *са образувани според един първообраз*, който само в неговите постоянни части клони повече или по-малко насам и нататък и ежедневно се развива и преобразява чрез размножение". Следователно и в схващането на природата Гьоте стои в пълна противоположност на Кант. Този последният нарече една рискована "авантюра на разума", ако този разум би искал да предприеме да обясни живите същества според тяхното раждане. Той счита човешката познавателна способност за негодна за една такова обяснение. "Разумът държи безкрайно много на това, да не остави да отпадне механизмът на природата в нейните произведения и в обясненията на тези произведения да не отмени незабелязано този механизъм; защото без него не може да бъде постигнато никакво схващане, никакво вникване в природата на нещата. Когато някой веднага ни признава: че един най-висш Архитект е създал непосредствено формите на природата такива, каквито те са от край време, или който ги е предопределил да се образуват непрестанно според същия образец, с това нашето познание на природата ни най-малко не е подпомогнато; понеже *ние никак не познаваме начина по който работи онова същество и неговите идеи*, които трябва да съдържат принципите на възможността на природните същества, и не можем изхождайки отгоре от него *да обясним природата*".

На такива твърдения на Кант Гьоте отговаря: "Когато в областта на моралното се издигнем през вяра в Бога през добродетел и безсмъртие в една висша област и трябва да се приближим до първото Същество: то в областта на интелектуалното трябва да съществува същият случай, благодарение на което чрез съзерцанието на една постоянно твореща природа ставаме достойни да съучаствуваме духовно в нейните произведения. Щом за първо несъзнателно и от вътрешен подтик се стремим неуморно към онова *първообразно, типично*, и имах даже щастието да изградя едно природосъобразно представяне, от сега нататък нищо вече не можеше да ми попречи да предприема смело *авантюрата на разума*, както я нарича старецът от Кьонигсберг".

В "прарастението" Гьоте замисли една идея, "с която... можем да измислим до безкрайност растения", които "трябва да бъдат логически", т.е., които, ако и да не съществуват, въпреки това биха могли да съществуват и съвсем не са художествени или поетически сенки или схеми", а имат една вътрешна истинност и необходимост". С това той е на път да намери в себеъзнателния Аз не само възприемаемата, мислителната идея, в живата *идея*. Себеъзнателният Аз изживява в себе си едно царство, което се оказва принадлежащо както на себе си така и на външния свят, защото

неговите формации се удостоверяват като копия на творящите Същества. С това за себесъзнателният Аз може да се почувствува оживен, защото се чувства едно с творящите същества в природата. По-новите светогледи търсеха да се справят със загадката на себе съзнателния Аз: Гьоте влага в този Аз *живата идея*; и с тази царуваща в него жизнена сила този Аз се оказва като пълножизнена действителност. Гръцката идея е сродна с образа; тя се разглежда като образ. Идеята на по-новото време трябва да бъде сродна с живота, със самото живо същество; тя е изживяна. И Гьоте знаеше за това, че съществува едно такова изживяване на идеята. Той долавяше в себесъзнателния Аз диханието на живата идея.

За Кантовата "Критика на разсъдъчната способност" Гьоте казва, че на нея той "дължи една много радост на епоха на живота". "Великите главни мисли на съчинението бяха напълно аналогични на моето досегашно творчество, работа и мислене. В книгата беше ясно изразен вътрешният живот на изкуството както и на природата, неговото /на изкуството/ двустранно действие отвътре навън". И това изказване на Гьоте не може да ни измами по отношение на неговата противоположност спрямо Кант. Защото в статията, от която то е взето, се казва същевременно: "Страстно възбуден аз доста бързо вървах по-нататък в моите пътища, за щото самият аз не знаех, накъде водят те, и за това, което аз съм си присвоил и как съм го присвоил, *намирам малко разбиране и съзвучие при кантианците. Защото аз изказвах това, което беше възбудено в мене, а не това, което бях чел*".

На Гьоте е присъщо един строго *единен светоглед*; той иска да добие една гледна точка, от която цялата вселена да разкрие своята закономерност, "от керемидата, която пада от покрива, до блестящата светкавица на духа, която възниква в тебе и която ти предаваш". Защото "всички действия, от каквито и естество да са те, които забелязваме в опитността, са свързани по-най-постоянен начин, преминават едни в други". "Една керемидата се откъсва от покрива: в приетия смисъл ние наричаме това *случайно*; тя пада върху рамото на един минавач, *механически*; обаче не напълно механически, тя следва законите на тежестта и така действа *физически*. Разкъсаните жизнени съдове престанат веднага да функционират; в същия момент соковете действуват *химически*, излизат наяве елементарните свойства. Обаче разстроеният *органически* живот се противопоставя също така бързо, той се стреми да се възстанови; в това време човешкото цяло е повече или по-малко несъзнателно и *психически* разстроено. Познаващата се отново човешка личност се чувства най-дълбоко *етически* наранена; тя се оплаква за нейната нарушена дейност, от каквото и естество да бъде тя, обаче не на драго сърце човекът се отдава на търпение. Напротив от *религиозна* гледна точка на него би му било лесно,

да припише този случай на една по-висша повеля, да го счита като предпазване от по-голямо зло, като увод към по-висше добро. Това е достатъчно за страдащия; обаче оздравяващият се повдига *гениално*, доверява се на Бога и се чувства спасен, хваща се за случайното, обръща го в своя полза, за да започне един вечно свеж кръг на живота". Така обяснява Гьоте с примера на една падаща от покрива керемидна връзката на всички видове природни действия. Едно обменение в неговия смисъл би било, когато също бихме могли да изведем строго закономерната връзка на тези при родни действия от *един* корен.

Кант и Гьоте стоят като два антипода на най-важното място на новото развитие на светогледите. И основно различен беше начинът, по който застанаха спрямо тях онези, които се интересуваха от най-висшите въпроси. Кант изгради своя светоглед с всички средства на една строга школна философия; Гьоте философствуваше наивно, оставяйки се на своята здрава природа. Ето защо, както вече споменахме, Фихте вярваше, че може да се обърне към Гьоте само "като представител на най-чистата духовност на *чувството* на постигнатата в този момент степен на хуманността", докато за Кант той е на мнение, че "никой човешки ум не може да стигне по-далече от границата, на която е стоял Кант особено в неговата "Критика на разсъдъчната способност. Който прониква в светогледа на Гьоте, както този светоглед е предаден в наивна дреха, той ще намери в него една сигурна основа, която може да бъде изразена в ясни идеи. Обаче самият Гьоте не осъзна тази основа. Ето защо неговият начин на мислене навлиза само постепенно в развитието на светогледа; а в началото на столетието Кант е първо този, с който духовете искат да се обяснят.

Обаче колкото и голямо да беше действието, което изхождаше от Кант, на съвременниците не можеше да остане скрито, че той не може да задоволи една по-дълбока нужда от познание. Такава една нужда от обяснение се стреми към един единен възглед за света, какъвто беше случаят при Гьоте. При Кант отделните области на съществуването стоят една до друга без посредничество, без връзка. Поради тази причина за Фихте, въпреки неговата безусловна почит към Кант, не можеше да остане скрито, че "Кант само е загатнал за истината, но нито я е представил, нито е доказал". "Този единствен чудесен човек или има една пророческа способност за истината, без сам да има съзнание за нейните основания, или не е оценил достатъчно своята епоха, за да и съобщи тази истина, или пък се е страхувал да навлече върху себе си свръхчовешкото почитание, което би трябвало да му се полага кога да е. Още никой не го е разбрал, и не ще го разбере и никой, който не ще стигне по свои собствени пътища до резултатите на Кант, и тогава едва светът ще се учуди". "Обаче аз вярвам също така сигурно да зная, че Кант си е *представил* една такава система;

че всичко, което той действително изнася, са откъслечи и резултати на тази система и че неговите твърдения имат смисъл и връзка само при тази предпоставка". Защото ако не беше такъв случаят, тогава Фихте би искал "да счита Критиката на чистия разум по-скоро за едно произведение на странната случайност, отколкото на един ум".

Други също са разбрали незадоволителността на Кантовия кръг на мисли. *Лихтенберг*, един от най-одухотворените и независими умове от втората половина на 18-тото столетие, който искаше Кант, не можеше въпреки това да си забрани да направи важни възражения против неговия светоглед. От една страна той казва: "Що значи да мислиш с *Квантиански дух*? Аз мисля, че това значи да открием отношението на нашето същество, каквото и да бъде то, към нещата, които ние наричаме *външни* на нас; това значи, да определим отношенията на субективното към обективното. Тази е без съмнение винаги целта на ясните дълбоки природоизследователи, обаче въпросът е, дали те са пристъпили така истински философски към този въпрос, както господин *Кант*. Хората са считали това, което е и трябва да бъде субективно, за обективно". Обаче от друга страна Лихтенберг отбелязва: "Нима е толкова сигурно, че нашият разум не може да знае съвършено нищо за свръхсетивното? Нима човекът не може да тъче своите идеи за Бога също така *целесъобразно*, както паякът изтъкава своята мрежа за улавяне на мухите? Или с други думи: Нима не ще има същества, които да ни се удивляват заради нашите идеи за Бога и за безсмъртието също така, както ние се удивляваме на паяка и на копринената буба?" не можеше да се направи едно още по-важно възражение. Ако е правилно, че законите на човешкия разум се отнасят само за външния свят на духа, как ние стигаме до там въобще да говорим за нещата вън от нас? Тогава ние би трябвало да се заплетем изцяло в нашия вътрешен свят. Такова едно възражение направи *Готлиб Ернст Шулце* в неговото излязло от печата анонимно съчинение: "Еневидемус". В него той твърди, че всички наши познания са *само* представи и че ние не можем да излезем вън от света на нашите представи по никой начин. С това всъщност бяха опровергани също и *моралните истини* на Кант. Защото ако не можем да си представим възможността да излезем вън от нашия вътрешен свят, тогава също никакъв морален глас няма възможност да ни ръководи в един свят, който не можем да мислим. По този начин от Кантовия възглед се разви първо едно ново съмнение в истината, критицизмът се превърна в скептицизъм. Един от най-последователните привърженици на скептицизма е *Соломон Маймон*, който от 1790 година съчини различни книги, които се намираха под влиянието на Кант и на Шулце и в които с пълната решителност той се застъпваше за това, че, поради цялото устройство на нашата познавателна способност, съвсем не може да се говори за съществуването

на външни предмети. Един друг ученик на Кант, *Яков Сигисмунд Бек*, отиде даже толкова далече да твърди, че в действителност самият Кант не е приемал съществуването на никакви неща вън от нас и че когато му се приписва една подобна представа, това се дължи на едно недоразумение. Едно е сигурно, Кант предложи на своите съвременници безброй атакуеми места на тълкувания и за противоречия. Именно чрез неговите неясноти и противоречия той стана баща на класическите германски светогледи на Фихте, Шелинг, Шопенхауер, Хегел, Хербарт и Шлайермахер. Неговите неясноти станаха за тях нови въпроси. Колкото и да се беше старал да постави граница на знанието, за да запази място за вярата, въпреки това, в истинския смисъл на думата, човешкият дух може да се обяви доволен само от знанието, от познанието. Така се случи следователно, че приемниците на Кант искаха да поставят отново познанието в неговите права; че с него /с познанието/ те искаха да уредят най-висшите духовни потребности на човека. За продължител на Кант в това направление беше като че ли създаден *Йохан Готлиб Фихте*. Той, който каза: "Любовта към науката и особено към спекулацията, щом тя веднъж е обзела човека, така го завладява, че той не запазва никакво друго желание освен това, да се занимава в спокойствие с нея". Можем да наречем Фихте един ентузиаст на светогледа. Чрез този свой ентузиазъм той трябва да действувал вълшебно върху своите съвременници и своите ученици. Нека чуем, какво казва един от тези последните, *Форберг*: "Неговата публична лекция опиянява поради това като буря, която се разтоварва от своя огън в отделните удари; той повдига душата, иска да направи не само добри, но велики хора; неговото око е наказващо, неговата стъпка упорита, той иска чрез своята философия да ръководи духа на епохата; неговата фантазия не е цъфтяща, но енергична и мощна; неговите образи не са очарователни, но смели и велики. Той прониква в най-вътрешните глъбини на предмета и властвува в царството на понятията с едно безпристрастие, което издава, че той не само живее в тази невидима страна, а и властвува". Най-изпъкващата черта в личността на Фихте е големият, *сериозен* стил в неговото схващане на живота. Той на всичко поставя най-високите мащаби. Рисува например професията на писателя: "Идеята трябва сама да говори, не писателят. Всеки произвол на този последния, цялата негова индивидуалност, неговото собствено естество и изкуство трябва да е умряло в неговия начин на говорене, за да живее само естеството и изкуството на неговата идея, най-висшият живот, който тя може да добие в този говор и в тази епоха. Тъй като той е свободен от задължението на словесния учител, да се приспособява към възприемчивостта на другите, той също няма извинението на този последния за себе си. Той няма предвид никакъв поставен читател, а изгражда своя читател и му дава закона, какъв-

то този закон трябва да бъде". "Обаче в себе си произведението на писателя трябва да бъде едно произведение на вечността. Възможно в бъдещите епохи да вземат един по-висок полет в науката, която той е вложил в своето произведение; той е вложил в своите произведения не само науката, а целия определен характер на епохата по отношението на науката и своето произведение и този характер задържа неговия интерес, докато съществуват хора в света. Неговата буква говори независимо от променливостта във всички епохи на всички хора, които могат да оживят тази буква и одушевени, повдигнати, облагородени до края на дните". Така говори един мъж, който има съзнание за своята професия, за своето призвание като духовен ръководител на своята епоха, когото - в предговора към своето Наукоучение - каза: важна не е моята личност, а истината, защото "аз съм един свещенослужител на истината". Ние разбираме за едни човек, който живееше по този начин в истината, че той искаше не само да насочи другите към разбиране, а да ги принуди. Той може да даде на едно от своите съчинения заглавието: "ясен като слънцето отчет пред голямата публика върху истинската същност на най-новата философия. *Опит да бъдат принудени читателите към разбиране*". Една личност, която вярва че не се нуждае от действителността и нейните факти, за да върви по своя жизнен път, а има погледа неотклонно насочен към света на идеите, това е Фихте. Той малко мисли за онези, които не разбират една такава идеална насока на духа. "Докато в онази окръжност, която обикновеният опит е начертал около нас, хората мислят по-правилно и по-общо отколкото може би когато и да е, по-голяма част от тях са напълно заблудени и заслепени, щом излязат макар и малко от тази окръжност. Ако е невъзможно да бъде отново запалено в тези хора загасналата искра на повисшия дух, трябва да ги оставим спокойни в този кръг, и доколкото те са полезни и незаменими в него, да им оставим ненамалена стойност за този кръг. Обаче когато те даже за това искат да снижат до себе си всичко, до което не могат да се издигнат, когато например изискват всичко напечатано да може да се използва като една готварска книга и като една сметачна книга, или като някой служебен устав и очерният всичко, което не може да се употреби по този начин, те не са прави по отношение на нещо велико. Че идеалите не могат да бъдат представени в действителния свят, това ние другите знаем също така добре, а може би и по-добре. Ние твърдим само, че за действителността трябва да се съди според тези идеали и че онези, които чувствуват, че имат сила за това, трябва да изменят тази действителност според идеалите. Да приемем, че те не могат да се убедят и в това, в такъв случай, след като са такива, каквито са, те губят с това много малко; а човечеството не губи нищо при това. Чрез това става ясен фактът, че в плана на облагородяване на човечеството не се разчита само

на тях. Човечеството без съмнение ще продължи своя път; дано върху гореспоменатите хора царува добрата природа и им дарява навреме дъжд и слънчева светлина, достатъчно храна и несмушавано обръщение на соковете и при това - мъдри мисли!" Тези думи предхождаха напечатването на лекциите, в които Фихте обясняваше на студентите от Йена "Определението на учения". Възгледи като тези на Фихте са израснали от една голяма душевна енергия, която предава сигурност на познанието на света и за живота. Той имаше безцеремонни думи за всички онези, които не долавяха в себе си силата за такава сигурност. Когато философът *Райнхолд* се изказа, че все пак вътрешният глас на човека може да се заблуди, Фихте му възрази: "Вие казвате, философът трябва да мисли, че като индивид той може да се заблуди, че като такъв той може и трябва да се учи от другите. Знаете ли, какво настроение описвате по този начин? Това на един човек, който през целия си живот не е бил никога убеден в нищо".

На тази изпълнена със сила личност, чийто поглед беше изцяло насочен навътре, беше противно да търси най-висшето, което човек може да постигне, един светоглед, някъде другаде освен също във вътрешността. "Всяка *култура* трябва да бъде упражнение на всички сили върху *единствената* цел на пълната свобода, т.е. на пълната независимост от всичко, което не е ние самите, нашето чисто себе /Разум, морален закон/, *защото само това е наше...*" Така разсъждава Фихте в излезлите в 1793 година "Приноси към изправянето на съжденията на публиката върху френската революция". И най-ценната сила в човека, познавателната сила, че трябва ли тя да бъде насочена към тази *единствена* сила на пълната независимост от всичко, което не е нас самите? Бихме ли могли ние въобще да стигнем до една пълна независимост, ако в светогледа сме зависими от някое друго същество? Ако едно такова намиращо се вън от нас същество би извършило това, което е природата, което е нашата душа, което са нашите задължения, и *след това* ние създадем от един такъв готов факт едно знание? Ако сме независими, то ние трябва да бъдем независими и по отношение на познанието на истината. Следователно ние не можем да приемем наготово най-висшата истина. Когато приемем нещо, което се е родило без нашето участие, ние сме зависими от него. Ние трябва да създадем най-висшата истина; тя трябва да се роди чрез нас. Следователно Фихте може да постави на върха на светогледа само нещо, което е добило своето съществуване едва чрез нас. Когато казваме за даден предмет на външния свят: той е, ние го вършим затова, защото го възприемаме. Знаем, че *ние признаваме* съществуването на едно *друго същество*. Що е този друг предмет, това не зависи от нас. Ние можем да познаем неговото устройство само тогава, когато насочим към него нашата възприемателна способност. Ние никога не бихме знаели, що е "червено",

"топло", "студено", ако не бихме знаели това чрез възприятието. Ние не можем да прибавим нищо към устройството на нещата, не можем да им отнемем нищо. Казваме "те са". Що са те, това те ни казват. Съвършено различно стои работата с нашето собствено съществуване. Човекът не казва към самия себе си "то е", а: "Аз съм". Но с това той е казал не само "че той е, а също: *що е той*, а именно един "Аз". Само едно друго същество би могло да каже за мене: "то е". Да, то би *трябвало така да каже*. Защото даже ако това друго същество би ме създало, то не би могло да каже за моето *съществуване*: аз съм. Изречението "аз съм" изгубва всякакъв смисъл, когато съществото, което говори за своето съществуване, не го казва само. Следователно не съществува нищо, което би могло да ме назове с името "аз", освен аз самият. Вследствие на това, това признаване на самия мене като един "Аз" трябва да бъде мое първично присъщо дело. Никакво същество вън от мене не може да има влияние върху него.

Тук Фихте намери нещо, където се чувствуваше съвършено независим от всяка чужда същност. Един Бог би могъл да ме *създаде*; но той би трябвало да предостави на мене да призная себе си като един "Аз". Аз самият си давам моето себесъзнание. Следователно в него аз нямам едно значение, едно познание, което съм получил; а едно такова, което сам съм направил. Така Фихте си създаде една здрава точка на светогледа, нещо където има сигурност. Но как стои сега работата със съществуването на други същества? Аз им приписвам едно съществуване. Но за това аз нямам еднакво право, както при мен самия. Те трябва да станат части на моя "Аз", ако трябва да им припиша едно съществуване със същото право. А те стават това, когато аз ги възприемам. Защото щом това стане, те са *налице за мене*. Аз мога само да кажа: моето себе чувствува "червено", моето себе чувствува "топло". И колкото е вярно, че аз приписвам едно съществуване на себе си, толкова вярно е също, че мога да припиша това също на моето чувствуване и на моето усещане. Следователно, когато разбирам самия себе си правилно, аз мога само да кажа: аз съм и аз самият приписвам също едно съществуване на външния свят.

По този начин за Фихте светът вън от "Аза" изгубва своето самостоятелно съществуване. Той има само едно приписано от Аза съществуване, следователно едно мислено прибавено му съществуване. В своя стремеж да даде на своето себе възможно най-високата независимост, Фихте отне на външния свят всяка самостоятелност. Но там, където се мисли, че един такъв самостоятелен външен свят не съществува, там е понятно също, че престава да съществува интересът към /знанието/ към познанието на този външен свят. С това угасва интересът към същинското знание въобще. Защото чрез едно такова знание Азът не научава всъщност нищо, освен това, което той самият произвежда. Във всяко знание Азът на човека дър-

жи така да се каже само монолог със самия себе си. Той не излага във от себе си, но това, чрез което той върши това последното: то е живото дело. Когато Азът действа, когато той върши нещо в света; тогава той не води вече монолог само със себе си. Тогава неговите действия се вливат навън в света. Те добиват едно самостоятелно съществуване. Аз извършвам нещо; и когато съм го извършил, тогава то продължава да действа по - нататък, даже когато не участвам вече в неговите действия. Това, което зная, има съществуване само чрез мене; това, което *върши*, е съставна част на един независим от мене *морален ред на света*. Но що значи всичката сигурност, която извличаме от собствения Аз в сравнение с тази най-висша истина за един морален ред на света, който все пак трябва да бъде независим от нас, ако съществуването трябва да има смисъл? Нали всяко знание е само нещо за собствения Аз; обаче този ред на света *трябва* да бъде във от Аза. Той трябва да бъде, въпреки че не можем да знаем нищо за него. Следователно ние трябва да го *вярваме*. Така и Фихте излиза във над знанието и стига до вярата. Както съновидението се отнася към всяка действителност, така и знанието спрямо вярата. Също и собственият Аз има само едно такова съновидно съществуване, когато само съзерцава самия себе си. Той си съставя един *образ* за себе си, който не може да бъде нищо друго, освен един бързо преминаващ покрай нас образ; само действието остава. Фихте описва със забележителни думи това съновидно съществуване на света в своята книга "Определение на човека": "Навсякъде не съществува нищо трайно; нито във от мене, нито в мене, а само една непрестанна промяна. Навсякъде аз не зная за никакво битие, не зная също и за моето собствено битие. Няма никакво битие. *Аз самият* не зная въобще и не съм. Съществуват *образи*: те са единственото, което съществува и знаят за себе си по начина за образите; - образи, които бързо преминават, без да съществува нещо, покрай което преминават: които чрез образи зависят от образи, образи без нещо изобразено в тях, без значение и цел. Аз самият съм един от тези образи; даже, аз самият не съм това, а само един разбъркан образ от образи. Всяка действителност се превръща в един чудесен сън, без живот, за който се сънува, и без един дух, който сънува; в един сън, който зависи в един сън от себе си. *съзерцаването* е сънят; *мисленето*, - извор на всяко битие, и всяка действителност, която аз си въобразявам, тази на *моето* битие, на моята сила, на моите цели, - *е сънуването на онзи сън*". Колко различно се явява на Фихте моралният ред на света, светът на вярата: "Моята воля трябва да действа направо, без какъвто и да инструмент отслабващ нейния израз, в една напълно аналогична на нея сфера, като разум върху разум, като едно духовно естество върху духовно естество; - в една сфера, на която въпреки това тя има в самата себе си; следователно върху самодееен разум. Обаче самодееен ра-

зум е воля. Съобразно с това законът на свръхсетивния свят е една *воля*... Следователно онази възвишена воля не върви по своя път за себе си отделена от останалия миров разум. Между нея и всяко преходно разумно същество съществува една духовна връзка и тя самата е тази връзка сред света на разума... Аз закривам лицето си пред тебе и слагам ръката си върху устата. Това, което ти си за самата тебе и ми изглеждаш на самия мене, аз не мога никога да разбера, толкова сигурно както аз никога не мога сам да ставам /да се развивам/. След хиляди пъти хиляди преживени духовни светове аз ще те разбирам още все толкова малко колкото сега в тази колиба на земята. това, което аз разбирам, то само чрез моето разбиране се превръща в нещо крайно /преходно/; и то никога не може да бъде превърнато в безкрайното чрез безкрайно възлизане и възвисяване. Ти се различаваш от крайното не по степен, а по дело. Чрез споменатото възлизане хората правят от тебе само един по-голям човек и все по-голям; никога обаче Бог, Безкрайното, което с нищо не може да бъде измерено".

Понеже за Фихте знанието е един сън, а морален ред на света единствената истинска действителност, затова той поставя също живота, чрез който човекът застава в моралната връзка на света над простото познание, над съзерцаването на нещата. "Нищо - казва той - няма безусловна стойност и значение, освен животът; всичко останало, мислене, поетическо творчество и знание, има стойност само дотолкова, доколкото по някакъв начин то се отнася към живота, изхожда от него и възнамерява да се влее отново в него".

Моралната основна черта в личността на Фихте е тази, която е угаснала в неговия светоглед всичко или пък е понижала в неговото значение това, което не е свързано с моралното определение на човека. Той искаше да установи най-великите, най-чистите изисквания за живота; и при това не искаше да бъде заблуден от някакво познание, което може би открило в тези цели противоречия с природната закономерност на света. Гьоте е казал: "Действащият човек е винаги безсъвестен; съвест няма никой друг освен наблюдателят". С това той разбираше, че наблюдаващият оценява всичко според неговата действителна, истинска стойност и разбира всяко нещо на неговото място и го оставя валидно. Действащият насочва преди всичко своя поглед върху това, да види изпълнени своите изисквания; дали при това се отнася справедливо или несправедливо към нещата: това е все едно за него. За Фихте важното беше преди всичко действаването; обаче при това той не искаше да бъде обвинен от наблюдението в безсъвестност. Ето защо той основа ваше стойността на съзерцаването.

Постоянният стремеж на Фихте беше да се намеси в непосредствения живот. Там, където вярваше, че неговите думи биха могли да се превър-

нат в дело у други, там той се чувствуваше най-доволен. Изхождайки от този стремеж той замисли съчиненията: "Искане от князете на Европа да възвърнат свободата на мисълта, която досега подтискаха. Хелиополис в последната година на старото затъмнение 1793 година". "Приноси към изправяне на съжденията на публиката върху Френската революция 1793 г. "Изхождайки от същия този стремеж той държа своите увлекателни речи: "Основната черта на съвременната епоха, изложени в лекции държани в Берлин през 1804 година и 1805 година": "Указание за блажения живот или също религиозното учение. В лекции, държани в Берлин през 1806 година", и накрая неговите "Речи към германската нация в 1808 година". Безусловно отдаване на моралния ред на света, действуване от най-дълбоката ядка на моралната природна заложба на човека: това се изискванията, чрез които животът получава стойност и значение. Този възглед минава като основен мотив през всички тези речи и съчинения. В "Основни черти на съвременната епоха" той упрекна с пламенни думи тази епоха в нейния егоизъм. Всеки върви само по пътя, който ме предписват неговите нисши инстинкти. Обаче тази инстинкти отклоняват от великото цяло, което обгръща човешката общност като морална хармония. Една такава епоха би трябвало да доведе онези, които живеят в нейния смисъл, до загиване. Фихте искаше да съживи дълга в човешките души.

По този начин Фихте искаше да се намеси в живота на своето време градейки със своите идеи, защото мислеше тези идеи оживени с пълна сила от съзнанието, че най-висшето съдържание на душевния живот идва на човека от един свят, който той достига, когато се обяснява напълно самичък със своя "Аз" и в това обяснение се чувствува в своето истинско определение. От такова едно съзнание Фихте казва думите: "Аз самият и моята необходима цел сме свръхсетивното".

Да изживява себе си в свръхсетивното, това е за Фихте една опитност, която човек може да има. Когато я има, той изживява в себе си "Аза". И едва чрез това той става философ. Тази опитност не може "да бъде доказана" на онзи, който *не иска* да я изпита. Колко малко счита Фихте за възможно едно такова "доказателство", свидетелствуват изказвания като тези: "Човек трябва да бъде роден за философ, да бъде възпитан за това и сам да се възпитава за това: но никое човешко изкуство не може да го направи такъв. Поради това тази наука си обещава малко привърженици между *вече* направените мъже /между мъжете направени философи, бележка на превод. /..."

Важното за Фихте е да намери едно разположение на душата, чрез което човешкият Аз да може да изживее себе си. Знанието за природата му се струва неподходящо да разкрие нещо за същността на Аза. От 15-тото до 18-тото столетие се явиха мислители, за които възникна въпросът: Какво

може да бъде намерено в образа на природата? Гьоте чувствуваше въпроса не по този начин. Той чувствуваше зад явната външна природа една духовна природа, за него в човешката душа са възможни изживявания, чрез които тази душа живее не само във външната изявена природа, но и сред творческите сили. Гьоте търсеше идеята, която гърците търсиха, но той я търсеше не като възприемаема идея, а в едно *съизживяване* на мировите процеси, там, където тези процеси не са вече възприемаеми. Той търсеше в душата *живота на природата*. Фихте търсеше в самата душа; обаче той търсеше не там, където в душата живее природата, той търсеше съвсем непосредствено там, където душата чувства запазен своя собствен живот, безразлично с кои други процеси и същества на света се свързва този живот. С Фихте възникна един светоглед, който е насочен напълно към това, да намери един вътрешен душевен живот, който се отнася към мислителния живот на гърците както този мислителен живот се отнася към образното мислене на древните времена. В светогледа на Фихте мисълта става изживяване на Аза, както в гръцките мислители образът стана мисъл. С Фихте светогледът иска да *изживее себесъзнанието*; с Платон и Аристотел светогледът искаше да *мисли съзнанието на душата*.

* * * * *

Както Кант детронира знанието, за да стори място за вярата, така Фихте обяви познанието за чист призрак, за да има пред себе си свободен път за живото действие, за моралното деяние. Нещо подобно се опита да направи също и *Шилер*. Само че при него мястото, за което при Кант претендираше вярата, при Фихте действието, бе заето от *красотата*. Обикновено значението на Шилер за развитието на светогледите се подценява. Както Гьоте трябваше да се оплаква от това, че хората не искаха да го признаят като природоизследовател, понеже бяха свикнали вече да го считат като поет, така и онези, които се задълбочават във философските идеи на Шилер трябва да съжаляват, че той така малко е ценен от онези, които се занимават с истории на светогледите, понеже считат, че неговото поле е в царството на поезията.

Шилер застава като една напълно самостоятелна личност-мислител срещу своя подбудител Кант. Висотата на моралната вяра, до която Кант искаше да издигне човека, тази висота ценеше поетът, който в "Разбойници" и в "Интрига и Любов" постави пред своето време едно огледало на неговата поквареност, и я ценеше не малко. Но той си казваше: Нима е абсолютно необходимо, че човек може да се издигне до висотата на категорическия императив само в борба срещу наклонността, срещу своите желания и инстинкти? Кант искаше да припише на сетивната природа на

човека само склонността към нисшето, към егоистичното, към сетивно-приятното; и само този, който се издига над тази сетивна природа, който я умъртвява и оставя да говори в него само чисто духовния глас на дълга: той може да бъде добродетелен. Така Кант снижи природния човек, за да може да издигне толкова по-високо моралния. На Шилер му се струваше, че в това има нещо недостойно за човека. Нима инстинктите на човека не могат да бъдат облагородени така, че те от себе си да вършат това, което дългът налага, което моралът изисква? В такъв случай, за да действуваш морално, не е нужно те да бъдат подтиснати. Ето защо срещу строгото Кантово изискване на дълга Шилер постави своя възглед и следната епиграма:

СКРУПУЛ НА СЪВЕСТИТА

На драго сърце аз служа на приятелите, но върша това за съжаление по наклонност,
И така гризе ме често съвестта, че не съм добродетелен.

РЕШЕНИЕ

Тук няма никакъв друг съвет, трябва да се старая да го презираш /решението/,
И с отвращение тогава да постъпваш, както ти повелява дългът.

Шилер търсеше да реши този скрупул на съвестта по свой начин. Фактически в човека царуват две подбуди: подбудата на сетивата и подбудата на разума. Ако човек се изостави на подбудата на сетивата, той е една играчка на желанията и страстите, накратко казано на своя егоизъм. Ако се отдаде напълно на подтика на разума, тогава той е един роб на строгата повеля на този разум, на неговата неумолима логика, на него вия категорически императив. Един човек, който иска да живее само според подбудите на сетивата, трябва да наложи мълчание на разума в себе си; един такъв, който иска да служи *само* на разума, трябва да умъртви сетивния живот. Ако въпреки това първи чуе разума, той му се подчинява недоброволно; ако последният чуе гласа на своите желания, той ги чувства като товар върху своя път на добродетелта. Следователно изглежда, че физическата и духовна природа на човека живеят в едно фатално раздвоение. Не съществува ли едно състояние в човека, в което и двете подбуди, тази на сетивата и тази на духа, да се намират в хармония? Шилер отговаря на този въпрос с "да". Това е състоянието, в което *красивото* се твори и се чувства. Който създава едно произведение на изкуството, той следва един свободен природен подтик. Той върши това от наклонност. Обаче тук няма никакви физически страсти, които да го подбуждат; това

е фантазията, духът. Същото и положението и с онзи, който се отдава на наслаждението на едно произведение на изкуството. Той задоволява същевременно своя дух, като действа върху своята сетивност. Човек може да следва своите желания, без да съблюдава по-висшите закони на духа; той може да изпълнява своя дълг, без да го е грижа за сетивността; едно красиво произведение на изкуството действа върху неговото задоволство, без да събужда неговите желания; и то го пренася в един духовен свят, в който той пребивава от наклонност. В това състояние е човекът и детето, което при своите действия следва наклонността и не пита, дали тази наклонност противоречи на законите на разума; "Чрез красотата сетивния човек е... насочен към мисленето; чрез красотата духовният човек е отново доведен при материята и предаден на сетивния свят". /Осемнадесето писмо върху естетическото възпитание на човека/. "Висшата свобода и спокойствието на духа, свързани със сила и бодрост, това е настроението, в което трябва да ни остави едно истинско произведение на изкуството, и не съществува по-сигурен пробен камък на истинското естетическо добро. Ако след едно наслаждение от този род ние се намираме настроени към някой особен начин на чувстване не или на действане, а напротив към някое друго несръчни и неразположени, това служи като едно сигурно доказателство, че не сме изпитали никакво *чисто естетическо* въздействие, независимо дали това се дължи на самия предмет или на нашия начин на чувстване или /какъвто е почти винаги случаят/ и на двете". /Двадесет и второ писмо върху Естетическото възпитание/. Понеже чрез красотата човекът не е роб нито на сетивността, нито на разума, а чрез нея и двете действуват заедно в неговата душа, Шилер сравнява подбудата към красота с тази на детето, което в своята игра не подчинява своя дух на законите на разума, а го използва свободно, според неговата наклонност. Ето защо той нарича тази подбуда към красота игрална подбуда; "приятното, доброто, съвършеното, с тях човекът се отнася сериозно; но с красотата той играе. Естествено тук ние не трябва да си спомняме за игрите, които са в ход в действителния живот и които обикновено са насочени само към твърде материални предмети; но също така ние напразно бихме търсили в действителния живот красотата, за която става дума тук. Действително съществуващата красота е достойна за действително съществуващата игрална подбуда; обаче с идеала на красотата, който поставя разумът, е даден също и идеалът на игралната подбуда, която човек трябва да има пред погледа си във всички игри". /25-то писмо/. В изпълнението на тази идеална подбуда към игра човекът намира действителността на *свободата*. Сега той вече *не слуша* разума; и не следва вече сетивната наклонност. Той действа от наклонност така, като че действа по разум. "С красотата човек трябва само да *играе*, и той

трябва да играе *само с красотата*... Защото, за да го изкажем най-последно, човекът играе само там, където той е в пълното значение на думата човек, а *той е само там напълно човек, където играе*". Шилер би могъл също да каже: В играта човекът е *свободен*; в изпълнението на дълга и в отдаването на сетивността той е *несвободен*. Ако човек иска сега да бъде в пълно значение на думата човек и в моралното постъпване, т.е., ако иска да бъде способен, той трябва да има към своите добродетели същото отношение както към красотата. Той трябва да облагороди своите наклонности и да ги превърне в добродетели; и трябва да се проникне със своите добродетели така, че съобразно цялото си същество да няма никаква друга подбуда, а да следва само тях. Един човек, който е установил тази хармония между наклонност и дълг, може всеки момент да разчита на доброто на своите действия, като на нещо от само себе си разбиращо се.

От тази гледна точка можем да разгледаме също и съвместния обществен живот на хората. Човекът, който следва своите сетивни подбуди, е егоистичен. Той би следвал винаги само своето собствено удоволствие, ако държавата не би регулирала съвместния живот чрез разумни закони. Свободният човек върши от собствена подбуда това, което държавата трябва да изисква от егоистичния човек. В едно съвместно съществуване на свободни хора няма нужда от никакви принудителни закони. "Сред ужасното царство на силите и сред свещеното царство на законите естетическата формираща подбуда гради незабелязано едно трето, радостно царство на играта, където тя сменя от човека всички вериги, веригите на всички отношения и го освобождава от всичко, което се нарича принуда, както във физическата така и в моралната област". /27то писма/. "Това царство се простира нагоре, до там, където разумът царува с безусловна необходимост и всяка материя престава да съществува; надолу то се простира до там, където природната подбуда властвува със сляпа необходимост". Така Шилер разглежда едно морално царство като идеал, в което добродетелното убеждение царува със същата лекота и свобода както вкусът в царството на красотата. Той прави от живота в царството на красотата един образец на един съвършен морален обществен ред, освобождаващ човека във всяко направление. Той завършва красивото съчинение, в което излага този свой идеал, с въпроса, дали един такъв ред съществува някъде и отговаря на него с думите: "Според нуждата той съществува във всяко фино настроена душа; в действителността той би могъл да бъде намерен, както чистата църква и чистата република, само в малки избрани кръгове, където не бездушното подражание на чужди нрави, а собствената красива природа направлява поведението, където човекът минава през най-заплетените отношения със смела простота и спокойна невинност и нито има

нужда да нарушава чуждата свобода, за да утвърди своята, нито да захвърли своето достойнство, за да покаже прелест".

В тази облагородена и превърната в красота добродетелност Шилер е намерил едно посредничество между светогледа на Кант и този на Гьоте. Колкото и голям да беше чарът, който Кант упражняваше върху Шилер, когато той самият защищаваше идеалът на чистата човечност против действително царувания ред на морала: когато опозна по-отблизо Гьоте, Шилер стана един удивляващ се почитател на неговия начин да разглежда да света и живота и неговото чувство, което постоянно го тласкаше към най-чистата яснота на мислите, не му даваше покой, докато не успя да проникне тази Гьотева мъдрост и с понятия. Висшето задоволство, което Гьоте извличаше от своите възгледи върху красотата и изкуството също и за своето поведение в живота, доведе все повече и повече Шилера до начина на мислене на първия. Когато благодари на Гьоте, че му е изпратил "Вилхелм Майстер", той върши това с думите: "Не мога да Ви изкажа, колко мъчително е често пъти за мене чувството, да проникна от едно произведение от този род във философската същност. Там всичко не е така радостно, така живо, така хармонично разрешено и така човешки истинно; тук всичко е така строго, сковано и абстрактно и така неестествено, защото всяка природа е синтеза, а философията антитеза. Наистина аз трябва да си засвидетелствувам, че съм останал верен на природата в моите спекулации дотолкова, доколкото позволява понятието за анализа: може би даже съм и останал много по-верен от колкото *нашите кантианци биха считали за позволено и възможно*. Но въпреки това аз не по-малко живо чувствавам безкрайното разстояние между живота и разсъждението - и не мога да се въздържа, в един такъв меланхоличен момент да припиша на един недостатък на моята природа това, което в един радостен и ведър час трябва да считам само като едно единствено свойство на нещата. Но между впрочем сигурно си остава това, че поетът е единствено *истинския човек* и в сравнение с него и най-добрият философ е само една карикатура". Това съждение на Шилер може да се отнася само за философията на Кант, при която Шилер е имал своите опитности. Тя в много отношения отдалечава човека от природата. Тя не проявява никаква вяра в нея, а счита като валидна истина само това, което е взето от собствената духовна организация на човека. Благодарение на това всички нейни съждения са лишени от онази свежа, пълносъдържателна цветистост, която има всичко, което ние добиваме чрез непосредственото съзерцаване на природните процеси и неща. Тази философия се движи в безкръвни, студени, сиви абстракции. Тя изгубва топлината, която добиваме от непосредствения допир с нещата и съществата и я заменя със студенината на нейните отвлечени понятия. А също и в моралната област Кантовата фи-

лософия показва същата противоположност по отношение на природата. Чисто разсъдъчното понятие за дълг стои пред нея като най-висшето нещо. Това, което човек обича, към което има наклонност: всичко непосредствено естествено в човешкото същество трябва да бъде подчинено на този идеал на дълга. Даже чак в областта на красотата Кант унищожава онзи дял, който човекът трябва да има съобразно своите първични усещания и чувства. Красивото трябва да бъде нещо напълно "лишено от интерес", то трябва да предизвика една такава - напълно лишена от интерес наслада. Нека чуем, колко предано, колко "заинтересован" застава Шилер пред едно творение, в което той се възхищава на най-висшата степен на художественото. Той казва върху "Вилхелм Майстер" /роман от Гьоте, бележка на превод./: "Не мога да изразя по-добре чувството, което ме прониква и завладява при четенето на това съчинение, и това във все по-нарастваща степен, колкото по-нататък отивам, освен чрез едно благо и вътрешно задоволство, чрез едно чувство на духовно и телесно здраве, и бих искал да гарантирам, че то трябва да бъде същото в цялост за всички читатели. Аз си обяснявам това удоволствие идващо от царуващите там навсякъде спокойна яснота, гладкост и прозрачност, които не изоставят и най-малкото от това, което да остави душата незадоволена и неспокойна и движението на тези качества не води по-далече отколкото е нужно, за да за палят в човека един радостен живот и да го подържат". Така не говори някой, който вярва в лишеното от интерес удоволствие, а един човек, който счита радостта изпитана при красивото за способна да произведе едно такова облагородяване, че не означава никакво понижение човек да се отдаде изцяло на тази радост. Интересът не трябва да угасва, когато стоим пред произведението на изкуството; напротив ние трябва да бъдем в състояние да можем да проявим нашия интерес и към това, което е излияние на духа. И този вид интерес за красивото "истинският" човек трябва да го има и по отношение на моралните представи. В едно писмо до Гьоте Шилер пише: "Заслужава действително да бъде отбелязано, че заспалостта по отношение на естетическите неща все повече се показва свързана с моралната заспалост и че чистият, строг стремеж към висшата красота, при най-висшата либералност спрямо всичко, което е природата, ще произведе в себе си строгостта в моралната област".

Шилер чувствуваше така силно отчуждаването от природата във светогледа, в цялата култура на епохата, в която той живее, че направи от него обект на една разглеждане в статията "Върху наивната и сантиментална поезия". Той сравнява възгледа за живота на неговото време с онзи на гърците и се запитва: "Как става, че ние, които във всичко, което е природа, сме така безкрайно много превъзхождани от древните, можем да се прекланяме пред природата в една по-висока степен, да се привързваме

по-сърдечно към нея и да обръщаме даже неживия свят с най-топлото чувство?" И на този въпрос той отговаря: "Това става затова, че при нас природата е изчезнала от човечеството и ние я намираме отново само вън от това човечество и ние я намираме отново само вън от това човечество, в неодошувения свят в нейната истинност. Не нашата по-голяма *природосъобразност*, а съвсем обратно, *противоестествеността* на нашите отнoше ния, състояние и нрави ни подбуждат да създадем едно задоволяване във физическия свят на събуждащия се стремеж към истина и простота, който, както и моралната заложба, от която произтича, живее неподкупно и неунищожимо във всяко човешко сърце, на което задоволяване не можем да се надяваме в моралната област. Ето защо чувството, с което се привързваме към природата, е близко родствено с чувството, с което при напреднала възраст съжаляваме за детството. Нашето детство е единствено неосакатената природа, ко ято още намираме в цивилизованото човечество, поради което нищо чудно, когато всяка следа на природа та вън от нас ни връща към нашето детство". При гърците това беше съвършено различно. Всичко, което те вършеха, идваше от тяхното *естествено* мислене, чувствуване и усещане. Те бяха вътрешно свързани с природата. Съвременният човек чувствава в своето същество една противоположност спрямо природата. Но тъй като стремежът на тази пра-майка на съществуването не може да бъде унищожен, той ще се пре върне в модерната душа в един копнеж за природата, в едно търсене на същата. Гъркът *имаше* природа; модерният човек *търси* природа. "Докато човекът е чиста, разбира се, не сурова, груба природа, той действа като неделено сетивно единство и като едно хармонизиращо цяло. Сетива и разум, възприемателна и самодейна способност, не са се разделили още в тяхната работа, още по-малко те се намират в противоречие една с друга. Усещанията на човека не са безформена игра на способността за образуване на представи; първите произлизат от законите на *необходимостта*, вторите от *действителността*. Ако човек е навлязъл в съответното на културата и ако изкуството е сложило ръка на него, онази *сетивна* хармония в него е премахната и той може още да се проявява като *морално единство*, т.е. като стремящ се към единство. Съгласуването на неговото усещане и мислене, което в първото състояние *действително* ставаше, сега съществува само *идеално*; то не е вече в него, а вън от него, като една мисъл, която тепърва трябва да бъде осъществена, а не като факт на неговия живот. "Основното настроение на гръцкия дух беше *наивно*, това на модерния е *сантиментално*; ето защо светогледът на първия трябваше да бъде реалистичен. Защото при него природното не беше още отделено от духовното; за него природата още включваше духа. Ако се изоставяше на природата, това ставаше по отношение на *изпълнената с дух природа*. Не та-

ка е при модерния човек. Той е откъснал духа от природата, издигнал го е в сивото царство на отвлечеността. Ако би се отдал на *своята* природа, той бил сторил това по отношение на лишената от дух при рода. Ето защо неговият най-висш стремеж трябва да бъде обърнат към *идеала*; чрез стремежа към този идеал той отново ще примири духа с природата. Шилер намери в духовния способ на Гьоте нещо сродно с гръцкия способ. Гьоте вярваше, че вижда с очите си своите идеи и мисли, защото чувствуваше действителността като неразделно единство на духа и природата. Според мнението на Шилер той си е запазил нещо, до което сантименталният човек отново ще стигне, когато достигне върха на своя стремеж. А такъв един връх той изкачва в описаното от Шилер естетическо състояние, при което сетивността и разумът се намирали своето съзвучие.

С изказването, което Шилер прави по отношение на Гьоте в своето писмо от 23 август 1794 година същността на по-новото развитие на светогледите е знаменателно охарактеризирано: "Ако... бихте се родили като един грък и ако още от люлката би Ви заобикаляла една подобрена природа и едно идеализиращо изкуство, Вашият път би бил направен излишен. Тогава още при първото съзерцаване на нещата Вие бихте при ели необходимото и с Вашите първи опитности във Вас би се развил Вашият велик стил. А сега... тъй като Вашият гръцки дух е бил хвърлен в това северно сътворение, не Ви оставаше никакъв избор, освен или сам да станете един северен човек на изкуството или да замените това, което действителността държи пред Вашето въображение, с помощта на мислителната сила и по този начин да родите от вътре по рационален път една Гърция".

- Шилер чувствава - това разкриват тези негови изречения - хода на развитието на душевния живот от гръцката епоха до неговата. В мислителния живот за гръка се разкриваше душевният живот; и той можеше да приеме това разкриване, защото за него мисълта беше едно възприятие, каквото са цветовете или звуците. За по-новия човек тази *мисъл* е избледняла; той трябва да изживее вътре в душата това, което протъквава света творейки; и все пак за да има невъзприемаемият живот на мислите нагледност, той трябва да бъде изпълнен с въображението. От едно такова въображение, което се чувствава едно с творещите сили на природата.

Понеже в модерния човек *съзнанието за душата* се е превърнало в *себесъзнание*, възниква въпросът на светогледа: Как себесъзнанието изживява себе си живо така, че неговото изживяване да знае, че се намира в творчеството на живите мирови сили? Шилер е отговорил на този въпрос по свой начин, като е взел за себе си под внимание художественото чувство като идеал. И това чувство човешкото себесъзнание изпитва своето родство с това, което се намира над простия образ на природата. В него човекът се чувствава *обзет от духа*, когато се отдава на природата като при-

родно и сетивно същество. *Лайбниц* се стреми да разбере човешката душа като монада; *Фихте* не изхожда само от една идея, чрез която трябва да стане ясно що е човешката душа; той търси едно *изживяване*, в което тази душа да схване себе си; *Шилер пита*: съществува ли едно изживяване на човешката душа, в което тя да може да чувствава, как се корени в духовната действителност? *Гьоте* изживява в себе си идеи, които за него представляват същевременно *природни идеи*. В Гьоте, Фихте, Шилер в душата се оформи борейки се *изживяната идея*, бихме могли също да кажем: *идейното изживяване* в душата; при гърците това ставаше с *възприеманата идея*, с *идейното възприятие*.

Възгледът за света и живота, който съществуваше в Гьоте по наивен начин и към който Шилер се стремеше по всички околни пътища на мисленето, няма нужда от една общовалидна истина, която вижда своя идеал в математиката: той е доволен от другата истина, която се получава за нашия дух от непосредственото общение с действителния свят. Познанията, които Гьоте почерпи от съзерцаването на произведенията на изкуството в Италия, нямаха несъмнено онази безусловна сигурност като теоремите на математиката. Но в замяна на това те бяха по-малко отвлечени. Обаче Гьоте стоеше пред тях с чувството: Тук има необходимост, тук е Бог. За Гьоте не съществуваше една истина в смисъла, че тя е нещо различно от онова, което се изявява също и в свършеното произведение на изкуството. Това, което изкуството въплъщава с неговите технически средства: глина, мрамор, цвят, ритъм и т. н., то е взето от същия източник на истината, от който черпи и философът, който обаче не разполага с непосредствено нагледните средства за изразяване, а единствено с мисълта, с идеята. "*Поезията* сочи към тайните на природата и се стреми да ги разреши чрез образа. *Философията* сочи към тайните на разума и се стреми да ги разреши чрез словото", казва Гьоте. Обаче разум и природа са крайна сметка за него едно неделимо единство, на тяхната основа стои същата истина. Един стремеж към познание, който, откъснат от нещата, живее в един отвлечен свят, за него не е най-висшето. "Най-висшето би било, човек да разбере, че всичко фактическо е вече теория". Синевата на небето ни разкрива основния закон на цветните явления. "Нека не търсим зад явленията; те самите са учението, теорията". В своята Антропология психологът *Хайнрот* нарече мисленето, чрез което Гьоте стигна до своите разбирания и прозрения в естественото образуване на растенията и животните, "конкретно, обективно мислене". С това той разбираше, че това мислене не се отделя от предметите, от обектите; че предметите, възприятията стоят във вътрешното проникване с мисленето, че Гьотевото мислене е същевременно едно виждане, неговото виждане същевременно едно мислене. Шилер е един такъв наблюдател на този духовен способ. Той

пише върху него в едно писмо до Гьоте: "Вашият наблюдателен поглед, който така спокойно и чисто почива върху нещата, не Ви поставя никога в опасност да навлезете в погрешния път, в който се заблуждават така лесно както спекулацията така и произволната и подчиняваща се само на себе си способност на въображението. Във Вашата правилна интуиция се намира всичко и далече по-пълно това, което анализът търси с усилия, и само защото то се намира във Вас като едно цяло, на Вас Ви е скрито Вашето собствено богатство; защото за съжаление ние знаем само това, което разделяме. Ето защо духове от Вашия род рядко знаят, колко далече са проникнали и колко малко имат те причина да заемат от философията, която може само да учи от тях". За светогледа на Гьоте и този на Шилер истината не съществува само сред науката, но също и сред изкуството. Мнението на Гьоте е това: "Мисля, че науката би могло да се нарече познанието на общото, отвлеченото знание; напротив изкуството би било науката приложена на дело; науката би била разум, а изкуството нейният механизъм, поради което то би могло да бъде наречено също практическа наука. И така в крайна сметка науката би била теоремата, изкуството проблемата". Гьоте описва взаимодействието на научното познание и на художественото оформяне на познанието: "Явно е, че един човек на изкуството трябва да стане достатъчно велик и решителен, който наред със своя талант е още и един обучен ботаник, който коренно познава влиянието на различните части върху виреенето и растежа на растението, неговото определение и взаимните действия, когато разбира последователното развитие на листата, цветовете, оплождането, плода и на новия зародиш и ги премисля. Тогава той ще покаже своя вкус не чрез избора от явленията, а ще ни учуди също и чрез едно правилно изложение на свойствата". Така и художественото творчество царува *истината*, защото според това схващане стилът на изкуството почива на "най-дълбоката основа на познанието, на същността на нещата, доколкото ни е позволено да го познаем във видими и осезаеми форми".

Едно последствие на този възглед върху истината и нейното познание е, че се признава на *фантазията* нейният дял във възникването на знанието и не се счита за единствена познавателна способност само отвлеченият ум. Представите, които Гьоте поставяше на основата на своите наблюдения върху растенията, върху образуването на растенията и на животните, не бяха сиви, отвлечени мисли, а създадени от фантазията *сетивно-свърхсетивни* образи. Само наблюдението съчетано с фантазията може действително да доведе до същността на нещата, а не анемичната отвлеченост: това е убеждението на Гьоте. Ето защо той изтъква при Галилей, че този последният наблюдаваше като гений, за когото "един случай струваше колко то хиляда", като "от колебаещата се църковна лампа разви учението

за махалото и за падащите тела". Фантазията създава при *един* случай един пълносъдържателен образ на същественото в явленията; абстрахиращият ум може да добие само от комбинацията, сравнението и пресмятането на явленията едно общо пра вило на тяхното протичане. Тази вяра на Гьоте в познавателната способност на фантазията, която се издига до едно съизживяване на творческите сили на света, почива на цялото негово схващане за света. Който както него вижда действието на природата във всичко, той не може да вижда в духовното съдържание на човешката фантазия нищо друго освен по-висши произведения на природата. Образите на фантазията са произведения на природата; и тъй като те възпроизвеждат природата, те могат да съдържат само истината, защото иначе с тези изображения природата би лъгала самата себе си, понеже тези изображения са създадени от самата нея. Само хора с фантазия могат да достигнат най-висшата степен на познанието. Такива хора Гьоте нарича "обхватни", "съзерцаващи" противоположно за "любознателните", които остават на една по-ниска степен на познанието. "Любознателните се нуждаят от един спокоен, безкористен поглед, от едно любопитно безпокойство, от един ясен ум....; те преработват също само в научен смисъл това, което първите намират". "Съзерцателните се отнасят вече продуктивно, и знанието, като се повишава, изисква, без да се забележи, съзерцаването и се издига и над него; и колкото много да се разпъват на кръст знаещите пред въображението и да благославят, те трябва все пак, преди да недогледат, да призват *на помощ производителната сила на въображението...* Обхватните, които в един по-горд смисъл бихме могли да наречем творещи, се отнасят в най-висшия смисъл творчески; изхождайки именно от идеи, те вече изразяват единството на цялото и след това, така да се каже, е работа на природата да се нагоди към тази идея". Който вярва в такъв вид познание, на него не може да мине през ума да говори за ограничеността на човешкото познание по начина на Кант. Защото това, от което човекът се нуждае като негова истина, той го *изживява* в своята вътрешност. Ядката на природата се намира във вътрешността на човека. Светогледът на Гьоте и на Шилер съвсем не иска от истината тя да бъде едно повторение на мировите явления в пред ставата, следователно тази последната *да съвпада* в буквален смисъл с нещо вън от човека. Това, което се явява в човека, то не съществува като такова, като нещо идейно, като духовно битие в някакъв външен свят; но то е онова, което накрая се явява като връх на всяко ставане /развитие/. Ето защо за този светоглед истината не е нужно да се яви на всички хора в същата форма във всеки отделен човек тя може да носи един индивидуален отпечатък. Който търси истината в съвпадението с нещо външно, за него съществува само *една* нейна форма и тогава заедно с Кант той ще търси онази "метафизика", която *единст-*

вена "ще може да се яви като наука". Който вижда в истината най-висшия плод на всяко съществуване, онова, в което "вселената", ако тя би могла да чувства себе си като достигнала своята цел, би възкликнала и се удивила на върха на своето развитие и същество"/Гьоте в своята статия върху Винкелман/, той може да каже заедно с Гьоте: "Както познавам моето отношение към самия мене и към външния свят, аз наричам това истина. И така всеки един може да има своята собствена истина, и въпреки това тя е винаги същата". Същността на битието не стои в това, което външният свят ни доставя, а това, което човекът ражда в себе си, без то вече да съществува във външния свят. Ето защо Гьоте се обръща против онези, които искат да проникнат с инструменти и обективни опити в така наречената "вътрешност на природата", защото по самия себе си човекът, доколкото той си служи със своите здрави сетива, е най-големият и най-точният физикален инструмент, който може да съществува и това е именно голямото нещастие на по-новата физика, че нейните последователи са отделили някакви опитите от човека и познават природата само в това, което тази физика може да произведе, тя иска чрез това да го ограничи и докаже". В замяна на това "обаче човекът стои така високо, че това, което иначе не може да бъде изобразено, то се изобразява в него. Какво представлява всъщност една струна и едно механическо деление на същата в сравнение с ухото на музиканта? Да, можем да кажем, какво представляват елементарните явления на самата природа в сравнение с човека, който може да ги овладее и ги замени всички тях, за да може така да се каже да си ги асимилира".

По отношение на своя образ на света Гьоте не говори нито за едно просто познание с понятията, нито за ед на вяра, а за едно *виждане в духа*. На Якоби той пише: "Ти се придържаш към вярата в Бога; аз във виждането". Това виждане в духа, така както то се разбира тук, навлиза в развитието на светогледите като онази душевна способност, която отговаря на една епоха, за която мисълта не е вече това, каквато тя е била за гръцкия мислител; за която по-скоро тя се явява като едно произведение на себе-съзнанието; но като едно такова произведение, което се добива благодарение на това, че това себесъзнание знае себе си намиращо се *сред* творещите духовно в природата същества. Гьоте е представител на една епоха на светогледа, която се чувства принудено да премине от простото мислене към виждането. Шилер полага усилия да оправдае по отношение Кант този *преход*.

* * * * *

Вътрешният съюз, който бе сключен от Гьоте, Шилер и техните съвременници между поезията и светогледа, отне на последния в началото на

нашето столетие безжизнения отпечатък, в който той трябва да дойде, ако се движи само в областта на абстрахиращия ум. Този съюз даде като свой резултат вярата, че в светогледа има един личен, индивидуален елемент. Човекът има възможност да създаде своето отношение към света съобразно своята особеност и въпреки това да се потопи в действителността, а на един чисто фантастичен схематичен свят. Неговият идеал не е нужно да бъде кантианският, един веднъж завинаги затворен теоретически възглед по образа на математиката. Само от духовната атмосфера на едно такова възвишаващо човешката индивидуалност убеждение може да се роди една представа като тази на Жан Паул /1763-1825 г. /: "Сърцето на гения, на когото служат всички бляскави и спомагателни сили, има и дава един истински признак, а именно един нов възглед за света и за живота". Как характерната черта на най-високо развилия човек, на гения, би могла да създаде един нов възглед за света и живота, ако би съществувал само *един* истински, общовалиден светоглед, ако светът на представите би имал само една форма? Жан Паул е своего рода един защитник на Гютевия възглед, че човекът изживява вътре в себе си най-висшата форма на съществуването. Той пише на Якоби: "Всъщност ние не *вярваме* в божествената свобода, в Бога, в добродетелта, а ги *виждаме* действително като вече дадени или даващи се, и това виждане е именно едно знание, и то едно по-висше знание, докато знанието на ума се отнася за едно по-нисше виждане. Бихме могли да на речем разума единствено положително, защото всяка положителност на сетивността се разтваря накрая в духовността и умът се занимава вечно само с относителното, което по себе си не е нищо, поради което пред Бога повечето или по-малкото и всички степени на сравнение отпадат". Жан Паул не иска да му се отнеме правото да изживява истината вътре в себе си и за целта да трябва да постави в движение всички душевни сили, не само логическия ум. "Сърцето, живият корен на човека, не ще ми бъде изтръгнато от трансценденталната философия, /Жан Паул разбира светогледа свързан с Кант/ от гърдите и тя не ще постави на негово място един чист подтик на Аза; аз не позволявам да бъде освободен от зависимостта на любовта, за да бъде блажен само чрез високомерие". Така той отхвърля чуждия на света морален ред на Кант. "Аз държа на това, че съществуват както четири последни така и четири първи неща: Красота, Истина, Моралност и Блаженство, и че синтезът на тези не само е необходим, но и вече даден, само че /и затова той е именно един/ в необхватно *духовно-органическо единство*, без което ние не можем да имаме никакво разбиране и никакъв достъп до тези четири евангелия или части на света". Критиката на ума постъпваща с крайно логическа строгост достигна при Кант и Фихте така далече, че понижи значението на действителното, пълножизненото само до една илюзия, до един съ-

новиден образ. Този възглед беше непоносим за хора с жива фантазия, които обогатяваха живота с образите на тяхната въобразителна способност. Тези хора *чувствуваха* действителността, тя беше в тяхното възприемане, присъствуваше в тяхната душа, и на тях трябваше да им се докаже чистата съновидност на тази действителност. "Прозорците на философските аудитории са твърде високи, за да гарантират един възглед върху улиците на живота", казва във връзка с това Жан Паул.

Фихте се стремеше към най-чистата, най-висшата изживяна истина. Той отхвърляше всяко знание, което не извира от собствената вътрешност, защото само от тази вътрешност може да извира сигурност. Течението противоположно на неговия светоглед е това на *романтиката*. За Фихте е валидна само истината, и вътрешността на човека само дотолкова, доколкото тя изявява истината; романтичният светоглед допуска само валидността на вътрешността и обявява всичко за истински пълноценно, ако то извира от тази вътрешност. Азът не трябва да бъде обвързан от нищо друго. Всичко, което той създава, има своето оправдание.

За романтиката можем да кажем, че тя преследваше до крайните последици Шилеровото изречение: "Човекът играе само там, където той е в пълното значение човек, и той е напълно човек там, където играе". Тя иска да направи от целия свят едно царство на художественото. Пълноразвитият човек не познава никаква друга норма освен законите, които той създава със свободно властваща сила на въображението по същия начин, както художникът създава законите, които отпечатва в своите произведения. Той се издига над всичко, което го определя от вън, и живее изцяло от себе си. Целият свят е за него само материал за него вата естетическа игра. Сериозността на всекидневния човек не се корени в действителността, в истината. Познаващата душа не може да вземе сериозно нещата по себе си, защото на себе си те не са пълноценни за нея. Настроението на духа, който има съзнание за тази своя суверенност по отношение на нещата, романтиците го наричат *иронично*. *Карл Вилхелм Фердинанд Золгер* /1780-1819 г. / е дал обяснението за романтичната ирония: "Духът на художника трябва да обгърне всички направления с един поглед обзирач всичко, и този *плуващ на всичко, унищожавач всичко* поглед ние наричаме *ирония*". *Фридрих Шлегел* /1772-1829 г. /, един от лидерите на романтичното духовно направление, казва за ироничното настроение, че то "обгръща с поглед всичко и се издига безкрайно на всичко условно, също и под никое изкуство, добродетел и гениалност". Който живее в това настроение, не се чувства обвързан от нищо; нищо не определя насоката на неговите действия. Той може "по воля да се настрои философски или филологически, критически или поетически, исторически или реторически, антически или модерно". Ироническият дух се издига над една

истина, която иска да се остави обвързана от логиката; той се издига също така над един вечен, морален ред на света. Защото нищо не му казва, какво трябва да върши, освен самият той. Ироничният трябва да върши това, което му се нрави; защото неговата моралност може да бъде само етическа. Романтиците са наследници на Фихтевата мисъл за единствеността на Аза. Но те не искат да изпълнят този Аз с идеите на разума и с една морална вяра както Фихте, а се позоваваха преди всичко на най-свободната, с нищо необвързана душевна способност, на фантазията. При тях мисленето беше изцяло всмукано от поетическото творчество. *Новалис* казва: "Твърде зле е, че поезията има едно особено име и поетите съставляват едно особено съсловие. *Не съществува нищо особено. Съществува само особенният начин на работа на човешкия дух.* Нима всеки човек не поетизира и не се стреми всяка една минута? " Занимаващият се само със себе си Аз може да стигне до най-висшата истина: "На човека му се струва, че е заангажиран в един разговор и някое непознато същество го подбужда по един чудесен начин да развие *най-явните* мисли". Всъщност романтиците не искаха нищо друго, освен това, което и самите Гьоте и Шилер биха направили свое вероизповедание: един възглед за човека, който го прави да изглежда колкото е възможно съвършен и свободен. *Новалис* изживява своите съчинения и съзерцания от едно душевно настрояние, което се отнася към образа на света както това на Фихте. Обаче Фихтевият дух действа в най-резките разграничения на чистите понятия; този на *Новалис* от пълнотата на една душевност, която чувства там, където другите мислят, живее в любов там, където другите искат да обхванат в идеи съществата и процесите на света. В лицето на своите представители епохата търси зад външния сетивен свят по-висшата духовна природа, онази духовна природа, в която се корени себесъзнателната душа, която не може да се корени във външната действителност на сетивата. *Новалис* чувства себе си, изживява себе си в по-висшата духовна природа. Това, което изказва, той го чувства чрез присъщата му първична гениалност като откровение на самата тази духовна природа. Той си отбелязва: "Някой успя да повдигне булото на богинята от Саис, но какво видя той? Той видя - чудо на чудесата - *самия себе си*". *Новалис* изразява, как той чувства духовната тайна зад сетивния свят и човешкото себесъзнание като орган, чрез който тази тайна казва: това съм аз, когато изразява това чувство с думите: "Фактически светът на духовете е отворен за нас, той е винаги явен. Ако внезапно бихме станали талкова еластични, колкото би било нужно, ние бихме се видели сред този свят".

КЛАСИЦИТЕ НА ВЪЗГЛЕДА ЗА СВЕТА И ЗА ЖИВОТА

Като светкавица, която действа в развитието на светогледите осветяващо назад и напред се явява изрече нието, което *Фридрих Вилхелм Йозеф Шелинг* /1775-1854 г. / изказа в своята "Натурфилософия": Да философствувва човек върху природата, това значи все едно той да твори като природа". Това, от което бяха проникнати Гьоте и Шилер: че производителната фантазия трябва да има своя дял в създаването на светогледа, него изразява по един величествен начин това изречение. Това, което природата ни дава драговолно, когато я наблюдаваме, съзерцаваме, възприемаме: - то не съдържа нейния най-дълбок смисъл. Човек не може да приеме този смисъл от вън. Той трябва да го създаде.

Духът на *Шелинг* имаше особени заложби за такова създаване. При него всички духовни сили се стремят към фантазия. Той е един изобретателен ум нямащ подобен на себе си. Обаче неговата фантазия не произвежда образи, както художествената, а понятия и идеи. Чрез тази негова духовна особеност той беше призван да продължи Фихтевите ходове на мислите. С неговата възискателност към истината той беше стигнал до душевния център на човека, до "Аза". Ако този "Аз" трябва да бъде точката, от която извира светогледът, тогава онзи, който стои на това становище, трябва да бъде също така в състояние, изхождайки от Аза да стигне до пълносъдържателните мисли върху света и живота. Това може да стане само с помощта на фантазията. Фихте не разполагаше с тази фантазия. Ето защо той остана през целия си живот на положението, да сочи към Аза и да казва, как този Аз трябва да добие едно съдържание от мисли; обаче самият той не можеше да му даде едно такова съдържание. Ние ясно виждаме това от лекциите, които той е държал в 1813 година в Берлинския Университет. /Посмъртни съчинения. Том 1/. Там той изисква за онзи, който иска да стигне до един светоглед, "един съвършено нов вътрешен сетивен орган, чрез който се дава един нов свят, съвсем несъществуващ за обикновения човек". Обаче Фихте не стига по-далече от това изискване за едно ново сетиво. Той не развива това, което един такъв сетивен орган трябва да възприема. *Шелинг* вижда и мислите, които неговата фантазия поставя пред душата му, резултатите на това по-висше сетиво, което той нарича интелектуално виждане. Него, който следователно виждаше в това, което духът му казва върху природата, едно произведение, което духът *създава*, трябваше да го интересува преди всичко въпросът: Как това, което произхожда от духа, може все пак да бъде действителната, царувашата в природата закономерност? Той се обръща с остри изрази срещу онези, които вярват, че ние "само пренасяме нашите идеи върху природата", защото "те нямат никакво предчувствие за това, какво е и трябва да бъде за нас природата,... защото ние не искаме природата да съвпадне

случайно със законите на нашия дух /нещо като посредством един трети/, а тя самата не само да изрази, а да осъществи по необходимост и първично законите на нашия дух и да бъде не само дотолкова природа и да се нарича природа, доколкото тя върши това:... Природата трябва да бъде видимият дух, духът на невидимата природа. Следователно тук, в абсолютна тъждественост на духа в нас и на природата вън от нас, трябва да бъде решен проблемът, как е възможна една природа вън от нас". Следователно природа и дух не са въобще две различни същности, а една и съща същност в две различни форми. Същинското мнение на Шелинг върху това единство на природа и дух е било рядко правилно разбрано. Трябва да се пренесем напълно в неговия начин на мислене, ако не искаме с това да разберем една тривиалност или една нелепост. За да изясним този начин на мислене, тук ще посочим едно изречение в неговата книга "За мировата душа", в което той се изказва върху естеството на гравитацията. Мнозина виждат една трудност в това понятие, защото то предполага една така наречено "действие на разстояние". Слънцето действа привличащо върху Земята, въпреки че между Слънцето и Земята не съществува нищо, което да служи за посредник на това привличане. Трябва да си представим, че Слънцето раз простира своята сфера на действие през пространството върху места, където то не се намира. Онези, които живеят в груби сетивни представи, виждат една трудност в такава мисъл. Как може едно тяло да *действува* там, *където то не се намира*? Шелинг обръща целия процес на мисълта. Той казва: "Много вярно е, че едно тяло *действува* само там, където то се намира, но също така вярно е, че то е само там, *където действува*". Когато виждаме Слънцето да действа върху нашата Земя чрез силата на притеглянето, от това следва, че в своето битие то се простира чак до нашата Земя и че нямаме никакво право, да поставяме неговото съществуване само на мястото, на което то действа чрез своята видимост. Със своето битие Слънцето се простира над границите, сред които то е видимо; ние виждаме само една част от неговото същество; другата част може да бъде позната чрез привличането. Така приблизително трябва да си представим също и отношението на духа към природата. Духът е не само там, където ние го възприемаме, а и там, където той възприема. Неговото същество се простира до най-далечните места, на които той още може да наблюдава предмети. Той обгръща и прониква цялата позната нему природа. Когато мисли закона на един външен процес, този закон не остава вън и духът да приема само един огледален образ, едно отражение, а духът влива своето същество вътре в процеса; той прониква процеса, и когато след това намира закона на същия, не го изразява той в своя изолиран ъгъл на мозъка, а законът сам се изразява. Духът е отишъл там, където действува законът. Ако не би го забелязал, този закон

също би действувал; но той не би бил изразен. Понеже духът се вмъква един вид в процеса, законът, освен че действа, той бива също изразен и като идея, като понятие. Само когато духът не обръща никакво внимание на природата, и съзерцава самия себе си, тогава на него му се струва, като че е отделен от природата, както се случва с околото, на което му се струва, че Слънцето е затворено в определено пространство, когато не се вземе под внимание, че то съществува и там, където действа чрез привличането. Когато оставя да се родят в моя дух идеите, тогава както е вярно твърдението, че аз създавам природата, също така вярно е и другото твърдение: *че самата природа твори* в мене.

Съществуват две възможности да опишем единното същество, което е същевременно дух и природа. Едната е: аз показвам природните закони, които действително са в действие. Или показвам, как постъпва духът, за да стигне до тези закони. И двата пъти ме ръководи едно и също нещо. Единият път закономерността ми показва, как тя действа в природата; другият път духът ми показва, какво предприема той, за да си представи същата закономерност. В единия случай аз се занимавам с природата, в другия с духовна наука. Как тези двете принадлежат една на друга, Шелинг описва това по един привлекателен начин: "Необходимата тенденция на всяка духовна наука е да стигне от природата до идейната същност. Това и нищо друго не стои на основата на стремежа, да се внесе теория в природните явления. Най-високото усъвършенстване на естествената наука би било съвършеното одухотворение на всички природни закони и превръщането им в закони на виждането и на мисленето. Явленията /материалното/ трябва да изчезнат напълно и да останат само законите /формалното/. Ето защо става така, че колкото повече в самата природа излиза на яве закономерността, толкова повече изчезва обвивката, самите явления стават по-духовни и накрая престават напълно. Оптическите явления не са нищо друго освен една геометрия, чиито линии са теглени от светлината и самата тази светлина е вече двузначна материалност. В явленията на магнетизма материалната следа изчезва вече и от явленията на гравитацията, която даже природоизследователи вярваха че могат да разберат само като духовно действие - действие на разстояние -, не остава нищо освен нейният закон, изпълнението на който в голям мащаб е механизъмът на небесните движения. Съвършената теория на природата би била онази, но силата на която цялата природа би се разтворила в една интелигентност, в един ум. Мъртвите и безсъзнателни произведения на природата са само безуспешни опити на природата да отрази самата себе си, а така наречената мъртва природа въобще една незряла интелигентност, поради което с нейните явления прозира вече несъзнателно интелигентният характер. Най-висшата цел, да стане сама обект на себе си, природа-

та постига едва чрез най-висшето и последно отражение, което не е нищо друго, а човекът, или общо взето то е това, което ние наричаме разум, чрез който първо природата се връща напълно в самата себе си и чрез която става явно, че първоначално природата е тъждествена с това, което в нас познаваме като интелигентност и съзнание".

Шелинг впряга фактите на природата в една изкусна мрежа от мисли, така щото пред неговата творческа фантазия стояха нейните явления като един идеален хармоничен организъм. Той беше одушевен от чувството, че идеите, които се явяват в неговата фантазия, са също така истинските творчески сили на природните явления. Следователно на основата на природните явления стоят духовни сили; и това, което на нашите очи се явява като мъртво и безжизнено, то произхожда първоначално от духовното. Когато насочим нашия дух върху това, тогава ние освобождаваме идеите, духовното на природата. Така, в смисъла на Шелинг, за човека нещата на природата са откровения на духа, зад чиято външна обвивка той един вид се скрива. Тогава той се показва в неговата истинска форма в нашата собствена вътрешност. Чрез това човекът знае, що е дух, и поради това може също да намери отново и скрития в природата дух. Начинът, по който Шелинг пра ви природата да възкръсне отново в него като дух, има нещо сродно с този, който Гьоте вярва да среща при съвършения художник. Според мнението на Гьоте този последният постъпва при създаването на произведенията на изкуството както природата при нейните творения. Следователно в творчеството на художника ние бихме имали пред себе си същия процес, чрез който е възникнало също и всичко онова, което е разпространено във външната природа пред човека. Това, което природата скрива от външния поглед, то се представя на човека като възприемаемо в художественото творчество. Природата показва на човека само готовите произведения; как е постъпила тя, за да ги създаде: той трябва да отгатне от тези произведения. Той има пред себе си създанията, а не твореца. При художника ние възприемаме едновременно творчеството и творението. Шелинг иска сега да проникне през творенията на природата до нейното творчество; той се пренася в творящата природа и я прави да се роди в неговата душа така, както художникът прави да се роди неговото творение на изкуството. Следователно, какво са, според Шелинг, мислите, които неговият светоглед съдържа? Те са идеите на творящия дух на природата. Това, което е предходило нещата, то изплува в отделния човешки дух като мисъл. Тази мисъл се отнася към своето първоначално действително съществуване така, както образът на спомена се отнася към самото изживяване, което той изобразява. Така за Шелинг науката се превръща в един възпоменателен образ за творящите духовни първообрази, които съществуват преди създадените от тях неща. Един бо

жествен Дух е създал света; той създава накрая и човечите, за да си създаде в техните души също толкова органи, чрез които може да си спомни за своето творчество. Следователно, когато се отдава на разглеждането на явленията на света Шелинг съвсем не се чувства като отделно същество. Той се явява на себе си като част, като член на творещите мирови същества. Той не мисли, а духът на света мисли в него. Този Дух гледа в него своята собствена творческа дейност.

В създаването на произведението на изкуството Шелинг вижда едно творение на света; в мислителното съзерцание на нещата едно възпоменание на творението на света в голям размер. В разглеждането на света в нашия дух възникват самите идеи, които лежат на основата на нещата и са ги произвели. От света човекът оставя настрана всичко, което сетивата казват за него, и запазва само онова, което чистото мислене доставя. В създаването на произведението на изкуството и в наслаждението от него се явява вътрешното проникване на идеята с това, което се открива на сетивата. Следователно, за възгледа на Шелинг природата, изкуството и светогледът /философията/ стоят така едни срещу други, че природата предлага готовите, външни произведения, светогледът произвеждащите идеи, а изкуството и двете в едно хармонично задружно действие. Художествената дейност стои по средата между творещата природа, която произвежда, без да знае по идеите, на основата на които тя твори, и мислещия дух, който знае тези идеи, без обаче да може с тяхна помощ да създаде нещата. Шелинг изразява това в изречението: "Идеалистичният свят на изкуството и действителният свят на обектите са следователно произведения на една и съща дейност; срещата и на двете /на съзнателната и несъзнателната/ без съзнание дава действителния свят, със съзнание естетическия свят. Обективният свят е първичната, още лишена от съзнание поезия на духа, общият орган на философията - и ключовият камък на целия свод – *философията на изкуството*.

Духовните дейности на човека: мислителното съзерцание на света и художественото творчество, се явяват на Шелинг не само като индивидуални дейности на отделната личност, а когато се схващат в тяхното най-висше значение, те са действия на първичното Същество, на Духа на света,... Шелинг описва в истински дитирамбични изречения чувството, което оживява в душата, когато тя съзира, че нейният живот не е само един индивидуален, ограничен в една точка на вселената живот, но, че нейната работа е всеобща духовна работа. Когато тя казва: аз зная, аз познавам, в по-висш смисъл това значи мировият Дух си спомня за своята работа преди съществуването на нещата; и когато тя произвежда едно произведение на изкуството, това значи: мировият Дух повтаря в малък размер същото нещо, което той е произвел при създаването на природното цяло в голям

машаб. "Следователно душата в човека не е принципът на индивидуалността, а това, чрез което той се издига над всяка себичност, чрез което той е способен да пожертвува своето себе, способен е на безкористна любов, и, което е най-висшето, способен е да съзерцава и да познава същността на нещата, а също така и да твори в изкуството. Тя не се занимава вече с материята, нито общува непосредствено с нея, а само с духа, като живот на нещата. Даже когато се явява в тялото, тя е въпреки това свободна от тялото, съзнанието за което в нея само плува в най-красивите образи като един лек сън, от което тя не е смущавана. Тя не е никакво свойство, никаква способност, или нещо особено от този народ; *тя не знае, но тя е науката, тя не е добра, а е добротата, тя не е красива, каквото може да бъде и тялото, но тя е самата красота*". /За отношението на изобразителното изкуство към природата. /

Такъв един начин на мислене е близък с германската мистика, която имаше един представител в лицето на *Яков Бьомер* /1575-1624/. В Мюнхен, където пребиваше с малки прекъсвания от 1806-1841 година, Шелинг се радваше на поощрителното общуване с *Франц Бенедик Баодер*, чиито философски идеи се движеха напълно в посоката на онова старо учение. Този беше поводът той самият да се вживее в този свят на мислите, който стоеше напълно на становището, до което той самият беше стигнал със своето мислене. Когато четем горецитираните изказвания от речта "За отношението на изобразителните изкуства към природата", която той държа в 1807 година в Кралската Академия на Науките в Мюнхен, това ни припомня за възгледа на Яков Бьомер: "Когато гледаш дълбочината и звездите и Земята, ти виждаш твоя Бог, и *ти също живееш и си в твоя Бог*, и същият *Бог* царува и над тебе... ти си създаден от този Бог и живееш в Него; също и цялата твоя наука стои в този Бог и когато умреш, ти ще бъдеш погребан в този Бог".

Със своето прогресиращо мислене за Шелинг съзерцаването на света се превърна в съзерцаване на Бога, или в теософия. Той стоеше напълно на почвата на едно такова съзерцаване на Бога още когато в 1809 година издаде своите "Философски изследвания върху същността на човешката свобода и свързаните с това предмети". Всички въпроси на светогледа му се явиха сега в една нова светлина. Ако всички неща са божествени, как става, че съществува зло в света, тъй като Бог може да бъде само съвършената Доброта? Ако душата на човека е в Бога: как става, че тя преследва въпреки това своите егоистични интереси? И ако Бог е този, който действа в мене: как мога аз, който никак не действам като самостоятелно същество, да бъда въпреки това наречен свободен?

Шелинг се опитва да отговори на тези въпроси не вече чрез съзерцанието на Бога. Никак не би отговаряло на Бога, ако той би създал един свят от

същества, които той би трябвало постоянно да ръководи и направлява като самостоятелни. Бог е съвършен само тогава, когато може да създаде един свят, който самият би бил подобен нему по съвършенство. Един Бог, който може да произведе само нещо, което е по-несъвършено от него, той самият е несъвършен. Ето защо в лицето на човеците Бог е създал същества, които не се нуждаят от неговото ръководство, а които самите са свободни и независими като него. Едно същество, което произхожда от едно друго, не е нужно поради това да бъде зависимо от него. Защото няма никакво противоречие в това, че този, който е син на един човек, е самият той човек. Както окото, което е възможно само в цялостта на организма, не по-малко има за себе си един независим собствен живот, така също и отделната душа, която е обхваната в Бога, но въпреки това не действа чрез него подобно на една част на една машина. "Бог не е Бог на мъртвите, а на живите. Не може да се разбере, как най-съвършеното Същество би намерило удоволствие и в най-съвършената машина. Както и да си представим начина, по който съществата произхождат от Бога, това никога не може да бъде един механичен начин, то не може да бъде едно произвеждано или поставяно, при което произведеното е нищо за самото себе си; но то не може също така да бъде една еманация, при което еманацията би останала същото с това, от което еманира, следователно не би било нищо собствено, самостоятелно. Следването на нещата от Бога е едно откровение на Бога. Бог може да се изяви само в това, което е подобно нему, в свободни, действащи от себе си същества; за чиито битие не съществува никаква причина освен Бог, но които са такива, каквито е Бог". Ако Бог би бил един бог на мъртвите и всички явления по света само един механизъм, чиито процеси сочат на него като техен двигател и първопричина, тогава би трябвало да опишем само дейността на Бога и с това бихме разбрали всичко сред света. Ние бихме разбрали от Бога всички неща и в тяхната дейност. Но не е такъв случаят. Божественият свят има самостоятелност. Бог го е създал, но той си има своята собствена същност. Така той е божествен; но божественото се явява сред една същност, която е независима от Бога, сред нещо небожествено. Така както светлината е родена от тъмната, така и божественият свят от небожественото съществуване. И от небожественото произхожда злото, егоистичното. Следователно Бог няма в своята власт всички същества; той може да им даде светлината; но те самите възникват от тъмната нощ. Те са синовете на тази нощ. И това, което в тях е тъмнина, над него Бог няма никаква власт. Те трябва да се издигнат чрез работа от нощта до светлината. Това е тяхната свобода. Можем също да кажем, че светът е творение на Бога из небожественото. Следователно небожественото е първата, а божественото е второто.

Първо Шелинг е търсил идеите във всички неща, следователно той е търсил божественото в тях. Чрез това за него целият свят се е превърнал в едно откровение на Бога. Но след това той трябваше да премине от божественото към небожественото, за да разбере несъвършеното, злото, егоистичното. Сега за него целият процес на развитие на света стана едно прогресивно побеждаване чрез божественото. Отделният човек води своя произход от небожественото. Чрез работа той се издига от това небожествено до божественото. Ние можем да наблюдаваме преминаването от небожественото към божественото и в историята. Първоначално небожественото е преобладавало в света. В древността хората са се изоставяли на тяхната природа. Те са действували наивно от егоизъм. Гръцката култура стои на тази почва. Това беше епохата, когато човекът живееше в съюз с природата, или, както Шилер се изразява в своята статия "За наивната и сантиментална поезия", той беше самата природа, поради което още не я търсеше. С християнството изчезна това състояние на невинност на човечеството. Природата като такава се счита за небожественото, злото се противопоставя на божественото, на доброто. Христос се изяви, за да направи да просветне светлината на божественото сред нощта на небожественото. Този е моментът, в който "Земята за втори път става пуста и празна", онзи момент "на раждането на по-висшата светлина на духа", която "от самото начало на света съществуваше в него, обаче неразбрана за действащата за себе си тъмнина; и в още затворено и ограничено откровение; а именно тя се явява, за да застане срещу личното и духовно зло, също в лична, човешка форма, и като посредник, за да възстанови отново до по-висока степен връзката на създанието с Бога. Защото само личното може да изцели личното, и Бог трябва да стане човек, за да дойде човекът при Бога.

Спинозизмът е един светоглед, който търси в Бога *причината* на всичко ставащо в света, и от тази причина извежда всички процеси според вечни, необходими закони, както математическите истини се извеждат от теоремите. Един такъв светоглед не беше достатъчен на Шелинг. Както Спиноза и той също вярваше в това, че всички същества са в Бога; обаче, според неговото мнение, те не са определени само от Бога, а в тях е небожественото. Той упреква Спиноза в "нежизнеността на неговата система, и безсърдечността на формата, в бедността на понятията и изразите, в неумолимата сигурност на определенията, която отлично се понася с отвлечения начин на разглеждане". Ето защо Шелинг намира Спинозовия "механичен възглед за природата" напълно последователен. Обаче природата съвсем не показва тази последователност. "Цялата природа ни казва, че тя съвсем не съществува по силата на една чисто геометрична необходимост, в нея няма ясен, чист разум, а личност и дух, иначе геометричният

ум, който така дълго е царувал, би отдавна я проникнал и би трябвало да потвърди повече своя идол на всеобщи и вечни природни закони, отколкото това е станало до сега, тъй като ежедневно все повече трябва да познае нерационалното отношение на природата към него". Както човекът не е само ум и разум, а съединява в себе си и други способности и сили, така, в смисъла на Шелинг, трябва да бъде и при първичното божествено Същество. Един Бог, който е само ясен, чист разум, се явява като олицетворена математика; напротив един Бог, който при сътворението на света не може да постъпи според чистия разум, а постоянно има да се бори с небожественото, може "да бъде считан като едно напълно лично, живо същество". Неговият живот има най-голяма аналогия с човешкия. Както човекът се стреми да победи несъвършенството в себе си и преследва един идеал на съвършенство: така ние си представяме един такъв Бог като вечно водещ борба и неговата дейност е прогресивното побеждаване на небожественото. Шелинг сравнява бога на Спиноза с "най-древните образи на божествата, които, колкото по-малко говореха от тях индивидуално-живите черти, толкова по-тайнствени се явяваха". Шелинг дава на своя бог все по-индивидуални черти. Той ги описва като един човек, когато казва: "Когато размислим за ужасното в природата и в духовния свят и много повечето, което изглежда ни протяга една благоволителна ръка, която ни закриля, тогава не можем да се съмняваме, че Бог царува над един свят на ужасите и можем да наречем Бога според това, което е скрито в него и чрез него, не в несъщинския, а в същинския смисъл ужасният, страшният".

Шелинг не можеше да разглежда вече един такъв бог, както Спиноза е разглеждал своя бог. Един Бог, който определи всичко от себе си според закона на разумността, може да бъде прозрян също с разума. Един личен бог, какъвто Шелинг си представя в своя по-късен период, е неизчислим. Защото той не действа само спрямо разума. При една задача за изчисление ние можем да определим резултата предварително чрез чистото мислене; при действащия човек обаче не. При него ние трябва да изчакаме, какво действие ще реши той да извърши в даден момент. Към знанието на разума трябва да се прибави опитът. Ето защо чистата наука на разума не беше достатъчна на Шелинг за съзерцаването на света и на Бога. Поради това той нарича всичко добито чрез разума в по-късната форма на неговия светоглед отрицателно знание, което трябва да бъде допълнено с едно положително знание. Който иска да познае живия Бог, не трябва да се изоставя само на необходимите заключения на разума; той трябва да цялата си личност да се потопи в живота на Бога. Тогава той *ще изпита* това, което не може да му даде никакво заключение, никакъв чист разум. Светът не е едно необходимо следствие на божествената Първопричина, а ед-

но свободно дело на личния Бог. Това, което Шелинг вярваше да е *познал* не чрез разумно съзерцаване, а е *видял* като свободни, неизчислими дела на Бога, него той е изложил в своята "Философия на откровението" и в своята "Философия на митологията". И двете тези съчинения не е публикувал той самият, а е сложил тяхното съдържание като основа на лекциите, които е държал в Берлинския Университет, след като Фридрих Вилхелм IV го беше повикал в столицата на Прусия. Те са били публикувани една след смъртта на Шелинг /1854 г. /.

С такива възгледи Шелинг се оказа като най-дръзкият и най-смел от онези философи, които се оставиха да бъдат подбудени от Кант към един идеалистичен светоглед. Философствването върху неща, които се намират отвъд онова, което човешките сетива наблюдават, и което мисленето казва върху наблюденията, е било изоставено под влиянието на тези подбуди. Философите търсеха да се задоволят с това, което е границите на наблюдението и на мисленето. Но докато изхождайки от необходимостта на едно такова скромно задоволяване Кант заключи, че върху отвъдните неща не може да се знае нищо, следкантианците обясняваха: тъй като наблюдението и мисленето не сочат към никакво отвъдно божествено, те самите са божественото. И между тези, които обясняваха подобно нещо, Шелинг беше най-енергичният. Фихте прие всичко вътре в азовостта; Шелинг разпростря азовостта над всичко. Той не искаше както Фихте да покаже, че азовостта е всичко, а напротив, че всичко е азовост. И Шелинг имаше смелостта, да обясни като божествени не само идейното съдържание на Аза, а цялата човешка духовна личност. Той направи божествен не само човешкия разум, а направи от човешкото жизнено съдържание божествено лично същество. *Антропоморфизъм* се нарича едно обяснение на света, което изхожда от човека и си представя, че на основата на протичането на света в цяло стои едно същество, което го управлява така, както човекът управлява своите действия. Антропоморфически обяснява света и онзи, който поставя на основата на събитията един всеобщ миров разум. Защото този всеобщ миров разум не е нищо друго освен човешкият разум, който е бил направен всеобщ. Когато Гьоте казва: "Човекът никога не разбира, колко антропоморфичен е той", той мисли за това, че в най-простите изказвания, които правим върху природата, се съдържат скрити антропоморфизми. Когато казваме, един камък се търкаля по-нататък, защото го е ударил един друг, ние образуваме една такава представа, че първата е ударила втората, аналогично на тласкащото действие, което ние самите упражняваме. Ернст Хекел намира, че антропоморфическата догма е художествените творения на един мъдър владетел. Господ Бог като творец, държател и управител на света е представен при това изцяло подобен на човека в неговото мислене и действуване". Шелинг е

имал смелостта за най-последователния антропоморфизъм. Той обясни накрая човека с цялото негово жизнено съдържание като божествено. И тъй като към това жизнено съдържание принадлежи не само разумното, но също и неразумното, той имаше възможност да обясни също и неразумното сред света. Във всеки случай, за да стигне до този край, той трябваше да допълни възгледа на разума с един друг, който има своя източник не в мисленето. Този, според неговото мнение, по-висш възглед, той нарече "положителна философия". Тя е "същинската свободна философия; който не иска тази философия, може да я изостави, аз оставям всекиго свободен, но казвам само, че, ако някой иска например истинското развитие, когато той иска едно свободно сътворение на света и т.н., той може да има това само по пътя на една такава философия. Ако за него е достатъчна рационалната философия, и ако извън нея не иска нищо, той може да си остане с нея, но трябва да се откаже да има с рационална та философия и в нея това, което тя направо не може да има в себе си, а именно действителния Бог и действителното развитие и едно свободно отношение на Бога към света". Отрицателната философия "ще остане предимно философия на школата, а положителната за живота. Чрез двете заедно ще може да бъде дадено пълното осветяване, което трябва да искаме от философията. Както е известно, при Елевзинските посвещения са различавали малките и големите мистерии. Малките мистерии са били като първоначална степен на големите... Положителната философия е една необходимо последствие на добре разбраната отрицателна философия, и така можем да кажем: в отрицателната философия се чувствуват малките, в положителната големите мистерии на философията".

Щом вътрешният живот се обяснява като божественото, тогава се явява като непоследователно човек да остане при една част на този вътрешен живот. Шелинг не е изпаднал в тази непоследователност. В момента, в който той казва: да обясниш природата, значи да създадеш природата, това дава направление на целия свой възглед за живота. Ако мислителното съзерцаване на природата е едно повторение на нейното сътворение, тогава също и основният характер на това сътворение отговаря на човешката дейност; тя трябва да бъде един акт на свободата, а не един такъв на геометрическата необходимост. Обаче също така ние не можем да познаем едно свободно творение чрез законите на разума; то трябва да се *изяви* чрез друго средство.

* * * * *

Отделната човешка личност живее в духовното първично Същество и чрез него; въпреки това тя е в притежание на нейната пълна свобода и самостоятелност. Тази представа Шелинг считаше като най-важната в

своя светоглед. Поради тази представа той вярваше, че трябва да вижда в своето идеалистично направление на идеите един напредък в сравнение предишните възгледи; защото поради това, че тези възгледи разглеждаха отделното същество като основано в мировия Дух, си го представяха също така определено единствено от този миров Дух, следователно отнемаха му всяка свобода и самостоятелност. "Защото до открива нето на идеализма липсва същинското понятие за свободата във всички по-нови системи, както в тази на Лайбниц така и в тази на Спиноза; защото една свобода, както мнозина от нас са си я представяли, които на ред с това се хвалят да я чувствуват живо, според която представа тя се състои във властуването на интелигентния принцип върху сетивното и върху желанията, такава свобода би могла да се изведе не само по неволя, но и поопределено от Спиноза". Един човек, който мислеше само за една такава свобода и който с помощта на мисли заети от спинозизма, се опита да произведе примирението на религиозното съзнание с мислителното съзерцаване на света, на богословието с философията, беше съвременника на Шелинг *Фридрих Даниел Ернст Шлайермахер* /1768-1834 г. /. В своите "Беседи върху религията към образованите между техните презрители" /1799 г. / той произнася изречението: "Принасяйте заедно с мене благоговейно жертва на светия, починал *Спиноза*: Него проникваше висшият миров Дух, безкрайността бе неговото начало и неговият край, вселената негова единствена и вечна любов; той се оглеждаше в свещена невинност и дълбоко смирение във вечния свят и гледаше, как той самият беше за този свят едно от най-достойните за любов огледало". За Шлайермахер свободата не е способността на едно същество да поставя предварително насока и цел на самия свой живот, в пълна независимост. Тя е за него "едно развитие из самото себе си". Обаче едно същество може много добре да се развива из самото себе си и въпреки това да бъде несвободно в един по-висш смисъл. Ако първичното Същество на света е вложило в отделната индивидуалност едно напълно определен зародиш, който довежда тази индивидуалност до развитие, тогава нейният път е съвсем точно предварително определен по този път тя трябва да върви. И въпреки това тя се развива само от себе си. Една такава свобода, каквато Шлайермахер ни представя, е следователно много добре мислима в един необходим ред на света, в който всичко става с математическа необходимост. Ето защо той може също да каже: "Поради това свободата се простира до там, до където се простира и животът... *Растението също си има своята свобода*". Понеже Шлайермахер познавал е свободата само в този смисъл, поради това може да търси произхода на религията в най-несвободното чувство, в това на "най-непосредствената зависимост". Човекът чувствуваше, че трябва да отнесе своето съществуване към едно друго същество,

към Бога. И това чувство се корени неговото религиозно съзнание. Едно чувство като такова е винаги нещо, което трябва да се свърже с нещо друго. То има само едно съществуване от втора ръка. Мисълта, идеята имат една такова самостоятелно съществуване, че Шелинг може да каже за тях: "Така мислите са наистина родени от душата; обаче родената мисъл е една независима сила, действаща по-нататък за себе си, даже израстваща в човешката душа така, че покорява своята собствена майка и я подчинява на себе си". Ето защо който се старае да схване божественото първично Същество в мисли, той го приема в себе си и го има в себе си като самостоятелна сила. С тази самостоятелна сила може след това да се свърже едно чувство, както с представата за едно красиво произведение на изкуството се свързва едно чувство на задоволство. Обаче Шлайермахер не иска да овладее обекта на религията, а само този на религиозното чувство. Той оставя напълно неопределен обекта, самия Бог. Човекът се чувствава зависим; обаче той не познава съществото, от което е зависим. Всички понятия, които ние си образуваме за божественото, не отговарят на висшата същност на това божество. Ето защо Шлайермахер отбягва също да се задълбочи в някакви определени понятия върху божественото. За него е най-любима, най-неопределената, най-празната представа. "Религията беше това, когато древните - считаха всеки особен род на живота в целия свят като произведение на едно божество; те бяха възприели особения начин на действие на вселената като едно определено чувство и го наричаха така". Ето защо остроумните думи, които Шлайермахер е казал върху същността на безсмъртието, имат въпреки това в себе си нещо неопределено: "Целта и характерът на един религиозен живот не е онова безсмъртие във времето и зад времето, или напротив само след това време, но въпреки това във времето, а безсмъртието, което можем да имаме още непосредствено в този временен живот и което една задача, в решението на която ние винаги сме обхванати. Да бъдем сред крайното едно с безкрайното и вечно във всеки момент, това е безсмъртието на религията". Ако Шелинг беше казал това, ние бихме могли да свържем с него определена представа. Това би означавало, че човек ражда в себе си мисълта за Бога. Това не е нищо друго освен един спомен, едно възпоминание на Бога за своето собствено същество. То присъствува в крайното. Ето защо това крайно участва самото то в Безкрайното но тъй като Шлайермахер го казва без основите на Шелинг, то остава напълно в една мъгливост. То изразява само смътното чувство, че човекът е зависим от нещо безкрайно. Богословието в Шлайермахер е това, което му пречи да напредне до определени представи върху първичното Същество на света. Той би искал да повдигне религиозността, благоговезността на една висока степен. Защото той е една личност с рядка дълбочина на сърцето.

Религиозното чувство трябва да бъде нещо достойно. Всичко, което той казва върху това чувство, е отлично. Той е защитил родения от собствена воля морал, който се издига над границите на всяка традиция и на обществените понятия, който царува в Шлегеловото съчинение "Люсида"; той можа да стори това, защото беше убеден, че човек може да бъде религиозен и тогава, когато в областта на морала извършва най-смелите неща. "Не съществува никакво здраво чувствуване, което да не е религиозно", можа той да каже. Той е разбрал религиозността. Това, което Гюте изисква в по-напреднала възраст в стихотворението "Трилогия на страстта": "В чистотата на нашите гърди се вълнува един стремеж да се отдадем от благодарност на нещо по-висше, чисто, неизвестно, разгадавайки си вечно Неназования; това ние наричаме: да бъде човек религиозен". Шлайермахер познаваше това чувство. Ето защо той знаеше да опише *религиозния живот*. Той не искаше да познае обекта на отдаването. Всеки вид богословие може да определи по свой начин този обект. Шлайермахер искаше да създаде едно царство на религиозността, което е независимо от всяко знание за божественото. В този смисъл той е един примири тел на вярата с науката.

"В най-ново време религията все повече е стеснила образованото разширение на нейното съдържание и се е оттеглила в интензивността на *религиозността* или на *чувството*, а именно често в едно такова, което проявява едно твърде бедно и голо съдържание". Така писа *Хегел* в предговора към второто издание на своята "Енциклопедия на философските науки"/1827 г. /; и той казва по-нататък: "Докато тя има едно верую, едно учение, една догматика, тя има това, с което философията може да се занимава и в което като такава тя може да се съедини с религията. Но това не трябва отново да се взема според отделящия лош ум, в който е обхваната съвременната религиозност и според който тя си представя и двете така, че едната изключва другата или че те въобще са така разделени, че могат да се съединят само от вън. Напротив в досегашното състояние положението е такова, че религията може без философия, но философията не може без религия, а напротив включва в себе си тази последната. Истинската религия, религията на духа, трябва да има нещо такова, *едно съдържание*; духът е по същество съзнание, следователно той е обективно съдържание; *като чувство той е най-необективното съдържание* в самия себе си и само най-висшата степен на съзнанието, даже в една форма на душата, която е общо на животните. Само *мисленето* превръща душата, с която и животните са надарени, в дух; и философията е само едно съзнание върху онова съдържание, върху духа и неговата истина, съ-

що и във формата и вида на *онази същност*, която го различава от животното и *го прави способен за религия*". Цялата духовна физиономия на *Георг Вилхелм Фридрих Хегел* /1770-1831 г. / застава пред нашия дух, когато чуваме от него такива думи, чрез които той искаше да изрази ясно и рязко, че в *мисленето*, което има съзнание за себе си, той вижда най-висшата дейност на човека, онази, чрез която този последният единствено може да добие едно становище към най-висшите въпроси. Хегел обясняваше чувството на зависимост, считано от Шлайермахер като творец на религиозността, за истински животинско; и той се изказа парадоксално: ако това чувство на зависимост трябваше да съставлява същността на християнството, тогава кучето би било най-добрият християнин. Хегел е една личност, която живее изцяло в елемента на мисленето. "Понеже човекът е мислещо същество, както здравият човешки ум така и философията не ще се оставят да им се отнеме правото да се издигнат от емпирическият възглед за света до Бога. Това издигане няма на своята основа нищо друго, освен *мислителното*, а не *просто сетивното, животинско съзерцаване на света*". Това, което може да се добие чрез себесъзнателно мислене, него Хегел прави съдържание на светогледа. Защото това, кое то човек добива по един друг път, а не чрез себесъзнателно мислене, то не може да бъде нищо друго освен една предварителна степен към един светоглед. "Издигането на мисленето над сетивното, неговото излиза не над крайното и издигане към безкрайното, *скокът*, който се прави с прекъсване редовете на сетивното в свръхсетивното, всичко това е самото мислене, това преминаване е *само мислене*. Когато не може да се направи такова преминаване, това значи, че не трябва да се мисли. Фактически животните не правят такъв скок; те остават при сетивното усещане и гледане; поради това те нямат никаква религия". Това, което човек може да изтръгне от нещата чрез мисленето, е следователно най-висшето, което се намира в тях за него. Ето защо само това може той да нарече тяхната същност. Следователно за Хегел мисълта е същност та на нещата. Всяко сетивно мислене, всяко научно наблюдение на света и неговите процеси се свежда накрая до това, което човек си образува *мисли* върху връзката на нещата. Работата на Хегел започва сега там, където сетивното мислене, научното наблюдение е стигнало до своята цел - при мисълта, както тя живее в събесъзнанието. Научният наблюдател разглежда природата; Хегел разглежда онова, което научният наблюдател изказва върху природата. Чрез своя научен подход първият търси да приведе разнообразието на природните явления до едно единство; той обяснява едно явление от другото; той се стреми към ред, към органически обзор на цялото, което се предлага на неговите сетива като едно неподредено множество. Хегел търси в резултатите на природоизследователя ред и хармоничен обзор.

Той прибавя към науката на природата науката на мислите върху природата. Всички мисли, които човек си съставя върху света, съставляват естествено едно единно цяло, както природата също е едно единно цяло. Научният наблюдател добива своите идеи при отделните неща; ето защо в неговия дух те се явяват като отделни, едно от друго. Когато ги разглеждаме така едни до други, те се сглобяват в едно цяло, сред което всяко едно е един член. Това цяло на мислите иска да бъде философията на Хегел. Както изследователят на природата, който иска да установи законите на звездното небе, не вярва, че може от тези закони да изгради звездното небе; така и Хегел не вярва, че търсейки закономерните връзки сред света на мислите, може да намери от мислите някакви природонаучни закони, които могат да бъдат установени само чрез опитно наблюдение. Това, което постоянно и отново се твърди, че Хегел е искал да черпи от чистото мислене пълното и неограничено познание на мировото цяло, то не почива на нищо друго, освен на едно наивно криво разбиране на неговия светоглед. Той самият достатъчно ясно е казал: "Задача на философията е да разбере това, което е; защо то това, което е разумно, то е действително, което е действително, то е разумно. *Когато философията рисува своите сиви и сиви тонове /еднообразни/, тогава една форма на живота е остаряла; бухълът на Миневра започва да лети едва при настъпване на здрача*". А това не значи нищо друго освен, че фактическите познания трябва да са вече налице, когато идва мислителят и ги осветлява от своята гледна точка. Но нека не се изисква от Хегел той да изведе нови природни закони от чистото мислене; защото той съвсем не е искал това. Не, той не е искал нищо друго, освен да хвърли една философска светлина върху сбора от природни закони, които са съществували по негова време. От изследователя на природата никой не иска той да създаде звездното небе, въпреки че той прави своите изследвания върху него; възгледите на Хегел се обявяват за безплодни, защото той, който е размислил върху връзката на природните закони, не е създал същевременно тези природни закони.

Това, до което стига накрая човекът, който се е задълбочил в нещата, то е тяхната същност. То лежи на тяхната основа. Това, което човекът приема като свои най-висши познания, а същевременно най-дълбоката същност на нещата. *Живеещата* в човека мисъл е следователно също обективното съдържание на света. Можем да кажем: Мисълта съществува първо в света по един несъзнателен начин; след това тя е приета от човешкия дух; тя се явява на самата себе си в човешкия дух. Така както човекът, когато той насочва погледа в природата, намира накрая мисълта, така също, когато се вглъбява в себе си, той намира накрая мисълта. Както същността на природата са мислите, така и собствената същност на човека е мисълта.

Следователно в човешкото себесъзнание мисълта гледа самата себе си. Същността на света идва до самата себе си. Мисълта работи в другите природни създания; нейното действие не е насочено върху самата нея, а върху нещо друго. Ето защо природата съдържа мисълта; обаче в мислещия човек мисълта не само се съдържа, тя не само действа; а тя е насочена към самата себе си. Във външната природа мисълта наистина също живее своя живот, но там тя протича в нещо друго; в човека тя живее в самата себе си. Така Хегел целия процес на света се явява като един процес на мисълта. И всички събития на този процес се представят като предварителни степени към най-висшето събитие, което съществува: към мислителното схващане на самата мисъл. Това събитие се разиграва в човешкото себесъзнание. Следователно мисълта работи напредвайки, за да стигне до нейната най-висша форма на изява, в която тя разбира самата себе си.

Следователно когато гледаме някоя вещь на действителността, един процес, ние ще видим винаги една определена форма на развитие на мисълта в тази вещь или в този процес. Мировият процес е напредващо развитие на мислите. Вън от най-високата степен на това развитие всички други стадии съдържат едно противоречие. В тях има *мисъл*, но тази мисъл съдържа в себе си повече от това, което проявява в един такъв нисш стадий. Ето защо тя побеждава тази своя противоречива форма на изява и преминава в една по-висша форма, който и отговаря повече. Следователно противоречието е това, което тласка напред развитие то на мисълта. Когато наблюдателят на природата наблюдава мислително нещата, той си образува поради това противоречиви понятия върху тях. Когато следователно философският мислител подхваща добитите от наблюдението на природата мисли, той намира в тях пълни с противоречие идейни форми. Но именно това противоречие е, което му дава възможност да направи от отделните мисли едно цяло построение от мисли. Той търси в мислите това, което е противоречиво. И то е противоречиво, защото мисълта сочи към една по-висока степен на нейното развитие. Следователно чрез съдържащото се в нея противоречие всяка мисъл сочи към една друга, към която тя се стреми в течение на развитието. Така философът може да започне при най-простата мисъл, която е напълно празна от съдържание, при абстрактното битие. От намиращото в самата тази мисъл противоречие той бива изтласкан към една по-висша и по-малко противоречива степен, и после по-нататък, докато стигне до най-високия стадий, при живеещата в самата себе си мисъл, която е най-висшата изява на духа.

Чрез Хегел е изразен основният характер на по-новия стремеж на светогледа. Гръцкият дух познава мисъл та като възприятие; по-новият дух я познава като собствено произведение на душата. Хегел проследява съзер-

цавайки създанията на себесъзнанието, като излага своя светоглед. Следователно първо той има работа само със себесъзнанието и с неговите произведения. Но след това дейността на това събесъздание става за него една такава, в която това събесъздание се чувства свързано с мировия Дух. Гръцкият мислител *съзерцава* света и това съзерцание му дава пояснение върху същността на света. По-новият мислител в лицето на Хегел иска да се вживее в творящия свят, да се пренесе в него; тогава той вярва, че открива самия себе си в този свят и оставя да се изрази чрез него това, което Духът на света изговаря като своя същност, при което тази същност на мировия Дух присъствува живо в себесъзнанието. Това, което Платон е сред гръцкия свят, това е Хегел сред по-новия свят. Платон издига съзерцаващия поглед на духа до идейния свят и чрез този съзерцаващ поглед се стреми да схване тайната на душата; Хегел прави душата да се потопи в мировия Дух и после, след като се е потопила, той е кара да разгърне своя вътрешен живот. Така тя *съизживява* като собствен живот това, което мировият Дух живее, в който тя се е потопила.

Следователно Хегел е обхванал човешкия дух при неговата най-висша дейност, мисленето, и след това се стреми да покаже, какъв смисъл сред мировото цяло има тази най-висша дейност. Тя представлява събитие то, в което разлятото в целия свят първично същество намира отново себе си. Най-висшите действия, чрез които става отново намиране, са изкуството, религията и философията. В произведението на природата съществува мисълта; но тук тя е отчуждена от себе си; тя не се явява в нейната първична форма. Когато гледаме един действителен лъв, той не е нищо друго освен възплъщението на мисълта "лъв"; но тук не става дума за мисълта на лъва, а за телесното същество; самото това същество не се интересува от мисълта. Едва когато аз искам да го разбера, аз търся мисълта. Едно произведение на изкуството, което изобразява един лъв, носи външно на себе си това, което аз мога само *да разбера* при действителното същество. Телесно то съществува тук само затова, за да направя да се изяви на него мисълта. Човекът създава произведения на изкуството, за да има също и като външна гледка това, което той иначе схваща при нещата само в мисли. Мисълта може да се яви в действителност в нейната собствена форма само в човешкото себесъздание. Това, което в действителност се явява само тук, човек го отпечатва в сетивната материя, за да се яви то видимо и в тази материя. Когато Гьоте стоеше пред произведенията на изкуството на гърците, тогава от него се изтръгна изказването: Тук има необходимост, тук е Бог. На езика на Хегел, в който Бог се изказва в мислителното съдържание на света, и се проявява в самото човешко събесъздание, това би гласило: От произведенията на изкуството гледат човека най-висшите откровения на света, които в действителност му са достъпни само в неговия

собствен дух. Философията съдържа мисълта в нейната съвършено чиста форма, в нейната първична същност. Най-висшата форма на изява, която може да приеме божественото Първично Същество, светът на мислите, се съдържа във философията. В смисъла на Хегел можем да кажем: Целият свят е божествен, т. е. изпълнен с мисли, обаче във философията божественото се *явява* съвсем непосредствено в неговата божественост, докато в другите явления то приема формите на небожественото. Между изкуството и философията стои религията. В това последната мисълта не живее още като чиста мисъл, а в образа, в символа. Този е случаят и при изкуството; обаче при него образът е такъв, че той е зает от външното възприятие; в образите на религията са одухотворени.

Всички други човешки изяви на живота се отнасят към тези най-висши форми на изявата като несъвършени предварителни степени. От такива предварителни степени е съставен целият исторически живот на човечеството. Ето защо, който проследява външното развитие на историческите явления, ще намери някои неща, които не отговарят на чистата мисъл, която е обект на разума. Обаче който гледа по-дълбоко, той ще види, че все пак в историческото развитие се осъществява разумната мисъл. Обаче тя се осъществява в една форма, която в нейната непосредствена външност се явява небожествена. Ето защо в цялост можем все пак да кажем: "*всичко действително е разумно*". И именно това е важното, че в *цялостта* на историята се осъществява мисълта, историческият миров дух. Отделният индивид е само един инструмент на осъществяването на целите на този миров Дух. Понеже Хегел познава в *мисълта* най-висшата същност на света, затова той изисква от индивида той да се подчинява на общите, царуващи в развитието на света мисли. "Това са великите хора в историята, чиито същински частни цели съдържат субстанциалното, което е волята на мировия Дух. Това съдържание е тяхната истинска сила; то се намира в общия несъзнателен инстинкт на хората; те вътрешно са тласкани към това и само на това се крепи този, който е приел в своя интерес изпълнението на една такава цел. Народите не му се възпротивяват, напротив се събират около неговото знаме; той им показва и изпълнява това, което е тяхна собствена цел.

Ако хвърлим по-нататък един поглед върху съдбата на тези световноисторически индивиди, те са имали щастието да бъдат ръководители на една цел, която е била една степен на всеобщия Дух. Като си служи разумът с тези инструменти, ние можем да наречем това една негова хитрост, защото ги прави да изпълняват неговите собствени цели с целия огън на страстта, и не само се запознава невредим, а изкарва самия се бе си наяве. Частното е повечето пъти твърде малко в сравнение с общото; индивидите биват пожертвува ни и изоставени. Следователно мировата история се

представя като борба на индивидите и в полето на тази особеност работите вървят съвсем естествено. Както в животинската природа запазването на живота е цел и инстинкт на отделното животно, но както тук има надмощие разумът, общото и отделните индивиди отпадат, така става и в духовния свят. Страстите се унищожават взаимно; единствено разумът бди, преследва своята цел и се налага". Отделният човек може да обхване всемирния Дух само в съзерцанието, в своето мислене. Само в съзерцанието на света Бог е напълно присъстващ в него. Там, където човекът действа, там, където той се намесва в дейния живот, там той е един член и затова може само като член да участва във всеобщия Разум. От такива мисли произтича също Хегеловото учение за държавата. Със своето мислене човекът е сам; със своите деяния той е член на обществото. Разумното устройство на обществото, мисъл та, която го прониква, е *държавата*. Отделната индивидуалност като такава има за Хегел стойност само дотолкова, доколкото в нея се явява общият разум, мисълта. Защото мисълта е същността на нещата. Едно произведение на природата няма в своята сила, в своята власт да направи мисълта да се яви в нейната най-висша форма; човекът има тази власт. Ето защо той ще постигне своето определение тогава, когато стане носител на мисълта. Тъй като държавата е осъществената мисъл, а отделният човек само един член в нея, следва, че човекът трябва да служи на държавата, а не държавата на човека. "Когато държавата се смесва с буржоазното общество и нейното определение е заложено в осигуряването и опазването на собствеността и на личната свобода, тогава интересът на отделните хора като такъв е последната цел, за която те са обединени, и от това следва също, че да бъдеш член на държавата е нещо произволно. Обаче тя има свършено друго отношение към индивида; тъй като държавата е обективен дух, то и самият индивид има обективност, истинност и моралност, доколкото той е член на държавата. Обединението като такова е истинското съдържание и цел и определението на индивидите, да водят един общ живот; тяхното по-нататъшно задоволяване, дейност и начин на поведение имат за изходна точка и резултат това субстанционално и общовалидно положение".

Как стои въпросът със *свободата* в едно такова схващане на живота? Понятието на една свобода, което признава на отделната човешка личност едно безусловно право, сама да си поставя целта и определението на своята дейност, не важи за Хегел. Защото каква стойност би имало, ако тази отделна личност не би вземала своята цел, от разумния свят на мислите, а би се решавала според един пълен произвол? Според мнението на Хегел това би било именно несвободата. Такъв един индивид не би отговарял на неговата същност; той би бил несвършен. Един такъв индивид може да иска да осъществи само своята същност; и способността да нап-

рави това с неговата свобода. Обаче тази негова същност е въплътено в държавата. Ако човек действа в смисъла на държавата, той действа следователно свободно. "Държавата по себе си и за себе си е моралното цяло, осъществяване на свободата и абсолютната цел на разума е, свободата ще бъде действително. Държавата е духът, който стои в света и се осъществява съзнателно в него, докато в природа та той се осъществява като нещо друго, като спящ дух... Фактът, че държавата съществува, това означава, че Бог ходи в света; неговата основа е силата на разума осъществяващ се като воля". За Хегел никъде не са важни нещата като такива, а важно е само разумното, мисловно съдържание на същите. Както в полето на разглеждането на света навсякъде той търсеше мислите, така също той искаше да знае живото ръководен от гледна точка на мисълта. Ето защо той водеше борба против неопределените идеали за държавата и обществото и се явяваше като защитник на действително съществуващото. Който мечтае за един неопределен идеал в бъдещето, той вярва, според мнението на Хегел, че всеобщия разум е очаквал него, за да се яви. На такъв един човек трябва особено да се изясни, че във всичко действително има вече разумност. Той наричаше професор *Фриз*, чийто колега беше в Йена и чийто приемник в Хайделберг, "пълководец на всяка плиткост", защото този професор искаше да изгради един такъв идеал от "кашата на сърцето".

Широката защита на действителното и на съществуващото донесе на самия Хегел тежки упреци от страна даже от онези, които проявяваха симпатия към неговото идейно направление. Един привърженик на Хегел, *Йохан Едуард Ердман*, пише върху това: "Решителният превес, който бе отреден на *Хегеловата* философия над всички съществуващи в средата на 20-те години философски системи, има своята причина в това, че на моментното спокойствие, което беше последвало след дивите борби в политическата, религиозната и църковно, политическата области, отговаряше една философия, която укоряващите я врагове, хвалещите я приятели нарекоха "философия на реставрацията". Тя е такава в много по-широк смисъл, отколкото мислеха онези, които намериха това име".

Обаче не трябва да се изпуска изпредвид, че именно благодарение на своето чувство за действителността Хегел създаде един възглед, който беше до висока степен жизнерадостен. Със своята "Философия на откровението" *Шелинг* беше искал да създаде един възглед за живота. Но колко чужди на непосредствения живот са неговите понятия за съзерцаването на Бога. Такъв възглед може да има своята стойност най-много за онези тържествени моменти на живота, в които човек се оттегля от всекидневието и се отдава на най-висшите настроения; в които, така да се каже, той не изпълнява никаква мирска служба, а само едно богослужение. Напро-

тив Хегел е искал да проникне човека с чувството, че и във всекидневната действителност той служи на всеобщо-Божественото. При него Божественото се простира надолу чак до най-малките неща, докато при Шелинг то се оттегля в най-висшите области на съществуването. Понеже *обичаше* действителността и живота, затова Хегел се стараеше да ги представи колкото е възможно по-разумно. Той искаше човекът да прави всяка стъпка с разумност. Всъщност той не по-малко ценеше и отделната лично ст. Ние виждаме това от изказвания като тези: "Най-богатото е най-конкретното и *най-субективното*, и това, което се оттегля в най-простата дълбочина, е най-мощното и най-обхватното. Най-високият, най-заостреният връх е *чистата личност*, която само чрез абсолютната диалектика, която е нейната природа, *обхваща* и държи в себе си също така много *всичко*, понеже прави от себе си най-свободното, най-простото същество, което е първата непосредственост и всеобщност". Но, за да стане "*чиста личност*" отделният човек трябва да се проникне с цялата разумност и да я направи свое себе. Защото чистата "личност" е същевременно най-висшето, до което човек може да се развие възходящо, но той съвсем не е такава личност на природата. Когато се е издигнал до там, тогава за него са валидни думите на Хегел: "Че човекът знае за Бога, това според съществената общност е едно общо знание, защото човек знае за Бога само дотолкова, доколкото Бог знае за себе си в човека: това знание е себесъзнание на Бога, но също така едно негово знание за човека, и *това знание на Бога за човека е знание на човека за Бога. Духът на човека, да знае за Бога, е самият божии дух*".

Само човек, в когото подобно нещо е осъществено, заслужава, според мнението на Хегел, в най-висшия смисъл на думата името личност. Защото в него разум и индивидуалност се сливат в едно; той осъществява Бога в самия себе си, на когото дава в своето съзнание органа, да съзерцава самия себе си. Всички мисли биха останали отвлечени, несъзнателни идейни формации, ако те не бяха добили в човека жива действителност. Без човека Бог не би съществувал в неговото най-висше съвършенство. Той би бил незавършеното мирово Същество. Той не би знаел нищо за себе си. Хегел е описал този Бог преди неговото осъществяване не в живота. Логиката съставлява съдържанието на това описание. Тя е едно построение от безжизнени, сковани, неми мисли. Хегел нарича самата тази логика "царство на сенките". Тя трябва един вид да покаже, какъв е Бог в неговата най-вътрешна вечна същност преди сътворението на природата и на ограничения дух. Но тъй като себесърцанието принадлежи по необходимост на същността на Бога, съдържанието на логиката е още мъртвия Бог, който желае съществуването. В действителност това царство на чистата, отвлечена истина не съществува никъде; само нашият ум може да го

отдели от живата действителност. В смисъла на Хегел никъде няма някакво съществуващо, завършено първично Същество, а само едно такова, което е във вечно движение, в постоянно развитие. Тази вечна Същност е "вечно действителната Истина, в която вечно действащият Разум е свободен за себе си, и за която необходимостта, природата и историята служейки само на нейната изява са съсъдове на нейната слава". Как в човека светът на мислите схваща самият себе си, това искаше Хегел да опише. Той е изразил в друга форма възгледа на Гьоте: "Когато здравата при рода на човека действа като едно цяло, когато той се чувства в света като в едно велико, красиво, достойно и ценно цяло, когато хармоничното задоволство му гарантира едно чисто, свободно очарование, тогава вселената, ако тя би могла да чувства себе си, би възкликнала като достигнала своята цел и би се удивила на върха на своето развитие и същество". Преведено на езика на Хегел това гласи: Когато мислейки човек изживява своето собствено същество, тогава този акт няма само едно индивидуално, лично значение, а универсално значение; в себепознанието на човека същността на последната достига своя връх, своето съвършенство, без което тя би била само фрагмент.

Хегеловата представа на познанието схваща това познание не като едно долавяне на едно съдържание, което без него съществува завършено някъде в света, не като една дейност, която създава *изображения* на действителните процеси. Това, което в смисъла на Хегел се създава в мислителното познание, то не съществува иначе никъде в света, а само в познанието. Както растението произвежда на дадена степен на своето развитие цвета, така и вселената създава съдържанието на човешкото познание. И както цветът не съществува преди неговото раждане, така и мислителното съдържание на света, което се ражда в човешкия дух, не съществува предварително. Един светоглед, който е на мнение, че в познанието трябва да се ражда само изображения, копия на вече съществуващото съдържание, прави от човека един ленив зрител на света, който и без него би бил напълно завършен в себе си. Напротив Хегел прави човека деен сътрудник на мировия процес, на който без него би му липсвал върхът. Грилнарцер е охарактеризирал по свой начин мнението на Хегел върху отношението на мисленето към света в своето знаменито изказване:

Възможно е ти да ни учиш пророчески божественото мислене.

Но, приятелю, ти положително съсипваш *човешкото* мислене.

Тук с човешкото мислене поетът разбира онова, което именно предполага своето съдържание готово в света и не иска да бъде нищо друго освен едно копие. Това изказване не е никакъв укор за Хегел. Защото, според неговото мнение, това мислене върху нещо друго, не е още най-висшето, най-съвършеното мислене. Когато размишляваме върху една вещь на при-

родата, ние търсим едно понятие, което "съвпада" с неговия външен предмет. Тогава чрез мисълта, която си образуваме, ние разбираме, що е външен предмет. Ние имаме работа с две неща, с мисълта и с предмета. Но ако искаме да се издигнем до най-високата гледна точка, до която може да възлезе човек, тогава ние трябва също да се страхуваме да запитаме също още, що е сама та мисъл. Но за целта ние нямаме никакво друго средство освен само пак мисълта. Следователно в най-висшето познание мисълта схваща самата себе си. Тя не пита вече за едно съвпадение с нещо друго. Тя има работа единствено само със себе си. Това мислене, което не се позовава на нищо външно, на никакъв предмет, се явява на Грилнарцер като един унищожител на мисленето, което ни дава изменения върху разпространение във време и пространство разнообразни неща на сетивната и духовната действителност. Но както живописецът не разрушава природата, когато предава нейните линии и багри върху платното, така и мислителят не разрушава идеите на природата, когато ги изразява в тяхната духовна чистота. Знаменателно е, че някои хора искат да виждат именно в мисленето един враждебен на действителността елемент, защото то абстрахира от пълнотата на сетивното съдържание. Но не абстрахира ли живописецът, когато той предава само багри, тон и линии, от всички останали признаци на един предмет? Хегел е посрещал всички подобни възражения със своето прекрасно шегуване. Когато действащото в света първично Същество "се подхлъзва и от почвата върху която се разхожда, пада във водата, то се превръща в една риба, в нещо органическо, живо. Когато сега то също така се подхлъзва и пада в *чистото мислене* - защото също и чистото мислене не трябва да бъде негова почва -, то трябва, цопвайки в това мислене, да стане нещо лошо, ограничено, за което всъщност трябва да се срамуваме да говорим, ако това не би станало полуслужебно и понеже не трябва да отричаме, че съществува една логика. Водата е един такъв студен, лош елемент и въпреки това животът се чувства така добре в нея. Нима мисленето трябва да бъде един много по-лош елемент? Нима Абсолютното ще се чувства зле в него и ще се представи лошо? "

Говори се напълно в смисъла на Хегел, когато се казва, че първичното същество е създадо природата и човека; стигнало до тази точка, то вече проявява скромност и изоставя на човека да създаде, наред с външния свят и със самия него, още и мислите върху нещата. Така първичното Същество твори в съюз с човека *цялото съдържание на света*. Човекът е съ-творец на битието, а не ленив зрител, не познаващо същество, което преживява това, което би съществувало и без неговото съществуване.

Това, което човекът е в неговото най-вътрешно съществуване, той не е чрез нищо друго, а чрез самия себе си. Ето защо Хегел разглежда и свобо-

дата не като един божествен дар, който е бил сложен веднъж за вина и в люлката на човека, а като един резултат, до който той стига постепенно в течение на своето развитие. От живота във външния свят, от задоволяването на чисто сетивното съществуване той се издига до разбирането на своето духовно същество, на своя собствен вътрешен свят. Чрез това той става също независим от външния свят; той следва своята вътрешна същност. Духът на народа съдържа природна необходимост и по отношение на своите нрави се чувства напълно зависими от това, което вън от отделния човек е нрави и обичаи, морален възглед. Обаче постепенно личността се освобождава чрез борба от този заложен във външния свят морален възглед и прониква в своята вътрешност, като познава, че може да развие за себе си морални възгледи и да си даде морални предписания от своята вътрешност, от своя собствен дух. Човек се издига до съзercаването на царуващото в него първично Същество, което е също и извор на неговата моралност. Той търси своите морални заповеди вече не във външния свят, а в своята собствена душа. Той прави себе си все повече зависим от себе си /§ 552 от Хегеловата "Енциклопедия на философските науки"/. Следователно тази независимост, тази свобода не е нещо, което се пада предварително на човека, тя е *добита* в течение на историческото развитие. *Световната история е напредъкът на човечеството в съзнанието на свободата.*

Благодарение на това, че Хегел вижда в най-висшите прояви на човешкия дух процеси, в които първичното Същество на света намира завършека на своето развитие, на своето *ставане*, за него всички други явления стават предварителни степени към този най-висок връх; и самият този връх се явява като *целта*, към която всичко се стреми. Тази представа за целесъобразност във вселената е различна от онази, която си представя сътворението на света и ръководството на света като произведение на един мъдър техник или конструктор на машини, който е устроил всички неща съобразно една полезна цел. Гьоте рязко е отхвърлил едно такова полезностно учение. На 20 февруари 1831 годна той каза на Екерман /виж Разговори на Гьоте с Екерман, част II/: Човекът "не се отказва да внесе и в науката своя добит в живота възглед и да пита и при отделните части на едно органическо същество за тяхната цел и полза. Това може да върви до определено място и той може да върви също и в науката до известно място; но скоро ще се натъкне на явления, при които този малък възглед не е достатъчен и където без една по-висша подкрепа ще се заплете само в противоречия. Такива учители на полезността казват: волът има рога, за да се защищава с тях. Но питам за сега: защо овцата няма никакви рога? И ако има някакви рога, защо те са засукани около ушите и, така че не могат да и служат за нищо? Обаче съвсем друго е, когато аз кажа: Волът

се защитава със своите рога, защото ги има. Въпросът *защо?* Съвсем не е научен. Малко по-далече стигаме с въпроса *как?* Защо то когато питам: Как волът има рога? Това ме довежда до разглеждането на неговата организация и същевременно ме поучава, защо лъвът няма и не може да има никакви рога". Въпреки това, в друг смисъл, Гьоте вижда в цялата природа едно целесъобразно устройство, която накрая достига своята цел в човека, следователно така устоява всички свои произведения, че човекът намира своето определение. Ние четем в неговата книга "Винкелман": "Защото, за какво служи целия разкош от слънце и планети и луни, от звезди и млечни пътища, от комети мъглявини, от станали и ставащи светове, ако накрая един щастлив човек не се радва на неговото съществуване? " и Гьоте е убеден също и в това, че същността на всички явления стига до изява като истина в човека /виж стр. 58 по-горе/. Как всичко в света е заложено така, че човекът има една достойна задача и може да я реши: да разбере това, тази е целта на този светоглед. Като едно философско оправдание на Гьотевите изказвания изглежда това, което Хегел излага като заключение на своята "Натурфилософия": "Природата е завършила себе си в живия свят и е затворила своя мир, като се е променила в нещо по-висше. Така духът е произлязъл от природата. Целта на природата е да убие самата себе си и да придобие своите кори на непосредственото, сетивно, да изгори себе си като феникс, за да се роди подмладена като дух от тази външност. Природата се е превърнала в нещо друго, за да познае отново себе си като идея и да се примири със себе си... Именно затова духът е преди природата като нейна цел, тя е произлязла от него". Благодарение на това този светоглед можа да постави човека така висок, защото той прави да бъде осъществено в него това, което стои на основата на целия свят като първична Сила, като първично Същество; което подготвя неговото осъществяване през цялата редица от степени, но го постига едва в човека. Гьоте и Хегел си съвпадат напълно в тази представа. Това, което първият е добил от своето *съзерцание* на природата и на духа, последният го изказва и ясно, *чисто, живо в себесъзнанието мислене*.

Това, което Гьоте предприемаше с отделни природни процеси, да ги обясни чрез тяхното *ставане, чрез тяхното развитие*, Хегел го приложи върху целия Космос. Гьоте изисква от този, който иска да разбере същността на растителния организъм: "Разглеждай растението в *развитие*, както постепенно се развива, образува цветове и плод". Хегел иска да разбере всички явления на света в поредицата от степени на тяхното развитие, от най-простото, тъпо действие на инертната материя до себесъзнателния дух нагоре. И в себесъзнателния дух той вижда изявата на първичното Същество на света.

РЕАКЦИОННИ СВЕТОГЛЕДИ

"Пъпката изчезва в разтварянето на цвета, и бихме могли да кажем, че цветът опровергава пъпката; също така плодът обявява цвета като едно погрешно съществуване на растението и плодът застава като негова истина на мястото на цвета. Тези форми не само се различават, но и се изтласкват като непонасящи се едни други. Обаче тяхната тъчаща природа ги прави същевременно моменти на органическото единство, в което те не само не си противоречат, но са също така необходими едното и другото и една тази еднаква необходимост прави живота на цялото". В тези думи на Хегел е изразена една от най-важните характерни черти на неговия начин на мислене. Той вярваше в това, че нещата на действителността носят противоречието в себе си; и че именно в това стои подбудата на тяхното развитие, за тяхното живо движение, че те непрестанно се стремят да преодолеят това противоречие. Цветът никога не би станал плод, ако той би бил без противоречие. Той не би имал тогава никакъв повод, никакъв случай да излезе вън от своето противоречиво съществуване. От една точно противоположна форма на мисленето изходи *Йохан Фридрих Хербарт* /1776-1841 г. /. Хегел е един тънък мислител, но същевременно един жаден за действителност дух. Той би искал да има само мисли, които са приели в себе си богатото, наситено съдържание на света. Ето за що неговите мисли трябва да бъдат също така във вечното течение, в постоянно ставане, в пълно с противоречие движение напред както самата действителност. Хербарт е един напълно абстрактен мислител; той не се стреми да проникне нещата, а ги разглежда от своя ъгъл на мислене. Противоречието смуцава чисто логическите мислители; те искат ясни понятия, които могат да съществуват едни до други. Едното не трябва да пречи на другото. По отношение на действителността, която е пълна с противоречия, мислителят се вижда в едно особено положение. Понятията, които тя му доставя, не го удовлетворяват. Те са противни на неговата логическа необходимост. Това чувство на недоволство става изходна точка на неговия светоглед. Хербарт си казва: щом разпростряната пред мене действителност, щом така, както тя се представя на моите сетива и на моя дух, тя ми доставя пълни с противоречия понятия, тя не може да бъде истинската действителност, към която се стреми моето мислене. От тук за него възниква неговата задача. Пълната с противоречие действителност не е никак действителното битие, а само илюзия. В това свое схващане Хербарт се присъединява до определена степен към Кант. Но докато Кант обявява истинското битие като недостъпно за мислителното познание, Хербарт вярва да стигне от илюзията до битието именно благодарение на това, че преработва пълните с противоречия понятия на илюзията и ги превръща в такива без противоречия. Както димът сочи към огъня, така и илюзията

сочи към едно стоящо на нейното основа битие. Когато от пълния с противоречия, даден на нашите сетива и на нашия дух образ на света, ние работим чрез логическото мислене един такъв без противоречия, тогава в този последния ние имаме това, което търсим. То не ни се явява в тази лишеност от противоречия; но зад това, което не се явява, стои истинската действителност. Следователно Хербарт не се залавя да разбере стоящата непосредствено пред нас действителност като такава, а създава една друга действителност, чрез която едва първата става обяснима. Чрез това той стига до една отвличена система от мисли, която в сравнение с богатата, пълна действителност изглежда твърде бедна. Истинската действителност не може да бъде никакво единство, защото едно такова единство би трябвало да съдържа в себе си безкрайното разнообразие на нещата и на процесите със всички техни противоречия. То трябва да бъде едно множество от прости, вечно подобни на себе си същества, в които не съществува никакво ставане, никакво развитие. Само едно просто същество, което запазва неизменени своите при знаци, е без противоречия. Едно същество, което се развива, е в даден момент нещо различно от това, което то е в друг момент, т. е. в даден момент то противоречи на свойството, което има в един друг момент. Следователно едно множество от прости, никога неизменящи се същества е истинският свят. И това, което ние възприемаме, не са тези прости същества, а само техните отношения едни към други. Тези отношения нямат нищо общо с истинската същност. Когато едно просто същество влиза в отношения към друго, чрез това не се изменят; обаче аз възприемам резултата на тяхното отношение. Нашата непосредствена действителност е един сбор от отношения между действителните същества. Когато едно същество излиза от отношението към друго такова, и в замяна на това влиза в отношение с едно трето същество, тогава е станало нещо, без това събитие да е посегнало битието на самите същества. Това събитие възприемаме ние. То е нашата илюзорна, пълна с противоречия действителност. Интересно е, как Хербарт си представя живота на душата въз основа на този негов възглед. И душата, както всички други действителни същества, е нещо просто, неизменно в себе си. То влиза сега в отношение към други съществуващи същества. Изразът на тези отношения е животът на представите. Всичко, което става в нас, мислене, чувствуване, воление е една игра на отношения между душата и останалия свят на простите същества. Виждаме, че чрез това душевния живот се превръща в една илюзия от отношения, в които душевното същество влиза във света. Хербарт е един математически ум. И всъщност цялата негова представа за света е родена от математически представи. Едно число не се изменя, когато то става член на една математическа операция. Три си остава три, независимо от това, дали се прибавя към

четири или се изважда от седем. Както числата стоят в една аритметическа операция, така стоят и простите същества в отношенията, които се образуват между тях. Ето защо за Хербарт и психологията става един пример на изчисление. Той се старее да приложи математиката към психологията. Той изчислява, как представите се обуславят взаимно, как те действуват едни върху други, какви резултати доставят те чрез тяхното съжителство. За него "Азът" не е духовната същност, която долавяме в нашето себесъзнание, а резултат на едно съвместно действие на всички представи, следователно той не е нищо друго освен един сбор, най-висш израз от отношения. Ние не знаем нищо за простото същество, което стои на основата на нашия душевен живот, но за нас се явяват постоянните отношения на този душевен живот, на това просто същество на основата на душевния живот с други същества. Следователно в тази игра от отношения е заплетено едно същество. Това се изразява във факта, че всички те се стремят към един център и този център е мисълта за Аза.

Хербарт е един представител на по-новото развитие на светогледите в един смисъл различен от този на Гьоте, Шилер, Шелинг, Фихте, Хегел. Тези последните търсят едно изобразяване на себесъзнателната душа в един образ на света, който може да съдържа тази себесъзнателна душа. С това те изразяват духовния импулс на тяхната епоха. Хербарт стои пред този импулс, той трябва да чувствава, че този импулс е там. Старее се да го разбере; но в мисленето, което си представя за правилно, той не намира никаква възможност да се вживее в себесъзнателната същност на душата. Той остава да стои вън от него. При светогледа на Хербарт можем да видим, какви трудности израстват за мисленето, когато то иска да разбере, какво е станало то по неговата същност в развитието на човечеството. Поставен бе Хегел, Хербарт изглежда като някой, който напразно се бори за постигането на една цел, която другият счита, че е постигнал. Хербартовите мислителни построения са един опит да копира от вън това което Хегел иска да изобрази във вътрешно съизживяване. За основния характер на по-новия светогледен живот от значение са също и мислителите като Хербарт. Те сочат към целта, която трябва да бъде постигната, именно чрез това, че изявяват неподходящите средства за тази цел. В Хербарт се бори духовната цел на времето; неговата духовна сила не е достатъчна, за да разбере в една достатъчна форма тази борба и да я изрази. Напредъкът на развитието на светогледите показва, че винаги в това развитие наред с личностите, които стоят на висотата на импулсите на епохата, влизат в действие и такива, които развиват светогледи от неразбирането на тези импулси. Ние можем много добре да наречем такива светогледи *реакционни*.

Хербарт изпада обратно в схващането на Лайбниц. Неговото просто душевно същество е неизменимо. То не се ражда, не умира. То е съществувало, когато е започнал този привиден живот, който човекът обхваща със своя Аз; и то отново ще се освободи от тези отношения и ще продължава да съществува, когато този живот престане. Хербарт стига до една представа за Бога чрез своя образ на света, който образ съдържа множество прости същества, които произвеждат процесите чрез техните отношения. Вътре тези процеси ние възприемаме целесъобразност. Обаче отношенията биха могли да бъдат само случайни, хаотични, ако съществата, които съобразно тяхното собствено битие нямат нищо общо помежду си, биха били изоставени сами на себе си. Че те са целесъобразни, това сочи към един мъдър ръководител на света, който урежда техните отношения. "Никой не може да определи по-отблизо същността на Божественото, казва Хербарт. "Дръзновенията на системите, които говорят за Бога като за един познат предмет, който може да бъде схванат в резки очертания, чрез което бихме могли да се издигнем до едно познание, за което не си отказали данните", се осъждат от Хербарт.

В този образ на света действието на човека и неговите произведения на изкуството висят напълно във въздуха. Липсва всяка възможност те да бъдат включени в този образ на света. Защото каква връзка може да съществува между едно отношение на прости същества, на които всички процеси са безразлични, и действията на човека? Ето защо Хербарт трябва да търси както за етиката така и за естетиката един самостоятелен корен. Той счита, че го е намерил в човешките чувства. Когато човекът възприема неща или процеси, с това може да се свърже чувството на харесването или нехаресването. Така на нас ни харесва, когато волята на един човек взема такава посока, която съвпада с неговото убеждение. Когато възприемаме противоположното, в нас се установява чувството на неприятност. Поради това чувство ние наричаме съзвучието на убеждението с волята морално добро, а несъзвучието морално осъдително. Едно такова чувство може да се свърже само с едно *отношение* между морални елементи. Едва когато *действуват* заедно се явява етическа приятност или неприятност. Хербарт нарича едно отношение на морални елементи практическа идея. Той изброява пет такива практически-етически идеи: идеята на моралната свобода, която се състои в съгласуваността на волята и убеждението; идеята на съвършенството, която почива на това, че в сравнение със слабото ни харесва силното; идеята на правото, която произтича от неудоволствието, която изразява приятността изпитана, когато една воля подпомага другата; и идеята за отплатата, която изисква, щото всяко добро и зло, което е произлязло от един индивид, да бъде изправено на този индивид. Хербарт изгражда етиката върху едно човешко чувство,

върху едно морално усещане. Той я отделя от светогледа, който трябва да бъде. Той я свързва с естетиката, даже прави от нея една част от тази естетика. Защото тази наука също съдържа изисквания върху това, което трябва да бъде. Тя също има работа с отношения, с които се свързват чувствата. Отделният цвят ни оставя естетически безразлични. Когато до него се явява един друг цвят, това съвместно съществуване може да ни задоволи или да ни се харесва. Това, което се харесва в неговото съвместно съществуване, то е красиво; което не се харесва, то е грозно.

Върху тези принципи *Роберт Цимерман* е изградил една наука на изкуството по един много остроумен начин /Роберт Цимерман, 1824-1898 г./. От тази наука само една част трябва да бъде етиката или науката за доброто, която разглежда онези красиви отношения, които се вземат под внимание в областта на действията. Знаменитите изложения на Роберт Цимерман върху естетиката /Наука на изкуството/ свидетелствуват, че и от опитите за светогледи, които не стигат до висотата на импулсите на епохата, могат да излагат важни подбуди за духовното развитие.

Поради неговия дух склонен към математически необходимото Хербарт е разгледал щастливо онези процеси на човешкия душевен живот, които действително протичат по същия начин при всички хора с известна правилност. Естествено това не ще бъдат по-интимните, по-индивидуални процеси. Оригинални и особеното във всяка една личност ще бъде пропуснато от един такъв математически ум. Но той ще постигне известно разбиране в това, което е среден израз на духа, и същевременно със своята пресметлива сигурност една власт над развитието на духа. Както механическите закони са тези, които ни правят способни за техниката, така и законите на душевния живот ни правят способни за възпитанието, за техниката и развитието на душата. Ето защо работата на Хербарт в областта на педагогиката е станала плодотворна. Той е намерил много привърженици между педагозите. При този светоглед, който предлага един образ на бедни, сиви общи неща, това изглежда на пръв поглед необяснимо. Но то се обяснява с това, че натурите, които най-много се нуждаят от светоглед, имат склонност към такива общи неща, които се подреждат със строга необходимост едни до други по примера на една математическа операция с влизащите в нея членове. Има нещо пленяващо в това, да изживее човек, как едно звено на мисълта се свързва с друго като от само себе си, защото то събужда чувството на сигурност. Те се изграждат някакси от само себе си; човек дава само мислителния материал за целта и оставя по-нататъшното на самостоятелната логическа необходимост. При напредването на Хегеловото мислене, което е наситено с действителност, човек трябва постоянно да влиза в действие, да се намесва. В това мислене има повече топлина, повече непосредственост; в замяна на това обаче

то изисква непрестанно активно намесване на душата. Действителността е тази, която ние обхващаме в мислите; тази винаги течаща, във всяка нейна точка индивидуална действителност, която се съпротивява на всяка логическа скованост. Хегел също имаше множество ученици и последователи. Но те бяха далече по-малко верни от тези на Хербарт. Докато силната личност на Хегел оживяваше неговите мисли, те продължаваха да упражняват своя чар; и това, на което се спираше този чар, действуваше убедително. След неговата смърт много от неговите ученици тръгнаха по свой собствен път. И това е много естествено. Защото който е самостоятелен, ще изгради също самостоятелно своето отношение към действителността. При учениците на Хербарт ние констатираме нещо друго. Те са верни. Те развиват по-нататък ученията на учителя; но запазват в непроменена форма основния фонд на неговите мисли. Който се вживява в Хегеловия начин на мислене, той се задълбочава в хода на развитието на света, който се проявява в безброй развойни степени. Тук отделният мислител може да бъде подбуден да върви по този път на разви тието; но той може да оформи отделните степени според своя индивидуален начин на мислене. При Хербарт имаме работа с една твърде сглобена в себе си система от мисли, която вдъхва доверие чрез своята солидна структура. Но щом човек я приеме, той трябва да я приеме в нейната първоначална форма. Защото индивидуалното, личното, това застава човека да противопостави своето собствено себе на чуждото себе; именно това липсва.

* * * * *

"Животът е съмнително нещо; аз се захех да прибавя моя с това, да размишлявам върху него". Тези думи изказва *Артур Шопенхауер* /1788-1860 г. / към *Виланд* веднъж в началото на неговото университетско време. От това настроение е израснал неговия светоглед. Шопенхауер имаше зад себе си сурови собствени изживявания и наблюдението на тъжни опитности, когато намери във философската мислителна работа една нова цел на живота. Внезапната смърт на бащата, която бе предизвикана чрез падане от един склад, лошите изживявания сред търговското съсловие, виждането на арени на човешката мизерия при пътуванията, които младежът направи, и много други неща бяха предизвикали в него по-малко потребността да познае света, защото считаше че той заслужава да бъде познат, отколкото напротив онази потребност да си създаде в съзерцанието на нещата едно средство, за да ги понася. Той се нуждае от един светоглед за успокоение на неговото мрачно душевно настроение. Когато в 1809 година влезе в университета, мислите, които Кант, Фихте и Шелинг бяха въплътили в германското светогледно развитие, се намираха още в пълно последствие. Тогава тъкмо изгряваше звездата на Хегел. Този послед-

ният беше публикувал в 1806 годи на своето първо велико произведение "Феноменология на духа". В Гьотинген Шопенхауер слуша ученията на *Готлоб Ернст Шулце*, авторът на "Енезидемус", който наистина беше в известно отношение противник на Кант, но посочи въпреки това Кант и Платон като двама велики духове, към които той следваше да се придържа. С жар се задълбочи Шопенхауер в Кантовия начин на мислене. Той нарича революцията, която бе предизвикана чрез това в неговата глава, едно духовно новораждане. Той намира в нея толкова повече своето задоволство, като я намира в пълна съгласуваност с възгледите на други философи, които пълно му беше посочил, с възгледите на Платон. Нали Платон казва: Докато се отнасяме с нещата и процесите само възприемайки ги, ние сме човеци, които стоят здраво вързани в една тъмна пещера, така че не могат да обърнат главата си и не виждат нищо, освен в светлината на един горящ зад тях огън, на намиращата се срещу тях стена сянките образи на действителните неща, които преминават между тях и огъня, а също така и своите собствени сенки и всеки един своята собствена сянка. Както тези сенки се отнасят към действителните неща, така нещата, които възприемаме се отнасят към *идеите*, които са истински действителното. Нещата на възприемаемия свят се раждат и умират, идеите са вечни. Не е ли учил нещо подобно и Кант? Нали и за него светът на явленията, възприемаемият свят е само един свят на илюзията? Вярно е, че Кьонигсбергският мъдрец не е приписвал на идеите тази правечна действителност; обаче за Шопенхауер в схващането на разпространяната в пространството и време действителност царува между Платон и Кант пълна съгласуваност. Скоро този възглед стана негова неопровержима истина. Той си казваше: Аз получавам познания за нещата, доколкото ги виждам, чувам, чувствавам и т. н. с една дума: доколкото си образувам представи за тях. Един предмет за мене *само в моята представа*. Следователно небе, земя и т. н. са за мене представи, защото "вещта за себе си", която им отговаря, е станала мой предмет само благодарение на това, че е приела характера на представата.

Колкото безусловно правилно намери Шопенхауер всичко, което Кант изнесе върху представния характер на света на възприятията, толкова малко се чувствуваше той доволен от неговите забележки върху "вещта за себе си". *Шулце* също беше един противник на Кант по отношение на тези негови възгледи. Как може да знаем нещо за "вещ в себе си", как можем въобще да изкажем само една дума върху нея, щом знаем само за представи, а "вещта в себе си" остава изцяло вън от нашата представа? Шопенхауер трябваше да търси един друг път, за да стигне до "вещта в себе си". При търсенето той беше повлиян от съвременните нему светогледи много повече отколкото е допускарал някога. Елементът, който Шопенхау-

ер прибави към своето убеждение добито от Кант и от Платон, като "вещ в себе си", него ние намираме при Фихте, чиито лекции той беше слушал в 1811 година в Берлин. Шопенхауер можа да чуе в Берлин най-зрялата форма на Фихтевите възгледи. През време, когато Шопенхауер - според собственото си признание - го "слушаше внимателно", Фихте възвестява най-внушително, че в крайна сметка всяко битие е основано в една *всемирна воля*. Щом човекът намира предварително в себе си волята, той добива убеждението, че съществува един независим от неговия индивид свят. Волята не е знание на индивида, а една форма на действително битие. Фихте би могъл да назове този свой светоглед също: "*светът като знание и воля*". И в съчинението на Шелинг "върху същността на човешката свобода и свързаните с това предмети" се намира изречението: "В последната и най-висша инстанция не съществува никакво друго битие освен *воля*. *Волята е първичното битие* и само на това битие произхождат сказуемото на същото: бездънност, вечност, независимост от времето, самоутвърждение. Цялата философия се стреми към това, да намери този най-висш израз". Че волята е първично битие, това стана също убеждение и на Шопенхауер. Когато бива угасено знанието, остава да съществува волята. Защото волята предхожда знанието. Знанието има своя произход в моя мозък, си казва Шопенхауер. Обаче този мозък трябва да бъде произведен чрез една дейна, творческа сила. Човек познава една такава творческа сила в своята собствена воля. Шопенхауер се старее сега да докаже, че също и това, което действа в останалите неща, е *воля*. Следователно волята стои на основата на действителността, която си представяме, като "вещ в себе си". И за тази "вещ в себе си" ние можем да знаем. Тя не се намира, както Кантовата "вещ в себе си", отвъд нашето мислене; ние изживяваме нейното действие в нашия собствен организъм.

Развитието на светогледите на по-ново време напредва чрез Шопенхауер по-нататък дотолкова, доколкото с него започва един от опитите, да бъде издигната една от основните сили на себесъзнанието до всеобщ ми ров принцип. Загадката на епохата стои в дейното себесъзнание. Шопенхауер не е в състояние да намери един образ на света, който да съдържа в себе си корените на себесъзнанието. Това са се опитали да направят Фихте, Шелинг, Хегел. Шопенхауер взема *една* сила на себесъзнанието, *волята*, и твърди за нея, че тя не се намира само в човешката душа, а в целия свят. Така за него наистина човекът не е поставен с цялото негово себесъзнание в първопричините на света, но с една част на това себесъзнание, с волята. С това Шопенхауер се представя като един от онези представители на по-новото развитие на светогледите, които са могли да обхванат в своето съзнание само частично основаната загадка на епохата.

Гьоте също упражни едно дълбоко влияние върху Шопенхауер. От есента на 1813 година до май 1814 година Шопенхауер можа да се радва на своето общение с поета. Гьоте лично въведе философа в учението на цветовете. Формата на възгледа на първия отговаряше напълно на представите, които Шопенхауер си беше образувал относно начина, по който постъпват нашите сетивни органи и нашият дух, когато те възприемат неща и процеси. Гьоте беше направил обширни и грижливи изследвания върху възприятията на окото, върху светлината и цветовете и техния резултат той обработи в своето съчинение "Към учението за цветовете". Той стигна до възгледи, които се отклоняват от тези на Нютон, основателят на модерното учение на цветовете. Ние не можем да съдим от една правилна гледна точка за противоположността, която съществува между Нютон и Гьоте в тази област, ако не изходим от основаната разлика в светогледите на двете личности. Гьоте счита сетивните органи на човека като най-добрите, най-висшите физикални апарати. Ето защо за света на цветовете най-висша инстанция за установяване на закономерните връзки за него трябва да бъде окото. Нютон и физиците изследват въпросните явления по начин, който Гьоте нарича "най-голямото нещастие за по-новата физика" и която, нещастие, както вече изнесохме в една друга връзка /стр. 58/, се състои в това, че "експериментите са били някакси отделени от човека и физиците познават природата само в това, което изкуствените инструменти показват и даже искат да докажат, това, което тя произвежда, чрез тези инструменти, като по този начин я ограничават". Окото възприема светло и тъмно или светлина и тъмнина, и в наблюдателното поле от светло-тъмното възприема цветовете. Гьоте застава в това поле и се старее да докаже, как светилната, тъмнината и цветът са свързани едни с други. Нютон и негови те привърженици искат да наблюдават светлинните и цветни процеси, как те протичат в пространството вън от човешкия организъм, следователно как те би трябвало да протекат и без да съществува никакво човешко око. Обаче за Гьоте една такава отделена от човека външна сфера няма никакво оправдание. Ние стигаме до същността на една вещь не чрез това, че се абстрахираме от действията, които долавяме; а ние имаме дадена тази същност в точната, схваната от духа закономерност на тези действия. Действията, които окото възприема, схваната в тяхната цялост и изложени в тяхната закономерна връзка, са същността на цветовете и на светлината -, а не един отделен от окото свят на външните процеси, който трябва да бъде установен с изкуствени инструменти. "Защото всъщност ние напразно се заляваме да изразим същността на дадено нещо. Ние долавяме действия и една пълна история на тези действия би обхванала във всеки случай същността на това нещо. Напразно бихме полагали усилия да опишем характера на един човек; напротив не-

ка съпоставим неговите дела, неговите действия и пред нас ще застане един образ на характера. Цветовете са дела на светлината, дела и страдания. В този смисъл ние можем да очакваме осветления от същите върху светлината. Наистина цветовете и светлината стоят помежду си в най-точно отношение, но ние трябва да си представим и двете като принадлежащи на цялата природа; защото тя е *изцяло тази, която чрез това иска да се изяви по особен начин на сетивната способност на окото*". Тук ние намираме Гьотевия възглед за света приложен към един специален случай. В човешкия организъм, чрез неговите сетива, чрез неговата душа се извява това, което се намира скрито в останалата природа. Тази последната достига своя връх в човека. Ето защо, който търси истината на природата вън от човека, както прави това Нютон, той, според мнението на Гьоте, не може да я намери.

Шопенхауер вижда в света, който е даден на духа в пространство и време, само една представа на този дух. Същността на този свят на представите ни се разкрива във волята, от която виждаме, че е проникнат нашият организъм. Ето защо той не може да приеме едно учение на физиката, което вижда същността на светлинните и цветни явления не в дадените на окото представи, а в един свят, който съществува вън от окото и отделен от него. Ето защо начинът на мислене на Гьоте трябваше да му бъде симпатичен, защото той остава вътре в света на представите на окото. Той намери в този начин на мислене едно потвърждение на това, което сам трябваше да приеме върху света. Борбата между Гьоте и Нютон е не само един въпрос на физиката, а въпрос на целия светоглед. Който е на мнение, че може да се разкрие нещо в природата чрез експеримента, които са отделени от човека, той трябва да остане на почвата на Нютоновото учение на цветовете. Модерната физика е на това мнение. Ето защо тя може да произнесе върху Гьотевото учение за цветовете едно съждение подобно на това, което Херман Хелмхолц е изказал в своята студия "Гьотевите предчувствия за идеите на бъдещата естествена наука": "Там, където се касае за задачи, които могат да бъдат решени чрез поетически пророчества изразяващи се във възгледни образи, поетът се е показал способен за най-висши работи, но той не е успял там, където би могъл да помогне самосъзнателно проведения индуктивен метод". Ако в образите на човешкия възглед виждаме само продукт, който се прибавя в природата, ние трябва да констатираме в природата това, което става в нея без тези възгледни образи. Но ако виждаме в тях, както Гьоте, откровения на съществуващите в природата същества, ние ще се придържаме към тях, когато искаме да изследваме истината. Но Шопенхауер не стои нито на едното, нито на другото становище. Той съвсем не иска да познае във възприятията на сетивата същността на нещата; той отхвърля метода на физиката,

защото тя не се спира при това, което единствено стои пред нас, при представите. Но и той също е направил от един чист въпрос на физиката един въпрос на светогледа. И понеже при своя свето глед той е изходил всъщност от човека, а не от един отделен от човека външен свят, той трябваше да се реши за Гьоте. Защото този последният беше направил за учението за цветовете извода, който по необходимост трябва да се получи за онзи, който вижда в човека с неговите здрави сетива "най-великия и най-точен физикален апарат". Хегел, който като философ стои изцяло на почвата на този светоглед, трябва поради това да се застъпи най-енергично за Гьотевото учение за цветовете. Ние четем в неговата *Натурфилософия*: "Ние дължим отговарящото на понятието описание на цветовете на *Гьоте*, който още от рано е бил привлечен да наблюдава цветовете и светлината, особено после от страната на живописца; и неговият чист, прост естествен усет, който е едно условие за поета, трябваше да се възпротиви на такова едно варварско разсъждение, което се намира у Нютон. Той е възприел това, което е било установено и експериментирано върху светлината и цветовете от *Платон* насам. Той е схванал явлението просто; и истинският инстинкт на разума се състои в това, явлението да бъде схванато от страната, от която то се представя най-просто".

Съществената основа на всички процеси на света е за Шопенхауер *волята*. Тя е един вечен, смътен стремеж към съществуване. Тя не съдържа никакъв разум. Защото разумът се ражда едва в човешкия мозък, който е създаден от волята. Докато Хегел прави от себесъзнателния разум, от духа основата на света и виж да в човешкия разум. Но едно индивидуално съществуване на мировия разум, за Шопенхауер разумът е само един продукт на мозъка, един мехур от пяна, който се ражда накрая, когато лишеният от разум стремеж, волята, е създал всичко останало. При Хегел всички неща и процеси са разумни, защото то е произведено от неразумната воля. Ние виждаме най-ясно отколкото където и да е другаде осъществени при Шопенхауер думите на Фихте: Какъв светоглед си избира човек, това зависи от обстоятелството, какъв човек е той. Шопенхауер е имал лоши опитности, той опознал света от неговата най-лоша страна, преди да се реши да размишлява върху него. Ето защо той е доволен от това, да си представи този свят като неразумен в неговата същност, като резултат на една сляна воля. Според неговия начин на мислене разумът няма никаква власт над неразумността. Защото той самият се ражда като резултат на неразума, той е пяна и сън, произведен от волята. Светогледът на Шопенхауер е превърнато в мисли мрачно основно настроение на неговата душа. Неговото око не беше настроено към това, да следи с радост разумните устройства на съществуването; той виждаше само изразяващата се в страдания и болки неразумност на сляпата воля. Ето защо негово-

то морално учение можеше да се основава само на възприемането на страданието. За него едно деяние е морално само тогава, когато то почива на това възприятие. *Състраданието* трябва да бъде извор на човешките дела. Какво по-добро би могъл да направи този, който вижда, че всички същества страдат, освен да остави всички негови деяния да се ръководят от съчувствието. Тъй като във волята лежи неразумното и лошото, човекът ще стои морално толкова по-високо, колкото повече убива в себе си необузданата воля. Изразът на волята в отделното лице е себелюбието, егоизмът. Който се отдава на съчувствието, т.е. проявява своята воля не за себе си, а за другите, той е станал господар на волята. Един път, да се освободи човек от волята, се състои в отдаването на художественото творчество и на впечатления, които изхождат от произведения на изкуството. Художникът твори не за това, защото желае нещо, не защото неговата егоистична воля е насочена към неща и процеси. Той твори от неегоистична радост. Той се вглъбява в същността на нещата като чист наблюдател. Същото е и при наслаждението от произведенията на изкуството. Когато стоим пред едно произведение на изкуството и в нас се възбужда желанието: бихме искали да го притежаваме, тогава ние още сме заплетени в нисшите похоти на волята. Едва когато се удивляваме на красотата, без да я желаем, ние сме се издигнали на възвишеното становище, при което не сме вече зависими от сляпата воля. Обаче тогава изкуството е станало за нас нещо, което за определени моменти ни освобождава от неразумността на сляпо волящото съществуване. Най-често е това освобождаване при наслаждението от *музикалните* произведения на изкуството. Защото музиката не ни говори чрез представата, както други те видове изкуства. Тя не изобразява нищо в природата. Тъй като всички природни неща и процеси са само представи, изкуствата, които вземат тези неща и процеси като образец, могат да стигнат до нас също като възплъщения на представи. Човекът създава тоновете без природен образец, от себе си. Понеже има в себе си волята като своя същност, то само волята може да бъде тази, която разлива напълно непосредствено от себе си света на музиката. Ето защо музиката така силно говори на човешката душа, защото тя е възплъщение на онова, което изразява най-вътрешната същност на човека, неговото истинско битие, волята. И за човека е истинско тържество, че той има едно изкуство, в което се наслаждава свободен от волята, без користо на това, което е източник на желанието, източник на всяка неразумност. Този възглед на Шопенхауер върху музиката е отново резултат на неговата чисто лична особеност. Още като търговски ученик в Хамбург той пише на майка си: "Как небесното семе намери пространството на нашата твърда почва, на която необходимостта и липсата водят борба на всяко едно местенце? Ние сме заточени от първичния Дух и не

можем да проникнем отново горе при него. И въпреки това един състрадателен ангел е измолвил за нас небесното цвете и то звучи високо с пълно величие вкоренено на тази почва на плача. Пулсовете на *божественото тоново изкуство* не са престанали да туптят през столетията на варварството и в не го ни е останал един *непосредствен отзвук на вечното*, разбираемо за всяко чувство и възвишено даже над порока и доброделта".

От становището, което двата антипода на светогледа, Хегел и Шопенхауер, заемат по отношение на изкуството, можем да видим, как схващането на света се намесва в личното отношение на човека към отделните области на живота. Хегел, който виждаше в света на представите и идеите на човека това, към което цялата останала природа се стреми като към своето съвършенство, може да признае като най-съвършено изкуство също само онова, в което духът се явява в най-висша, в най-съвършена форма, и където въпреки това той се придържа към онова, което непрестанно се стреми към него. Всяка форма на външната природа иска да бъде дух; но тя не го постига. Когато човекът създава една такава външна, пространствена форма, в която отпечатва духа, който тази форма търси, но не може да постигне чрез самата себе си, тогава той е създал едно съвършено произведение на изкуството. Този е случаят в *пластиката*. Това, което иначе се явява само във вътрешността на човешката душа като лишен от форма дух, като идея, на него скулпторът дава форма изработвайки я от груба материя. Душата, чувството, което възприемаме в нашето съзнание без форма, те говорят от статуята, от една форма на пространството. В това съчетаване на сетивния свят и на духовния свят лежи идеалът на изкуството на един светоглед, който вижда в произвеждането на духа целта на природата, следователно може да вижда красотата само в едно произведение, което се явява като непосредствен израз на изявяващия се в природата дух. Напротив, който както Шопенхауер вижда в цялата природа само представа, за него е невъзможно да види този идеал в едно произведение, което подражава на природата. Той трябва да хване за един род изкуство, което е свободно от всяка природа: а това е *музиката*.

Всичко, което води до унищожаването, даже до убиването на волята, него Шопенхауер считаше логично за заслужаващо да се стреми човек към него. Защото унищожаването на неразумното в света означава едно унищожаване на волята. Човекът не трябва да проявява воля. Той трябва да убие всяко желание в себе си. Ето защо *аскетизмът* е за Шопенхауер моралният идеал. Мъдрецът ще заличи в себе си всяко желание, ще отрече напълно своята воля. Той довежда това до там, че вече никакъв мотив не го принуждава да прояви воля. Неговият стремеж се състои още само от *квистистичния* порив за освобождение от всеки живот. Шопенхауер виждаше в отричащите света възгледа за живота на будизма едно висше уче-

ние на мъдростта. Ето защо можем да наречем неговия възглед на света реакционен по отношение на този на Хегел. Хегел търсеше навсякъде да примири човека с живота, той се стремеше към това, да представи всяка деятелност като сътрудничество в един разумен ред на света. Шопенхауер считаше като идеал на мъдреца враждебността към живота, отвращението от действителността, бягството от света.

* * * * *

В Хегеловата форма на възгледа за света и за живота има нещо, което може да прогони съмнението и въпросите. Изходната точка на Хегел е чистото мислене, абстрактната идея, която той самият нарича "стридоподобно, сиво или изцяло черно" същество /Писмо до Гьоте от 20 февруари 1821 година/, но за която същевременно твърди, че тя трябва да се схваща като изображение на Бога, какъвто той е в неговата вечна същност преди създаването на природата и на един невечен дух". Целта, до която той стига, е пълносъдържателният, индивидуален човешки дух, благодарение на който само се изявява това, което води само едно сянка-видно съществуване в сивото, в стридоподобното. Той може лесно да бъде разбран така като че вън от човешкия дух не съществува една *личност* като живо, самостоятелно същество. Хегел извежда това, което е богато на съдържание и което изживяваме в нас, от идейното, което трябва да *измислим*. Можем да разберем факта, че хора с една особена чувствена заложба се чувствуват отблъснати от този възглед за света и за живота. Само мислителите надарени с такова безкористие и преданост като *Карл Розенкранц* /1805-1879 г. / бяха в състояние да се вживеят напълно в хода на мислите на Хегел и да създадат в пълно съгласуваност с него една идейна постройка, която се явява като едно възпроизвеждане на Хегеловата, но произлязла от една по-малко значителна природа, други не можаха да разберат, как чрез чистата идея човек трябва да си изясни безкрайността и разнообразието на впечатленията, които го връхлитат, когато насочва поглед върху богата по форми и цветове природа и как чрез това той трябва да добие нещо, което да му позволи изживяванията на света на усещанията, чувствата и представите той се издига до духовните висини на чистата мисъл. Наистина Хегел ще бъде криво разбран, когато някой го тълкува по този начин; но това криво разбиране е понятно. Това незадоволено от Хегеловия начин на мислене настроение намери един израз в мисловното течение, което имаше своите представители в лицето на *Карл Бенидикт Ваадер* /1765-1841 г. /, *Карл Кристиян Фридрих Краузе* /1765-1841 г. /, *Имануел Херман Фихте* /1797-1879 г. /, *Кристиян Херман Вайсе* / 1801-1866 г. /, *Антон Гюнтер* /1785-1862 г. /, *К. Ф. Трандорф* /1782-1863 г. /, *Мартин Дойтцингер* /1815-1864 г. / и *Херман Улричи* /1806-1884 г. / . Те се стремя-

ха да поставят на мястото на сивата, стридоподобна, чиста мисъл на Хегел едно изпълнено с живот, лично първично Същество, един индивидуален Бог. Ваадер нарече една "отричаща Бога представа" това, да се вярва, че Бог постига своето съвършено съществуване едва в човека. Бог трябва да бъде една личност; и светът не трябва, както Хегел си представя, да произлиза от него като един логически процес, като постоянно едно понятие с необходимост прави да възникне едно друго. Не, светът трябва да бъде свободен акт на Бога, едно творение на неговата всемогъща воля. Тези мислители се приближават до християнското учение за откровението. Ваадер се потопи в мистиката на *Яков Бьоме* /1575-1624 г./, на Учителя *Екарт* /1250-1329 г. /, на *Тоулер* /1290-1361 г. / и на *Парацелзий* /1493-1541 г. /, в чиито богат в образи език той намери едно много по-подходящо средство, за да изрази най-дълбоките истини, отколкото в чистите мисли на Хегеловото учение. Че той даде повод и на Шелинг да задълбочи своите мисли чрез приемането на представите на Яков Бьоме, да ги изпълни с по-топло съдържание, това вече бе изтъкнато /виж стр. 63/ Явления заслужаващи да бъдат отбелязани в развитието на светогледите ще бъдат винаги личности като *Краузе*. Той е бил математик. Той не се остави да бъде заставен от гордия, логически-съвършения характер на тази наука да реши светогледните въпроси, които трябваше да задоволят неговите най-дълбоки духовни нужди, според образеца на метода, който беше присъщ на тази наука. Чинът за такива мислители е великият математик Нютон, който третираше явленията на видимата вселена като една задача по смятане и наред с това задоволяваше за себе си основните въпроси на светогледа по начин, който е близък до вярата в откровението. Краузе не можа да признае един възглед, който търси Първичното Същество на света и нещата и процесите. Който търси Бога в нещата, и процесите, в света, както Хегел, той не може да го намери. Защото наистина светът и в Бога, но Бог не е света, а съществува като самостоятелно, блажено почиващо в себе си същество. На основата на идейния свят на Краузе стои "мисълта за едно безкрайно, самостоятелно същество, кое то няма вън от себе си нищо, но по себе си и в себе си е като *една основа* всичко, и което следователно ние си представяме също и като основа на разума, природа и човечество". Той не иска да има нищо общо с един възглед, "който счита крайното или света като висша форма, като съвкупност за самия Бог, боготвори го, смесва го с Бога". Можем да се задълбочаваме колкото искаме в действителността дадена на нашите сетива и на нашия дух, но чрез това никога не ще стигнем до Първоосновата на всяко битие, за която можем да добием една представа само чрез това, че съпровождаме наблюдението на всяко крайно съществуване от предчувстващото виждане на нещо свръхсетивно. В своите съчинения "Встъпителни принципи на богосло-

вието" /1826 г./ и "Приноси към характеристиката на по-новата философия" /1829 г./ Имануел Херман Фихте направи една строга равностепенна с хегелианизма. След това в множество съчинения той се опита да обоснове и задълбочи своето схващане, че на основата на явленията на света трябва да бъде поставено едно съзнателно, лично същество. За да създаде едно енергично въздействие за течението противопоставящо се на произтичащия от чистото мислене възглед на Хегел, той се съюзи с еднакви мислещите приятели *Вайсе, Зенглер, К. Рн. Фишер, Налибеус, Фр. Хофман, Улричи, Вирт* и др. През 1837 година за издаването на "Списание на философия и спекулативно богословие". Според убеждението на Й. Х. Фихте само онзи е стигнал до най-висшето познание, който е разбрал, че "най-висшата, действително решаваща мировата проблема мисъл е идеята за знаещия себе си в своята идеална, както и реална безкрайност и проникващ със своя поглед тази безкрайност Първичен Субект, или за *абсолютната личност*". "Създаването и подържането на света, което именно съставлява действителността, се състои единствено в непрекъснатото, проникнатото от съзнанието засвидетелствуване на Волята Божия, така щото той е само съзнание и воля, но и двете и най-висше единство, следователно той самият е *лице*, или е такава в превъзходния смисъл". *Кр. Херман Вайсе* вярваше, че трябва да се издигне от Хегеловия светоглед до един съвършено богословски начин за разглеждане нещата. Той виждаше целта на своето мислене в християнската идея за трите лица в *единното божество*. Ето защо той искаше да изтъкне тази идея с необикновен разход на остроумие като резултат на едно естествено, безпристрастно мислене. Вайсе вярваше, че притежава в своето триединно лично Божество нови *безкрайно по-богати* отколкото Хегел с неговата сива идея, защото на неговото Божество е присъща живата воля. Тази жива воля "не даде, с една дума, на вътрешната божествена природа изрично формата и никоя друга, която се предполага в свещеното писание на Стария и Новия Завет навсякъде, когато това писание си представя сътворение и след него в светлия елемент на неговото величие и слава, като заобиколен от неговите необозрими войнства служещи духове с едно флуидно, нематериално тяло, което му дава възможност навсякъде изрично да се съобщава със създадения свят".

Антон Гютнер, "виенският философ" и намиращият се под негово влияние *Мартин Дойтингер* се движат с техните светогледни мисли изцяло в рамките на католическо-богословския начин на мислене. Първият се опитва да откъсне човека от природния ред на света чрез това, че го разделя на две части, в едно природно същество, което принадлежи на необходимата закономерност както по-нисшите неща, и в едно духовно същество, което е една самостоятелна част на един по-висш духовен свят и

има едно съществува не както едно "битейно" същество при Хербарт. Той вярваше, че с това е победил хегелианизма, който виж да в духа само една по-висша степен на природното съществуване, и че може да основе един християнски светоглед. Самата църква не беше на това мнение, защото в Рим книгите на Гютнер бяха поставени на индекса на забранените книги. Дойтингер страстно се бореше против Хегеловото чисто мислене, което, според неговото мнение, не може да погълне пълножизненото битие. За него живата воля е нещо по-висше от чистата мисъл. Живата воля като творческа сила може действително да произведе нещо; а чистата мисъл е безсилна и абстрактна. *Трандорф* също прави от тази жива воля своя изходна точка. Светът може да бъде обяснен не от сянкобразните идеи, а пълносилната воля трябва да обхване тези идеи, за да създаде действително съществуване. Най-дълбокото съдържание на света се разкрива на човека не в мислителното разбиране, а в едно възбуждане на чувствата, в *любовта*, чрез която отделният човек се отдава на Цялото, на Волята царуваща във всемира.

Ние виждаме съвсем ясно: всички тези мислители се стараят да победят мисленето и неговия обект, чистата идея. Те не искат да оставят това мислене да бъде считано като най-висшата духовна проява на човека. За да бъде разбрано Първичното Същество на света, Трандорф иска то да бъде не *познавано*, а *любено*. То трябва да бъде обект не на разума, а на чувствата. Тези философи вярват, че чрез ясното, чисто мислене се разрушава топлото, религиозно отдаване на първичните сили на съществуването. На основата на тази последна представа стои едно криво схващане в онези възгледи, които след смъртта на Хегел се наложиха относно неговото становище към религията. Неяснотата, която взе надмощие относно това становище, разцепи привържениците на Хегел в една партия, която виждаше в неговия светоглед една здрава опора на откровеното Християнство, и в една такава, която използва неговото учение именно за да заличи християнските възгледи и да ги замени чрез един коренно свободен по дух възглед.

Нито едната, нито другата партия ни би могла да се позове на Хегел, ако тя би го разбрала правилно. Защото в светогледа на Хегел не се намира нищо, което може да служи за опора на една религия или да доведе до нейното заличаване. Както Хегел не искаше да създаде от чистата мисъл някакво явление на природата, така той не искаше да стори това и с една религия. Както искаше да отдели от процесите на природата чистата мисъл и чрез това да ги разбере, така и при религията той преследваше единствено целта, да изнесе на повърхността нейното мислително съдържание. Както считаше всичко в света за разумно, понеже беше действително, така той считаше и религията. Тя трябва да съществува, създадена

от душевни сили съвършено различни от тези, които стоят на разположение на мислителя, когато този последният пристъпва към нея Грешката на И. Х. Фихте, Кр. Х. Вайсе, Дойтингер и др. беше също и тази, че те подеха борба срещу Хегел затова, защото той не е напреднал от сферата на чистата мисъл до религиозното схващане на личното Божество. Обаче Хегел никога не си е поставил една такава задача. Той я считаше като работа на религиозното съзнание. Фихте, Вайсе, Краузе, Дойтингер и др. искаха от светогледа да *създадат* една религия. За Хегел една такава задача би изглеждала също така абсурдна, както когато някой би искал от идеята за светлината да осветлява света; или от мисълта за магнетизма да създаде един магнит. Без съмнение, според неговия възглед, както цялата природа така и духовният свят произхождат от идеята. Ето защо човешкият дух може отново да намери тази идея в религията. Не както магнитът е бил създаден от мисълта за магнетизма преди раждането на човешкия дух и *след това* този дух следва само да *разбере* това раждане, така и религията се е *развила* от мисълта, преди тази мисъл да просветне в човешката душа като съставна част на светогледа. Ако би изживял религиозната критика на своите ученици, Хегел би се изказал така: Дигнете ръцете от всяко основание на една религия, от всяко създаване на религиозни представи, дотогава, докато искате да останете мислители, а не искате да станете месияси. Правилно разбран, светогледът на Хегел не може да действа обратно върху религиозното съзнание. Който размишлява върху изкуството, той стои към него в същото отношение както стои към религията онзи, който иска да открие нейната същност.

* * * * *

За борбата на светогледите послужиха издадените от *Арнолд Рува* и *Теодор Ехтермайер* в 1838-1843 година "Харлевски Годишници". От една защита и обяснение на Хегел те скоро преминаха към едно по-нататъшно самостоятелно развиване на неговите идеи и по този начин доведоха до гледищата, които в следващата глава наричаме "радикални светогледи". От 1841 година издателите наричат тяхното списание "Германски Годишници" и считат като една от техните цели "Борбата против политическата несвобода, против феодалната и поземлената теория". Те се намесиха в развитието на епохата като радикални политици, искайки една държава, в който да царува пълна свобода. По този начин те се отдалечиха от Хегеловия дух, който искаше не да прави история, а да разбере историята.

РАДИКАЛНИТЕ СВЕТОГЛЕДИ

В началото на 40-те години върху Хегеловия светоглед нанася силни удари един човек, който преди това беше се вживял основно и интимно в

този светоглед. Това е *Лудвиг Фойербах* /1804-1872 г./ обявяването на война против светогледа, от който той беше израснал, е предадено в една радикална форма в неговите писания "Предварителни тези за реформа на философията" /1842 г./ По-нататъшното изложение на неговите мисли можем да проследим в неговите други писания: "Същност на Християнството" /1841 г./, "Същност на религията" /1845 г./ и "Теогония" /1857 г./ В действието на Лудвиг Фойербах се повтори в областта на духовната наука един процес, който стана с един век по-рано в областта на естествената наука /1759 г./ чрез явяването на *Каспар Фридрих Волф*. Делото на Волф означава една реформа на идеята за развитието в полето на науката за живите същества. Как развитието беше разбирано преди Волф, това може да се види най-ясно от възгледите на човека, който противопостави на изменението на тази представа най-остро противоречие: *Албрехт фон Халерс*. Този човек, в когото физиолозите с право почитат най-знаменития дух на тяхната наука, не можеше да си представи развитието на едно живо същество по друг начин, освен така, че в зародиша се съдържат вече всички части, които се явяват в течение на живота на това същество, съдържат се в малък размер, но предварително свършено оформени. Следователно развитието трябва да бъде едно разгръщане на нещо вече съществуващо, което първоначално поради неговите малки размери или поради други причини беше скрито на възприятието. Ако този възглед беше запазен, то според него в течение на развитието не се ражда нищо ново, а на светлината на деня непрестанно се изнася нещо скрито, нещо, чиито части са вмъкнати една в друга. Халер съвсем рязко и застъпил този възглед. В пра-майката Ева е съществувал вече в малък размер, скрит целият човешки род. Тези човешки зародиши са се проявили само в течение на мировата история. Нека се види, как философът *Лайбниц* /1646-1716 г. / изказва същата представа: "Така аз трябваше да мисля, че душите, които един ден ще бъдат човешки души, са съществували в зародиш, както онези на другите видове, че те са съществували в прародителите чак до Адама, т. е. от началото на нещата, съществували са винаги във форма на организирани неща". Но в своята излязла в 1759 година "Therzia generationis" Волф е противопоставил на тази идея за развитието ед на друга, която изхожда от предположението, че органи, които се явяват в течение на живота не един организъм, по никой начин не са съществували преди това, а се раждат като действително *нови образования* едва в момента, когато станат възприемаеми. Волф показва, че неговото развитие е една верига от нови образования. Едва този възглед прави възможно представата за едно действително *развитие*. Защото той обяснява, че се ражда нещо, което не съществува още, следователно нещо, което в истинския смисъл "се развива".

Възгледът на Халер отрича развитието, защото той допуска само едно продължаващо излизане наяве на нещо съществуващо. Ето защо този природоизследовател противопостави на идеята на Волф безапелационното решение: "не съществува никакво развитие"/*Nulla ert erigene-sis*/. С това той стана причина възгледът на Волф да остане невзет под внимание десетилетия наред. Гьоте приписва съпротивата, която се проявява по отношение на неговите усилия да обясни живите същества, на теорията на Халер, според която органите съществуват предварително образувани в зародиш вмъкнати едни в други. Той се стремеше да разбере формите сред органическата природа от тяхното развитие, напълно в смисъла на един истински еволюционен възглед, според който това, което се явява като форми при едно живо същество, не е съществувало преди това в скрита форма, а *се ражда* действително тогава, когато се появява. Той пише в 1817 година, че този опит, който стоеше на основата на неговото записано в 1790 година съчинение върху метаморфозата на растенията, "бил посрещнат студено, почти враждебно. Но такава противно настроение беше съвсем естествено: *учението за вмъкнатите един в друг органи*, понятието на преформацията, за последователно развитие на това, което е съществувало още от Адама, бяха завладели общо взето и най-добрите умове". И в светогледа на Хегел можеше още да се види един остатък от старото учение за вмъкнатостта. Чистата мисъл, която се явява в човешкия дух: тази мисъл трябва да се намери вмъкната във всички явления, преди да стигне до възприемаемо съществуване в човека. Хегел поставя преди природата и преди индивидуалния дух тази чиста мисъл, която трябва да бъде един вид "представянето на Бога, какъвто той е бил е бил в неговата вечна същност преди сътворението на света". Следователно развитието на света се представя като едно разгръщане на чистата мисъл.

Такова становище взе Фойербах по отношение на Хегел. Протестът на *Лудвиг Фойербах* против свето гледа на Хегел се състои в това, че той не искаше да признае съществуването на духа преди неговата действителна поява в човека, също както и Волф не можеше да допусне, че частите на живия организъм са предварително образувани в яйцето. Както Волф виждаше в органите на живото същество *нови образования*, така и Фойербах виждаше в индивидуалния дух на човека едно ново образуване. Този дух по никой начин не съществува преди неговото възприемаемо съществуване; той *се ражда* едва в момента, в който действително се появява. Следователно, за Фойербах е неоснователно да се говори за един всемирен дух, за едно същество, в което отделният дух има своя произход. Никакво разумно битие не съществува преди неговото фактическо появяване в света, което да е изградило материята, възприемаемия свят така, че

накрая неговото копие да се изяви в човека, а преди раждането на човека са съществували само лишени от разум материали и сили, които от себе си изграждат една нервна система, която се концентрира в мозъка; и в този мозък се *ражда* като съвършено *ново образование* нещо още несъществуващо; човешката, надарена с разум душа. За един такъв светоглед не съществува никаква възможност да изведе процесите и нещата от едно духовно Първично Същество. Защото едно духовно същество е едно ново образуване вследствие на организацията на мозъка. И когато човекът пренася нещо духовно във външния свят, той съвсем произволно си представя, че вън от него съществува едно същество и управлява света, подобно на това, което стои на основата на неговите действия. Човекът трябва да създава всяко първично Същество из своята фантазия; нещата и процесите на света не дават никакъв повод да бъде прието съществуването на такова първично Същество. Не първичното духовно Същество, в което нещата са вмъкнати едно в друго, е създадо човека по свой образ и подобие, а човекът си е образувал според своето собствено същество фантастичния образ на едно такова първично Същество. Това е убеждението на Фойербах. "Знанието на човека за Бога е знанието на човека за себе си, за своето собствено същество. Само единството на съществото и съзнанието е истината. Там където е съзнанието за Бога, там също е съществото Бог - т. е. в човека". Човекът не се чувствуваше достатъчно силен, да се спира напълно на самия себе си; то защо той си създаде по собствения образ едно безкрайно същество, което почита и на което се кланя. Вярно е, че светогледът на Хегел е отстранил всички други свойства на Първичното Същество; но той е запазил още за него разумността. Фойербах премахна и това свойство, а с това той е премахнал и самото Първично Същество. Той поставя на мястото на Божията мъдрост напълно мъдростта на света. Фойербах нарича като една необходима повратна точка в развитието на светогледа "откритата изповед и самопризнание, че съзнанието за Бога не е нищо друго освен съзнанието" на човечеството, че човекът, не може да мисли, да предчувствува, да си представя, да вярва, да чувствува, да иска, да обича и да обожават като божествено същество никакво друго същество *освен човешкото същество*". Съществува един възглед за природата и един такъв за човешкия дух, но няма никакъв възглед за същността на Бога. Действително не е нищо друго освен това, което е фактическо. "Действителното в неговата действителност или като действително е действителното като обект на сетивата, е *сетивното*. Истина, действителност, сетивност са тъждествени. Само едно сетивно същество е едно истинско, действително същество. Само чрез сетивата един предмет е даден в истинския смисъл - не чрез мисленето за самото себе си. Даденият с мисълта и тъждественият с мисълта обект е само мисъл". А това не значи нищо

друго освен че: мисленето се явява в човешкия организъм като ново образуване; и ние не сме оправдани да си представяме, че преди неговото появяване мисълта го е вложила под някаква форма скрито вмъкнато в света. Не трябва да искаме да обясняваме устройството на фактически съществуващото с това, като го извеждаме от нещо вече съществуващо. Истинно и божествено е само фактическото, това, което "непосредствено е сигурно за себе си, което говори непосредствено за себе си и води непосредствено до твърдението, че то е - което е направо определено, направо несъмнено, ясно като слънцето. Обаче ясно като слънцето е само сетивното; само там, където започва сетивността там престава всякакво съмнение, всякакъв спор. Тайната на непосредственото знание е сетивността". Изповедта на Фойербах се увенчава с думите: "Да направя философията въпрос на човечеството, това беше моят първи стремеж. Обаче който веднъж тръгва по този път, по необходимост стига накрая до там, да *направи от човека въпрос на философията*". "Новата философия прави от човека заедно с природата, като основа на човека, единствения, универсален предмет на философията - тя прави от антропологията заедно с физиологията една универсална наука". Фойербах изисква, щото разумът да не бъде поставен като изходна точка на челото на светогледа, както Хегел върши това, а той да бъде разглеждан като продукт на развитието, като ново образуване в човешкия организъм, в който той фактически се явява. И на него му е противно всяко отделяне на духовното от телесното, защото то не може да бъде разбрано по друг начин, освен като резултат на развитието на тялото". Когато психологът казва: "Аз се различавам от моето тяло", с това е казано също толкова много, колкото когато философът казва в логиката или в метафизиката на нравите: Аз абстрахирам от човешката природа! Възможно ли е ти да абстрахираш от твоето същество? Не абстрахираш ли ти като човек? Мислиш ли ти без глава? Мислите са излъчени души. Добре; но не е ли в излъчената душа също един верен образ на някогашния телесен човек? Не се ли изменят даже и най-общите метафизически понятия за битие и същество, както се изменя и действителното битие и същества на човека? Що значи следователно: Аз абстрахирам от човешката природа? Нищо друго, освен аз абстрахирам от човека, както той е обект на моето съзнание и мислене, обаче никога от човека, който се намира зад моето съзнание, т.е. от моята природа, с която волю, неволю непрестанно е свързана моята абстракция. Така ти абстрахираш също и като психолог в мисли от твоето тяло, обаче въпреки това ти си по същество най-вътрешно свързан с него, т.е. ти си представяш, че си различен от него, но в замаяна на това още за дълго време не се различаваш действително... Няма ли право също и *Лихтенберг*, когато твърди: всъщност човек не би трябвало да казва, *аз мисля, а нещо*

мисли. Следователно щом също и това: *аз мисля*, се различава от тялото, от това следва, че и това: *нещо мисли*, произволно в нашето мислене, коренът и основата на: *аз мисля*, се различава от тялото? Но от къде идва това, че ние не през всяко време можем да мислим, че мислите не стоят по желание на нашето разположение, че често пъти сред една духовна работа при най-голямо напрежение на волята не помръдваме от мястото, докато някой външен повод, често пъти само една промяна на времето, отново развързва мислите? Това иде от там, че *също и нашата мислителна дейност е една органическа дейност*. Защо трябва години наред да носим със себе си мисли, докато ни станат ясни? *Затова, защото също и мислите са подложени на едно органическо развитие, и мислите също трябва да узреят и се проявят, както плодовете в полето и децата в утробата на майката*".

* * * * *

Фойербах споменава за *Георг Кристоф Лихтенберг*, починал през 1799 година мислител, който с някои негови идеи трябва да бъде считан като предтеча на светогледа, който е намерил един израз в духове като Фойербах, и който с неговите подбуждащи представи не е станал плодотворен за 19-то столетие затова, защото засенчващите всички мощни мислителни построения на Фихте, Шелинг, Хегел бяха така завладели духовното развитие, че такива афористични проблясъци на идеи, даже ако са били така поясняващи като тези на Лихтенберг, можаха да останат незабелязани. Достатъчно е само да припомним отделни изказва ния на този мислител, за да покажем, как неговият дух отново е оживял във въведеното от Фойербах движение на мислите. "Бог създаде Човека по свой образ, а това значи вероятно, човекът създаде Бога по своя образ". "Нашият свят ще се изтънчи още така много, че ще бъде също така смешно да вярваме в някакъв Бог, както е смешно днес да се вярва в призраци". "Нима нашето понятие за Бога е нещо друго освен едно олицетворено неразбиране?" "Представата, която си образуваме за една душа, има голяма прилика с тази за един магнит в земята, това е само един образ. Това е едно вродено на човека чувствено средство, да си представя всичко под тази форма". "Вместо да казваме, че светът се отразява в нас, би трябвало напротив да казваме, че нашият разум се отразява в света. Ние не можем нищо друго, трябва да познаем в света ред и управление, това следва от устройството на нашата мислителна способност. Но то не е още никакво следствие, че нещо, което по необходимост трябва да мислим, а също и действителност така... следователно от това не може да се докаже никакъв Бог". "Ние осъзнаваме определени представи, които не зависят от нас; за други вярваме, че те зависят от нас; къде е границата? Ние познаваме само съществува-

нето на нашите усещания, представи и мисли. Би трябвало да казваме: *нещо мисли*, както казваме: *святка се*".

Ако при такива проблясъци на мислите Лихтенберг би притежавал способността да изгради един хармоничен от себе си светоглед; той не би останал незабелязан до такава степен, както се е случило в действителност. За образуването на един светоглед се изисква не само превъзходство на духа, каквото той е притежавал, а също така способността да бъдат оформени всестранно идеите в една връзка и да бъдат пластично закръглени. А тази способност му липсваше. Неговото превъзходство се изразява в едно сполучливо съждение върху отношението на Кант към неговите съвременници: "Аз вярвам, че както привържениците на Кант упрекуват постоянно техните противници, че те не го разбират, някои също вярват, че Кант има право, защото те го разбират. Неговият начин на мислене е нов и се отклонява много от обикновения; и когато някой счита за истинен, особено защото той има толкова много горещи последователи. При това обаче вина ги трябва да се помисля, че това разбиране не е още никакво основание той да бъде считан за истинен. Аз вярвам, че по-голяма част от тях наред с радостта, че разбират една много абстрактна и смътно замислена система същевременно са повярвали, че тази система е доказана".

Колко сроден по дух трябваше да се чувствава Лудвиг Фойербах с Лихтенберг, това се вижда особено, когато сравним, на какви гледища са заснали двамата мислители, когато се разгледали отношението на техния светоглед към практическия живот. Лекциите, които Фойербах е държал пред известен брой студенти през 1848 година върху "Същността на религията" той завършил с думите: "Желан само да не съм сгрешил задачата, която ми бе поставена и която би изказана в един от първите часове, а именно тази задача да направя от вас от приятелите на Бога приятели на хората, от вярващи-мислители, от молещи се - работници, от кандидати за онзи свят-студенти на този свят, от християни, които според тяхното собствено изповедание и признание са "полуживотни, полуангели", човечи, пълни човечи". Който, както е сторил Фойербах, поставя всеки светоглед на основата на познанието на природата и на човека, той трябва също и в областта на морала да отхвърли всички задачи, всички задължения, които произхождат от друга област освен от при родните заложби на човека или които имат една цел различна от тази, която се отнася напълно за възприемаемия свят". "Моето право е моят признат от закона нагон за щастие; моят дълг е принуждаващият да признае желанието за щастие на другите подтик". На мене ми стана ясно, какво трябва да правя, но от някакъв изглед за един отвъден свят, а от разглеждането на отсамния свят. Колкото сили употребявам, за да изпълня някои задачи, които се от-

насят за отвъдния свят, толкова много сила отнемам аз от моите способности за тукашния свят, за който единствено съм определен". Ето защо това, което Фойербах иска, е "концентриране върху *тукашния свят*". В писанията на Лихтенберг можем да четем подобни думи. Но именно тези думи са същевременно примесени със съставни части, които показват, колко малко успява да проследява една идея до нейните последни резултати един мислител, който няма способността да развие хармонично тези идеи. Лихтенберг вече изисква концентриране върху тукашния свят, но той прониква това изказване все още с представи, които са насочени към един отвъден свят. "Аз вярвам, че много хора забравят чрез своето възпитание за небето това за земята. *Би трябвало да мисля, че човекът би действувал най-мъдро, ако би оставил първото да бъде поставено напълно на неговото място.* Защото щом сме били поставени на това място от едно мъдро същество, за което няма никакво съмнение, *тогава оставете ни да направим най-доброто на това място,* и не ни заслепявайте с откровения. Това, което човек има нужда да знае за своето щастие, той го знае без всяко друго откровение, различно от това, което той притежава съобразно своето същество".

Сравнения като това между Лихтенберг и Фойербах са важни за историята на развитието на светогледите. Те най-добре показват хода на духовете по един много нагледен начин, защото от тях познаваме, какво е произвело върху възход разстоянието от време, което стои между тях, върху този ход. Фойербах е минал през светогледа на Хегел; той е извлякъл от него силата да развие всестранно своя противоположен възглед. Той не беше вече смущаван от Кантовия въпрос: дали действително имаме също право да приписваме действителност на света, който възприемаме, или дали този свят съществува само в нашата представа? Който твърди последното, той може да пренесе в намиращия се отвъд представи истински свят всички възможни движещи сили за човека. Наред с природния ред той може да признае и един свръхприроден ред, както е сторил това Кант. Обаче който както Фойербах обявява възприемаемия свят като действителен, той трябва да отрече всякакъв свръхприроден ред. За него не съществува никакъв категоричен императив произхождащ от някъде от отвъдния свят; за него съществуват само задължения, които се получават от естествени те подтици и цели на човека.

За да бъде изграден един светоглед намиращ се в такава противоположност с този на Хегел, както е направил това Фойербах, за целта беше необходима във всеки случай една личност, която беше така различна от тази на Хегел, както неговата. Хегел се чувствуваше напълно сред вихъра на съвременния нему живот. За него беше една хубава задача, да овладее непосредственото движение на света със своят философски дух. Когато

поиска да бъде освободен от неговата преподавателска дейност в Хайделберг, за да отиде в Прусия, той направи да прозре ясно в своята молба за напускане, че го съблазнява перспективата да намери един кръг на дейност, който да не го ограничава само в учението, а да му даде възможност да се намеси в практиката. "За него трябва да бъде предимно от най-голямо значение перспективата, в напредващата му възраст да му се удаде случай в по-голям размер да бъде използван за друга дейност, а не само за ограничената преподавателска дейност в университета". Който има едно такова убеждение на мислител, той трябва да живее в мир с формата на практическия живот, която форма беше приел животът на неговото време. Той трябва да намери за разумни идеите, от които беше пропит. Само от това той може да черпи одушевление, да работи за реализирането им. Фойербах не беше приятелски настроен към живота на неговото време. Той по-скоро би предпочел тишината на едно изолирано място отколкото движението на "модерния" живот проявяващо се в неговото време. Върху това той ясно се изказва: "Аз въобще никога не ще се пририя с градския живот. Да отивам от време навреме в града, за да преподавам, това аз считам за добро според впечатлението, които вече съм произвел тук, даже считам това за мой дълг; но след това аз отново трябва да се оттегля в селската уединеност; за да изучавам тук в лоното на природата и да си почивам. Моята най-близка задача е, да приготвя за печат моите лекции или книгата на бащата, както моите слушатели желаят". Фойербах вярваше, че от своето уединение най-добре ще може да обсъди това, което във формата, която е приел действителният живот, не е естествено, а е било внесено в него от човешката илюзия. Очистването на живота от илюзиите, това той считаше за своя задача. За целта трябваше да бъде колкото е възможно по-далече от живота, в който царуват тези илюзии. Той търсеше истинския живот; но във формата, която животът беше приел чрез културата на епохата, той не можеше да намери този истински живот. Колко честно мислеше той за "концентрирането върху тукашния свят", това ни показва едно изказване, което той направи върху мартенската революция. Тя му изглеждаше безплодна, защото в представите които стояха на нейната основа, продължаваше още да живее старата вяра в отвъдния свят. "Мартенската революция бе ще още едно, макар и незаконно дете на християнската вяра. Привържениците на конституцията вярваха, че е достатъчно само Господ да каже: Да бъде свобода! Да бъде право!, и веднага ще има свобода, ще има право; а републиканците вярваха, че е достатъчно само да *искат* една република, за да я извикат вече в живота; те вярваха следователно в създаването на една република от *нищо*. Първите пренасяха християнските мирови чудеса, последните християнските делови чудеса в областта на политиката". Само една личност,

която смята, че носи и самата себе си хармонията на живота, от които се нуждае човекът, можеше при дълбокия раздор, в който Фойербах живееше с действителността, да говори химните на действителността, които той беше говорил. Това ние чуваме от думи като тези: "При липсата на една перспектива в отвъдния свят, аз мога да се задържа в тукашния свят, в долината на плача на германската, въобще на европейската политика, само благодарение на това, че правя от съвременността един обект на аристофански присмехульник". Обаче с една такава личност можеше да търси в самия човек силата, която други търсеха в една външна сила. Раждането на мисълта беше произвело в гръцкия светоглед построението, човекът да не може вече да се чувства така сраснат със света, както това му беше възможно при старото мислене в образи. Това беше първата степен в образуването на една пропаст между човека и света. Една следваща степен бе дадено с развитието на новия естественонаучен начин на мислене. Това развитие откъсна напълно човешката душа от природата. От една страна трябваше да се роди един образ на природата, в който не може да бъде намерен човекът съобразно неговата духовно-душевна същина; а от друга страна се роди една идея за човешка та душа, която не намираще никакви мостове към природата. В природата бе намерена закономерна необходимост. Сред тази необходимост нямаше никакво място това, което се намира в човешката душа: Импулсът на свободата, чувството за един живот, който се корени в един духовен свят и не се изчерпва със сетивното съществуване. Духове като Кант намериха един изход, като разделиха напълно двата свята: в единия природознанието, в другия вярата. Гьоте, Шилер, Фихте, Хегел си представяха идеята така обхваната, че тя изглеждаше да се корени в една по-висша духовна природа, която стои *над* обикновената природа и над човешката душа. С Фойербах се яви един дух, който чрез образа на света, който новият естественонаучен начин на мислене може да даде, вярва, че е принуден да трябва да отрече на човешката душа всичко, което противоречи на образа на природата. Той прави от човешката душа един член на природата. Но той може да стори това само защото мислено изхвърля от човешката душа всичко, което му пречи да я признае като член на природата. Фихте, Шелинг, Хегел вземаха човешката душа като това, което тя е; Фойербах прави от нея това, от което той се нуждае за своя образ на света. С него се явява един начин на мислене, който се чувства преодолан от образа на природата. Той не може да се справи с двете части на модерния образ на света, образа на природата и образа на душата; ето защо той минава напълно настрана от единия от тези образи, от образа на душата. Идеята на Волф, за новообразуването внася в образа на природата плодотворни импулси; Фойербах използва тези импулси за една духовна наука, която може да съществува

само благодарение на това, че съвсем не се занимава с духа. Той основава едно светогледно течение, което стои безпомощно срещу най-новия импулс на модерния душевен живот, живота себесъзнание. В това светогледно течение този импулс се показва по такъв начин, че той се явява не само неразбираем, но понеже изглежда неразбираем, мислителя не му обръща внимание и прави от него нещо, - един фактор на природата -, което той не е за едно безпристрастно наблюдение.

* * * * *

"Бог беше моята първа мисъл, разумът моята втора, *човекът* третата и последна мисъл". Така Фойербах описва пътя, по който е минал, от вярващ, към последовател на Хегел и след това до своя собствен светоглед. Същото би могъл да каже за себе си мислителят, който през 1834 година даде една от най-действителните книги, "Животът на Исуса". Това беше *Давид Фридрих Щраус* /1809-1874 г. / . Фойербах изходи от едно изследване на човешката душа и намери, че тя има стремежа да пренесе своето собствено същество навън в света и да го обожава като едно божествено Първично Същество. Той потърси едно психологическо обяснение на това, как се ражда понятието за Бога. На основата на възгледите на Щраус стоеше една подобна цел, но той не хвана като Фойербах пътя на психолога, а този на изследователите на историята. И той не постави в центъра на своето размишление понятието за Бога въобще, в широкия смисъл, в който Фойербах стори това, а християнското понятие за богочовека Исус. Той искаше да покаже, че човечеството е стигнало до тази представа в течение на историята. Че човешкия дух се изявява божественото Първично Същество. Това убеждение прие също и Щраус. Но според неговото мнение божествената идея не може да се осъществи в нейното съвършенство в един отделен човек. Индивидуалният отделен човек е винаги само един несъвършен отпечатък на божествения дух. Това, което липсва на единия човек за съвършенството, има го другият. Когато разгледаме целия човешки род, ние ще намерим в него разпределени върху безброй индивиди всички съвършенства, които са свойствени на Бога. Следователно човешкият род в него вата цялост е Бог станал плът, богочовекът. Това, според мнението на Щраус, е понятието на мислителя за Исуса. От тази гледна точка Щраус пристъпва към критиката на християнското понятие за богочовека. Това, което според мисълта е разпределено върху целия човешки род, християнството пренася върху една личност, която трябва действително да е съществувала *веднъж* в течение на историята. "Мисълта, че съществуват в едни индивид, в един богочовек, прави свойствата и функциите, които учението на църквата приписва на Христос да си противоречат: *те си подхождат в идеята за човешкия род*". Опирайки се на

грижливо изследвания на историческите основи на евангелията, Щраус се опитва да докаже, че пред ставите на християнството са резултат на религиозната фантазия. Наистина тази религиозна фантазия смъртно е предчувствувала, че човешкият род е богочовекът, но не е схванала това в ясни представи, а го е изразила в поетическа форма, в един мит. Така за Щраус историята на Сина Божи стана един мит, в който идеята на човечеството прие поетическата форма, преди мислителите да я познаят във формата на чистата мисъл. От тази гледна точка всичко необикновено в християнската история добива едно обяснение, без да сме принудени да прибегваме към често приеманото по-рано тривиално схващане, да виждаме в чудесата нарочни измами ли мошеничества, към които е прибегвал самият основател на религията, за да направи колкото е възможно по-голямо впечатление със своето учение, или което апостолите са измислили за тази цел. Отстранено бе също и една друго мнение, което искаше да вижда в чудесата всякакви природни процеси. Чудесата се представяха като поетическа дреха на действителни истини. Как човечеството се издига от своите ограничени интереси, от всекидневния живот, да неговите вечни интереси, до познанието на божествената истина и разумност: Той ни представя митът в образа на умиращия и възкръсващия спасител. Преходното умира, за да възкръсне като нещо вечно.

В мита на древните народи трябва да виждаме резултата на образното мислене на древността, от който се е развило изживяването на мисълта. Едно чувство на този факт живее през 19-то столетие на една личност като импулс. Той иска да се ориентира върху хода и значението на мислителния живот, като се задълбоча ва във връзката на светогледа с истинското мислене в историческото време. Той иска да знае, как онази форма на мислене, която образува митове, още действа в по-новия светоглед. И същевременно той иска да закотви човешкото събесъзнание в една същност, която се намира вън от отделната личност, като си представя цялото човечество като едно въплъщение на божественото Същество. Чрез това той добива за отделната човешка душа една опора в общата душа на човечеството, която намира своето разгръщане в течение на историческото развитие.

Още по-радикално постъпва Щраус в своята излязла през 1840-1841 г. книга: "Християнското вероучение в неговото историческо развитие и в борбата с модерната наука". Тук за него се касае да превърне християнските догми от тяхната историческа форма в истини на мисълта, които стоят на тяхната основа. Той подчертава сега непоносимостта на модерното съзнание с онова, което се придържа към древните образно-митически изображения на истината. "Следователно, нека вярващият остави знаещия, както и този последния първия, да вървят спокойно по своя път,

ние оставяме на вярващите тяхната вяра, нека те ни оставят нашата философия; и ако прекалено набожните хора успяват да ни изключат от тяхната църква, ние ще считаме това като една печалба. Достатъчно са направени сега погрешни опити за посредничество; само разделянето на противоположните може да доведе по-нататък". Възгледите на Щраус произведоха извънредно голяма възбуда на чувствата. С горчивина бе почувствувано, че модерният светоглед не се задоволява вече само с това, да засегне общо религиозните основни представи, а искаше чрез едно историческо изследване въоръжено с всички научни представи да отстрани "непоследователността", за която някога Лихтенберг беше казал, какво тя се състои в това, че "човешката природа се е съгъстила под игото на една книга. Не можем - продължава той по-нататък - да си представим нищо по-ужасно и само този пример показва, какво безпомощно създание е човекът в конкретност, искам да кажа затворен в тази двукрака фиола от земя, вода и сол. Ако би било възможно някога разумът да се издигне един деспотичен престол, тогава един човек, който сериозно би искал да опровергае системата на Коперник чрез авторитета на една книга, би трябвало да бъде обесен. Ако в една книга е написано, че нещо е от Бога, това не е още доказателство, че то е от Бога, но че нашият разум е от Бога, това е сигурно, нека вземем думата Бог както щем. Разумът показва там, където той царува, просто с естествените последствия на преминаването или с поучаването, ако да поучаваш може да се нарече да наказваш". Вследствие на издаването на своята книга "Животът на Исуса" Щраус бе уволнен от службата на репетитор в католическия метох в Тюбинг; и когато след това стана професор по богословие при университета в Цюрих, селският народ дойде с пръти, за да направи невъзможен унищожителя на мита и да застави той да бъде пенсиониран.

Много по-далечна цел си постави един друг мислител, в сравнение с тази на Щраус, развивайки своята критика на стария светоглед от гледна точка на копия: *Бруно Бауер*. Възгледа, който Фойербах застъпваше, че човекът е най-висшето същество и всяко друго по-висше същество е само една илюзия, която той си е създал по свой образ и подобие и я е поставил над себе си, ние намираме също и при Бруно Бауер, обаче в една гротескна форма. Той описва, как човешкият Аз е стигнал до там, да си създаде едно копие и изрази, от които се вижда, че те не са произлезли от потребността на едно любвеобилно разбиране на религиозно то съзнание, както при Щраус, а от радостта към разрешението. Той казва, че "поглъщащият всичко Аз е изпитвал страх пред самия себе си; той не е посмял да схваща себе си като всичко и като една всеобща сила, т.е. останал е още религиозен дух и е завършил неговото отчуждаване, като е противопоставил на себе си всеобщата сила като една чужда сила и спрямо тази сила е рабо-

тил в страх и треперене за своето запазване и за своето щастие". Бруно Бауер е една личност, която се залавя да изпита своето пълно с темпераментност мислене върху всичко съществуващо. Че мисленето е призвано да проникне до същността на неща та, той е приел като свое убеждение от светогледа на Хегел. Но той няма заложба, както Хегел, да остави мисленето да се прояви в един резултат, в едно построение от мисли. Неговото мислене не е никак производително, а е едно критическо мислене. Той би се почувствувал ограничен чрез една определена мисъл, чрез една положителна идея. Той иска да установи критическата сила на мисленето не изхождайки от една мисъл като от определена гледна точка, както Хегел е сторил това. "Критиката е от една страна последното дело на определена философия, която трябва да се освободи в тази критика от една положителна определеност, която ограничава нейната истинска всеобщност и затова е от друга страна предпоставка, без която тя не може да се издигне до последната всеобщност на себесъзнанието". Това е вероизповеданието на "*Критика на светогледа*", която Бруно Бауер изповядваше. "Критиката" да вярва в мисли, идеи, а само на мисленето. "Човекът едва сега е намерен", тържествува Бауер. Защото сега човекът не е вече обвързан чрез нищо освен чрез мисленето. Човешко не е да се отдадеш на нещо извънчовешко, а да обработиш всичко в ретортата на мисленето. Човекът трябва да бъде не образ и подобие на някое друго същество, а преди всичко "човек", а той може да бъде това само благодарение на факта, че направи себе си такъв чрез своето мислене. Мислещият човек е истинският човек. Не нещо външно, не религията, правото, държавата, законът и т. н. може да направи човек човек, а единствено неговото мислене. В *Бауер* се явява безсилието на мисленето, което иска да стигне до себесъзнанието, но не може.

* * * * *

Това, което *Фойербах* беше обявил като най-висша същност на човека, за което *Бруно Бауер* беше твърдил, че то е намерено едва чрез критиката на светогледа: "човекът", него *Макс Щирнер* /1806-1856 г. / си поставя задачата да го разгледа напълно безпристрастно и без предпоставки в своята излязла през 1845 година книга "Единственият и неговата собственост". Щирнер намира: "Със силата на *отчаянието* посяга Фойербах към общото съдържание на християнството, не за да го захвърли, не, а за да го обхване, за да го привлече него отдавна горещо желаното, винаги оставало далече, в едно последно усилие от небето и да го задържи при себе си. Не е ли това една хватка на последното отчаяние, една хватка на живот и смърт, и не е ли то същевременно християнският копнеж и горещо желание за отвъдния свят? Героят не иска да влезе в отвъдния свят, а иска да

свлече отвъдния свят към себе си и да го принуди да остане в отсамния свят! И не вика ли оттогава целият свят, с повече или по-малко съзнание, "Отсамният свят е важен и небето трябва да слезе на земята и да бъде изживяно още тук? Щирнер поставя срещу възгледа на Фойербах едно остро противоречие: "Най-висшата същност е без съмнение същността на човека, но понеже това е неговата *същност*, а не самият той, тя си остава винаги подобна на себе си, независимо от това, дали я виждаме вън от него и я считаме за "Бог" или я наричаме "човекът". Аз не съм нито Бог, нито човекът, нито най-висшата същност, нито *моята* същност, и поради това общо взето все едно е, действителност си представяме най-висшата същност в двата вида отвъден свят, едновременно във вътрешния и във външния, защото според християнския възглед "Духът Божи" е също и "нашият дух" "обитава в нас". Той обитава на небето и обитава в нас. Ние бедните неща сме само негово "жилище", и когато Фойербах разрушава още и неговото небесно жилище и го принуждава да слезе с всичките си парцали при нас, тогава ние, неговото земно обиталище, ще бъдем твърде препълнени". Докато отделният човешки Аз още поставил една сила, от която той се чувствава независим, той вижда себе си не от своята собствена гледна точка, а от онази на тази чужда сила. Той не притежава себе си, а е притежаван от тази сила. Религиозният казва: Съществува едно божествено Първично Същество и негов образ и подобие е човекът. Той е обзет от божествения първообраз. Хегелианецът казва: Съществува един общ миров разум и този разум се осъществява в света, за да достигне своя връх в човешкия Аз. Следователно Азът е обзет от мировия Разум. Фойербах казва: Съществува една същност на човека и всеки отделен човек е едно индивидуално копие на тази същност. Следователно всеки отделен човек е обзет от "същността на човечеството". Защото *действително съществува* само отделният човек, а не "видовото понятие на човечеството", което Фойербах поставя на мястото на божественото Същество. Следователно щом отделният човек поставя "вида човек" над себе си, той се изгубва по този начин в една илюзия точно така, както ако се чувствава зависим от един личен Бог. Ето защо за Фойербах заповедите, за които християнинът вярва, че те са поставени от Бога и затова ги счита като обвързващи, стават заповеди, които съществуват, защото те отговарят на общата идея за човечеството. Човекът съди за себе си от морална гледна точка така, че си задава въпроса: Отговарят ли моите деяния като отделен човек на това, което е съобразно със същността на общочовешкото? Защото Фойербах казва: "щом същността на човека е най-висшата същност на човека, тогава трябва и практически най-висшият и първи закон да бъде любовта на човека към човека. Homo nomini deus est. *Етиката по себе си и за себе си е една божествена сила.* Моралните от-

ношения са чрез себе си истински религиозни отношения. Животът е въобще в неговите главни субстанциални отношения изцяло от божествено естество. Всичко правилно, истинно, добро има навсякъде своята свещена основа в самото себе си, в неговите свойства. Свещено е и трябва да бъде приятелството, свещена собствеността, свещен бракът, свещено доброто на всеки човек, обаче свещени по себе си и за себе си самите". Следователно съществуват общочовешки сили; етика та е една такава сила. Тя е свещена по себе си и за себе си самата; индивидът трябва да и се подчинява. Този индивид не трябва да иска това, което той иска от себе си; а това, което е в смисъла на свещената етика. Той е обзет, *овладян от етиката*. Щирнер характеризира този възглед с думите: "За Бог на отделния човек е издигнат сега Богът на всички, а именно "човекът", най-висшето за нас е да бъдем човек". Но тъй като никой не може да бъде напълно това, което изразява идеята "човек", то за отделния индивид човекът остава нещо възвишено отвъдно, една непостигната най-висша същност, един Бог". Но една такава най-висша същност е и *мисленето*, което критиката като светоглед е направила един бог. Ето защо Щирнер не може да спре и пред него. "Критикът се страхува да *стане догматичен* или да поставя догми. Естествено чрез това той би станал противоположното на критика, би станал догматик, както и добър като критик, той би станал лош и т.н. Само никаква догма! Това е неговата догма. защото критикът и догматикът остават на същата почва, тази на *мисълта*. Подобно на догматика критикът изхожда постоянно от мисли, но се отклонява в това, че се отказва да запазва принципната мисъл в *процеса на мисленето*, следователно не я оставя да стане стабилна. Той само налага мислителния процес срещу мислителната вяра, прогреса в мисленето срещу застоя и мисленето. Пред критиката никаква мисъл не е сигурна, тъй като тя е самото мислене или мислещият дух... Аз не съм никакъв противник на критиката, т. е. не сам никакъв догматик и не се чувствавам засегнат от зъба на критика, с който той разкъсва догматика. Ако бих бил догматик, аз бих поставил една догма, т.е. една мисъл, една идея, един принцип на самия връх и бих завършил това като "систематик", като го обтегна в една система, т. е. в едно мислително построение. Ако обратното бих бил един критик, а именно един противник на догматика, аз бих водил борбата на свободното мислене срещу раболепната мисъл, бих защищавал мисленето срещу мисленето.". Също и всяка мисъл е създадена от индивидуалния Аз на отделния човек, било това и мисълта за собственото същество. И когато човек вярва, че познава своя собствен Аз, иска да го опише някакси в неговата същност, той го прави вече зависим от тази същност. Аз мога да мисля, каквото си искам: но щом определим себе си в понятия, щом дефинирам себе си, аз правя от себе си един роб на това, което понятието,

дефиницията ми доставя. Хегел направи от Аза едно явление на разума т. е. той го направи зависим от този разум. Обаче всички подобни зависимости не са валидни по отношение на Аза; защото всички те са взети от самия него. Следователно те почиват за това, че Азът се мами. В действителност той не е зависим. Защото всичко, от което той трябва да бъде зависим, той трябва първо сам да го създаде. Той трябва да вземе от себе си нещо, за да го постави като "признаци" над себе си. "Човече, нещо не е ред в главата ти; дъската ти хлопа! Ти си въобразяваш велики неща и си рисуващ цял един свят от богове, който уж съществува за тебе, един свят на духове, към който уж си призван, един идеал, който ти прави знак. Ти имаш една фикс идея!" в действителност никакво мислене не може да стигне до това, което живее като Аз в мене. Аз мога да стигна с моето мислене до всичко, само пред моя Аз трябва да спра. Него аз не мога да мисля, него мога само да го *изживявам*. Аз не съм воля; аз не съм идея, също както не съм и образ и подобие на едно Божество. Всички други неща аз си ги правя разбираеми чрез мисленето. Но Аза аз го живея. Аз нямам нужда да дефинирам, да описвам по-нататък; защото изживявам себе си във всеки момент. Аз имам нужда да си опиша само това, което не изживявам непосредствено, което е вън от мене. Тъй като имам винаги себе си като вещ, безсмислено е да искам също да схвана себе си като мисъл, като идея. Когато имам пред себе си един камък, аз търся да си обясня чрез моето мислене, що е този камък. Що съм аз самият, това аз нямам нужда тепърва да си обяснявам; защото аз го живея. Щирнер отговаря на едно нападение срещу неговата книга: "Единственият е една дума и при една дума човек би трябвало да може да си *представи* нещо, една дума би трябвало все пак да има едно мислително съдържание. Обаче единственият е една *лишена от мисъл* дума, тя няма никакво мислително съдържание. Но що е тогава нейното съдържание, щом това не е мисълта? Един, който не може да съществува за втори път, следователно не може и да бъде *изразен*; защото ако би могъл действително да бъде изразен и би могъл да бъде напълно изразен, той би съществувал за втори път, би съществувал в "израза". Понеже съдържанието на единствения не е никакво мислово съдържание, поради това той е немислим и неизразим, поради това той е, тази пълна фраза, същевременно *никаква фраза*. Едва тогава, кога то за тебе не се изказва нищо и ти си само *назован*, ти си признат като ти. Докато за тебе се изказва *нещо*, ти си признат само като това нещо /човек, дух, християнин и т.н./. Но единственият не изказва нищо, за щото той е само име, само това казва, че ти си ти и нищо друго освен ти; че ти си само едно единствено "ти" и самият ти. Чрез това ти си без сказуемото в това си същевременно лишен от определение, от професия, от закон и т. н." - /Виж Малките съчинения на Щирнер, издадени от И. Х. Макай, стр.

116/. Още през 1842 година в една статия на "Гейнски Вестник" Щирнер се е изказал върху "лъжливия принцип на нашето възпитание или Хуманизмът и Реализмът"/ Виж Малките съчинения стр. 5 и следв. /, изказал се е върху това, че за него мисленето, знанието не може да проникне до ядката на личността. Ето защо той счита като един лъжлив принцип на възпитанието, когато от тази ядка на личността не се прави център, а за такъв център се прави знанието. "Едно знание, което не се пречиства и концентрира така, че да развърже волята за действие, или с други думи, което ме натоварва само с имане и притежание, вместо да е съвпаднало напълно с мене, така щото свободно движещият се Аз, незаблуждаван от никакво имане, което влечи след себе си, да минава със свежо чувство през света, едно знание следователно което не е станало *лично*, дава една жалка подготовка за живота... Ако стремежът на нашата епоха е, след като е постигнала *свободата на мисленето*, да преследва тази свобода до съвършенство, като чрез нея стигне до *свободата на волята*, за да осъществи тази последната като принцип на една нова епоха, то и последната цел на възпитанието не може да бъде вече знанието, а родената от знанието воля, в говорещият израз на това, към което то трябва да се стреми, е: *личният или свободният човек*... Както в определени други сфери, така и в сферата на педагогиката не се оставя свободата да се прояви, не се дава възможност на *опозицията* да си каже думата: и тук се иска *подчиненост*. Преследва се само едно нормално и материално дресиране и от менажериите на хуманистите излизат само учени, а от тези на реалистите само "*използваеми граждани*", а и двете тези категории не са нищо друго освен *роболепни хора*... Знанието трябва да умре, за да възкръсне отново като *воля* и като *свободна личност* да създава себе си отново всекидневно". Само в *личността* на отделния човек може да се намира изворът на това, което той върши. Моралните задължения не могат да бъдат заповеди, които се дават на човека от някъде, а цели, които той самият си поставя. Илюзия е когато човекът вярва, че върши нещо затова, защото следва заповедта на една обща свещена етика. Той го върши затова, защото към това го подтиква животът на неговия Аз. Аз обичам моя близък не затова, защото следвам една свещена заповед за любов към ближния, а защото моят Аз ме привлича към ближния. Аз не *трябва* да го любя; а искам да го любя. Това, което хората са искали, те са го поставили над себе си като заповеди. В тази точка Щирнер може най-лесно да бъде криво разбран. Той не отрича моралното действие. Той отрича *моралната заповед*. Как действува човекът, когато само правилно разбира себе си, това от само себе си ще даде един морален ред на света. Моралните предписания са за Щирнер една илюзия, една идея фикс. Те установяват нещо, до което човекът от само себе си стига, когато се изостави напълно на своята

природа. Естествено на това абстрактните мислители ще възразят: Но няма ли престъпници? Трябва ли те да действуват така, както им предписва тяхната природа? Тези абстрактни мислители предвиждат един всеобщ хаос, ако моралните предписания не са свещени за хората. На тях Щирнер би могъл да отговори: Няма ли също и в природата болести? Не са ли произведени и тези болести според вечни, железни закони както и всичко здраво? Но няма за това не можем да различим болното от здравето? Както на едни разумен човек никога не ще му хрумне да причисли болното към здравето, поради това, че и то е произведено според природните закони, също така и Щирнер не би могъл да причисли неморалното към моралното, поради това, че и то както моралното се ражда тогава, когато отделният човек е изоставен на самия себе си. Обаче това, което различава Щирнер от абстрактните мислители, е неговото убеждение, че в човешкия живот, когато отделните хора бъдат изоставени сами на себе си, моралното ще бъде също така господстващо, както в природата е господстващо здравето. Той вярва в моралното благородство на човешката природа, в свободното развитие на моралността от индивидите; на него ме се струва, че абстрактните мислители не вярват в това благородство; ето защо той смята, че те снижават природата на индивида до робиня на общите заповеди, на средствата на дисциплиниране на човешкото действие. Те трябва да имат в дъното на своята душа много зло и безсъвестност, тези "морални хора", мисли Щирнер, защото желаят морални предписания; те би трябвало да се твърде безсърдечни, защото искат да направят да им се заповядва любовта чрез заповед, въпреки че любовта би трябвало да се роди в тях като един свободен подтик. Ако преди 20 години все още можеше да се каже укорно в едно сериозно писание: "Макс Щирнер разруши дух и човечество, право и държава, истина и добродетел като идоли на мисловното раболепие и свободно изповядва: "Нищо не ме е грижа за мене". "Хайнрих фон Трайчке, История на Германия. 5. част, стр. 424/ това е само едно доказателство за факта, колко лесно може да бъде криво разбран Щирнер чрез радикалния начин на изразяване, той, пред очите на когото човешкият индивид стоеше като нещо толкова величествено, възвишено, единствено и свободно, че висшият полет на света на мислите не ще бъде в състояние да го достигне. През втората половина на столетието Макс Щирнер беше кажи речи забравен. Трябва да благодарим на усилията на *Джон Хенри Мажей*, че днес имаме една картина на неговия живот и на неговия характер. В своята книга "Макс Щирнер, неговият живот и на неговия дело"/Берлин 1889 г. Шустер и Льофлер/ той е разработил всичко, което дългогодишното търсене е доставило като материал за характеристиката на "най-смелия и най-последователен мислител".

Както други мислители на по-новото време Щирнер стои срещу факта на себесъзнателния Аз, който трябва да бъде обхванат. Други търсят средствата, за да разберат този Аз. Това разбиране се сблъсква с трудности, защото между образа на природата и духовния живот се е образувала една широка пропаст. Щирнер оставя всичко това настрана. Той застава срещу факта на себесъзнателния Аз и използва всичко, което може да изрази, само затова, за да насочи към този факт. Той иска да говори за Аза така, че всеки човек да гледа към самия този Аз и никой да не си спестява това гледане, като си казва: Азът е това или онова. Щирнер иска да сочи те към една мисъл, към една идея за Аза, а към самия жив Аз, който личността намира в себе си.

Начинът на мислене на Щирнер, като противоположен полюс на този на Гьоте, Шилер, Фихте, Шелинг, Хегел, е едно явление, което трябваше да възникне с известна необходимост в по-новото развитие на светогледите. Фактът на себесъзнателния Аз застава рязко пред неговия дух. За него всяко творение на мисълта се яви така, както митичният образен свят може да се яви на един мислител, който иска да схване света само в мисли. Пред този факт за него изчезна всяко друго съдържание на света, доколкото то показва една връзка със себесъзнателния Аз. Той представи себесъзнателния Аз съвършено изолирано.

Щирнер не чувствава, че може да има трудности Азът да бъде представен така. Следващите десетилетия не можаха да добият никакво отношение към това изолирано представяне на Аза. Защото тези десетилетия са заети преди всичко с това, да добият образа на природата под влиянието на естественонаучния на чин на мислене. След като Щирнер представи едната страна на по-новото съзнание, факта на себесъзнателния Аз, отначало епохата отклонява погледите от този Аз и ги насочва там, където този Аз не може да бъде намерен, към образа на природата.

Първата половина на 19-то столетие роди своите светогледи за идеализма. Когато се хвърли един мост към естествената наука, както при Шелинг, *Лоренц Окер* /1779-1851 г./, *Хенрих Щефен* /1773-1845 г./, това става от гледна точка на идеалистическия светоглед и в интерес на същия. Времето е така малко узряло, за да бъдат оплодени естественонаучните мисли за светогледа, че гениалният възглед на *Жан Ламарк* за развитието на най-съвършените организми от простите, което се яви на бял ден през 1809 година остава съвсем невзето под внимание, и че, когато Жьофрей дьо Ст. Илер застъпи мисълта за сродството на всички организмени форми в борба с Нювме, необходим беше гения на Гьоте, за да прозре значението на тези идеи. Многобройните естественонаучни резултати, които донесе също в първата половина на столетието, се превърнаха за развитието на светогледите нови мирови загадки, а именно след като

Чарлз Дарвин беше открил за познанието на живия свят в 1859 година нови изгледи за същото схващане на природата.

К Р А Й Н А Т О М I