

GA - 18

РУДОЛФ ЩАЙНЕР
РУДОЛФ ЩАЙНЕР

ЗАГАДКИ

НА

ФИЛОСОФИЯТА

ТОМ II 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. Светогледи на научната фактичност.....	3
2. Модерни идеалистични светогледи.....	14
3. Модерният човек и неговият светоглед.....	33
4. Кратко изложение на една перспектива към Антропософията.....	66

СВЕТОГЛЕДИ НА НАУЧНАТА ФАКТИЧНОСТ

Един опит да се добие един общ поглед върху света и живота изхождайки само от основата на строгата наука, бе направен в течение на 19-тото столетие във Франция от *Огюст Конт* /1798-1857 г./. Това предприятие, което показва в книгата на *Конт* "Курс по положителна философия" /6 тома, 1830-1842 г./ един обширен образ на света, стои в рязка противоположност с идеалистичните възгледи на Фихте, Шелинг, Хегел от първата половина на столетието, както и в една по-слаба, обаче ясна противоположност с всички мислителни построения, които вземат своите резултати от еволюционните идеи на *Ламарк* и *Дарвин*. Това, което при *Хегел* стои в центъра на целия светоглед, разглеждането и схващането на собствения дух на човека: това *Конт* отхвърля напълно. Той си казва: Ако човешкият дух би искал да разглежда себе си, той трябва несъмнено да се раздели на две части; той би трябвало да излезе от себе си и да застане срещу самия себе си. *Огюст Конт* не счита за валидна даже и психологията, която не се изчерпва във физиологичното разглеждане на психическите явления, а иска да разглежда духовните процеси за себе си. Всичко, което иска да стане обект на познанието, трябва да се отнася към обективни връзки на фактите, трябва да се представя обективно, както законите на математическите науки. И от това се получава също противоположността на *Конт* спрямо това, което *Спенсер* и естественонаучните мислители градящи върху *Ламарк* и *Дарвин* са търсили в техните образи на света. За *Конт* човешкият род е даден като установен и неизменен; той не иска да знае нищо за теорията на *Ламарк*. За него идеал на познанието са простите, прозрачни природни закони, каквито физиката използва при нейните явления. Докато една наука не работи още с такива прости закони, за *Конт* тя е незадоволителна като познание. Той е един математически ум. И това, което не може да се третира прозрачно и просто както една математическа задача, е за него неузряло за науката. *Конт* няма никакво чувство за това, че човек се нуждае от толкова по-изпълнени с живот идеи, колкото повече се издига от чисто механически и физикални процеси към по-висшите природни форми и към човека. Чрез това неговият светоглед добива нещо мъртво, сковано. Целият свят се представя като механизъм с колела на една машина. Навсякъде *Конт* минава *покрай* живота; той прогонва живота и духа от нещата и обяснява след това само онова, което у тях е механично, машиноподобно. В неговото изложение пълносъдържателният исторически живот на човека се представя като един образ от понятия, който астрономът начертава за движението на небесните тела. *Конт* е построил една стълба на науката. Математиката е най-долното стъпало; после следват физиката, химията, след това науката на живите същества /биологията/; завършекът е образуван от социологията, познанието на чове-

шкото общество. Неговият стремеж е насочен към това, да направи всички тези науки така прости, каквито е математиката. Явленията, с които отделните науки се занимават, са винаги различни; обаче законите са всъщност винаги същите.

* * * * *

Вълните, които са предизвикали мислите на *Холбах*, *Кондияк* и на други, са още по-ясно доловими в лекциите върху "Отношението на душата към тялото", които *Пиер Жан Жорж Кабанис* е държал в създаденото от Конвента висше училище в Париж в 1797 -1798 година. Въпреки това тези лекции могат да се считат като начало на светогледното развитие на Франция в 19-тото столетие. В тях се изразява едно ясно съзнание за това, че начинът, по който *Кондияк* разглежда нещата за явленията на душевния живот, е твърде силно копиран от възгледите, които хората имат за възникването на чисто механическите процеси на неорганичната природа. *Кабанис* проучва влиянието на възрастта, на пола, на начина на живот, на темперамента върху начина, по който човек мисли и чувства. Той образува представата, че духовното и телесното не стоят едно до друго като две същности, които нямат нищо общо едно с друго, а съставляват едно неразривно цяло. Това, което го различава от неговите предшественици, не е основният възглед, а начинът, по който той изгражда този възглед. Неговите предшественици просто пренасят възгледите, които си добиват в неорганичния свят, върху органичния; *Кабанис* си казва: Нека разгледаме и духовния свят също така без пристрастно, както разглеждаме неорганичния; тогава той ще ни каже, как се отнася той спрямо другите природни явления. По същия начин постъпва и *Дестют дьо Траси* /1754-1836 г./. Той също искаше първо да разгледа духовните процеси безпристрастно, как те се представят, когато човек пристъпва към тях без философски, но също и без природонаучен предразсъдък. Според мнението на този мислител, човек се подава на една грешка, когато си представя душата така автоматична, както са сторили това *Кондияк* и неговите последователи. Това автоматично схващане не може да се удържи, когато човек наблюдава искрено самия себе си. Ние не намираме в нас никакъв автомат, не намираме едно същество, което е водено от вън за ходилката. Ние винаги намираме в нас самодейност и собствена същност. Даже ние не бихме знае ли нищо за действия на външния свят, ако не бихме чувствували в нашия собствен живот смущения чрез съвместното сблъскане с външния свят. Ние изживяваме себе си; развиваме от нас нашата дейност; но през време, когато вършим това, ние се натъкваме на съпротивление; забелязваме, че съществува не само ние, а също още нещо, което ни се противопоставя, външния свят.

Въпреки че са изразходвали от Дьотраси, самонаблюдението на душата доведе до съвършено други пъти ща двама мислители *Мен дьо Биран* /1766-1824 г./ и *Андре Мари Ампер* /1775-1824 г. /. *Биран* е един надарен с тънък усет наблюдателна човешкия дух. Това, което при *Русо* се явява като един буйно проявяващ се, предизвикан само от едно произволно настроение начин на разглеждане на нещата, при него то е ясно пълносъдържателно мислене. Това, което се намира в човека благодарение на природата на неговото същество, на неговия темперамент, и това, което той прави от себе си чрез своята дейна начеса от себе си, неговият характер: от тези два фактора *Биран* прави като дълбокомислещ психолог обект на своите наблюдения. Той изследва разклоненията и промените на вътрешния живот; вътре в човека се намира един източник на познанието. Силите, с които се запознаваме в нашето вътрешно същество, са интимните развратни познати на нашия живот; а едни външен свят ние познаваме само дотолкова, доколкото той се представя повече или по-малко сроден с нашия вътрешен свят. Какво бихме знаели ние за силите съществуващи във в природата, ако не бихме познавали действително като изживяване една сила в нашата душа, и не бихме могли поради това да сравним с тази сила това, което застава срещу нас като подобно на сила във външния свят? Ето защо *Биран* неуморно е в търсене на процеси в собствената душа на човека. Той насочва своето наблюдение върху произволното, несъзнателното във вътрешния живот, върху духовните процеси, които вече съществуват в душата, когато в нея се явява светлината на съзнанието. Търсенето на *Биран* на мъдрост вътре в душата го доведе в по-късни години до една своеобразна мистика. Щом ние черпим най-дълбоката мъдрост от душата, тогава ние ще стигнем най-близо до първичните основи на съществуването тогава, дълбоките душевни процеси е едно вживяване в първоизточника на съществуването, в Бога в сами те нас.

Привлекателната страна на мъдростта на *Биран* се състои в интимния начин, по който той я изнася, говори за нея. Той не намери също една по-подходяща форма на изложението освен тази на един "Интимен дневник". Съчиненията на *Биран*, които водят най-дълбоко в света на неговите мисли, са били издадени едва след неговата смърт от *Е. Навил* /Виж неговата книга: *Мен дьо Биран*. Неговият живот и неговите мисли, 1857 г.; и издадените от него Неиздадени Съчинения на М. Д. Биран/. *Кабанис* и *Дестют дьо Траси* принадлежаха като по-възрастни мъже на един по-тесен кръг от философи, *Биран* живееше между тях като по-млад.

Към тези, които още през време, когато *Биран* беше още жив, бяха посветени в неговите възгледи, принадлежащи на *Ампер*, който е известен като природоизследовател чрез разширяване на наблюденията на Осредец върху отношението на електричеството и магнетизма. *Бирановият* начин на

разглеждане на нещата е по-интимен, този на *Ампер* научно по-методичен. *Ампер* проследява от една страна, как в душата се свързват усещанията и представите, а от друга страна, как с помощта на мисленето духът стига до една наука на явленията на света.

Голямото значение на това светогледно течение, което по време се представя като едно продължение на учението на *Кондияк*, трябва да се търси в това, че се подчертава решително собствения живот на душата, че самодейността на човешката вътрешна личност се поставя на преден план на разглеждането, и че при това все пак всички разглеждани тук мислители работят за постигане на познания в строго естествено научен смисъл. Те изследват духа на метода на естествената наука; обаче не искат предварително да поставят неговите явления на еднаква почва с другите процеси на природата. И от техните повече материалистични начала се получава накрая един светоглед клонящ изрично към духа.

Виктор Кузен /1792-1868 г. / предприе няколко пътувания през Германия и по този случай се запозна с ръководните духове на идеалистичната епоха. Най-дълбоко впечатление му направи *Хегел* и *Гьоте*. Той донесе техния идеализъм и във Франция. Той можа да действа за този идеализъм благодарение на неговия увлекателен дар слово, чрез което правеше дълбоко впечатление, първо като учител в *Ecole Normal* /от 1814 г./, след това в Сорбоната. Че може да се добие едно задоволяващо светогледно гледище не чрез разглеждане на външния свят, а чрез това на човешкия дух, това беше приел *Кузен* от идеалистичния духовен живот и го бе отнесъл във Франция. Той обосноваваше това, което искаше извърши върху самонаблюдението на душата това, което искаше да каже. А от *Хегел* беше усвоил, че дух, идея, мисъл царуват не само във вътрешността на човека, а също така във природата и в напредъка на историческия живот, че разумът съществува в действителността. Той учеше, че в характера на един народ, на една епоха царуват не сляпата случайност и произвола на отделните хора, но че в тях се изразява една необходима мисъл, една действителна идея, даже, че един велик човек се явява в света само като пратеник на една велика идея, за да я осъществи в хода на развитието на историята. Върху неговите френски слушатели, които имаха да разбере неравностепените световноисторически бури в най-новите фази на развитие на своя народ, трябваше да направи дълбоко впечатление да чуят изложена от един блестящ оратор разумността на историческото развитие на основата на велики светогледни мисли.

Огюст Конт застава енергично и целенасочено в този ход на развитието на френските светогледи с него вия основен принцип: Изходната точка за един светоглед може да се търси само в научността, която изхожда от такива строги и наблюдавани математически истини, която изхожда от та-

кива строги и наблюдава ни математически истини, както физиката и химията. Той може да счита за зряло само едно такова човешко мислене, което се е издигнало до този възглед. За да стигне до тук, човечеството трябваше да мине през две епохи на незрялост, една такава, в която то вярваше в богове, и една следваща, в която се отдаде на абстрактните идеи. В издигането от богословския светоглед, минавайки през идеалистичния и стигайки до научния *Конт* вижда необходимия ход на развитието на човечеството. В първия стадий човекът си представяше, че в природните процеси има човекоподобни богове, които произвеждат тези процеси така волево както човекът своите действия. По-късно той постави на мястото на боговете абстрактните идеи, като жизнена сила, миров разум, миров цел и т.н. Също и тази фаза на развитието трябваше до отстъпи място на една по-висша. Трябва да се разбере, че едно обяснение на явленията на света може да бъде намерено само в наблюдението и в строго математическото и логическото разглеждане на фактите. Само това, което физиката, химията и науката за живите същества /биологията/ изследват по този път, мисленето трябва да свърже за целите на един светоглед. То не трябва да прибави към това, което отделните науки са изследвали, нищо, както прави това богословието с неговите божествени същества и идеалистичната философия с нейните абстрактни мисли. Също и възгледите върху хода на развитието на човечеството, върху съвместния живот на хората в държавата, в обществото и т.н. ще станат напълно ясни само тогава, когато те търсят такива закони както строгите естествени науки. Причините, поради които се раждат семействата, съюзи, правни възгледи, държавни устройства, трябва да се търсят по същия начин, както онези, поради които телата падат върху земята, или поради които храносмилателните органи на животното извършват тяхната работа. Науката за съвместния човешки живот, за човешкото развитие, социологията, е поради това особено при сърце на *Конт*. Той се стреми да и придаде строгия характер, който другите науки постепенно са приели. В тази насока той има един предтеча в лицето на *Клод Анри Сен-Симон* /1760-1825 г./. Този последният създаде възгледа, че човекът ще бъде един свършен кормчия на своите собствени съдбини, когато схваща в строг научен смисъл своя собствен живот в държавата, в обществото, в течение на историята и го устрои в смисъла на едно развитие на природните закони. Известно време *Конт* се намираше в приятелски отношения със *Сен-Симон*. Той се раздели от него, когато този последният изглеждаше, че се е изгубил във всевъзможни безпочвени мечтателства и утопии. *Конт* работеше с рядко усърдие в поетата веднъж посока. Неговият "Курс по приложна философия" е един опит в недуховен стил, да изгради в един светоглед научните постижения на неговото време само чрез ориентиращото съединяване и

чрез изграждане на социологията в нейния дух, без да прибегва до мощта на богословски или идеалистични мисли. *Конт* не поставяше на философа никаква друга задача, освен една такава на подобно ориентиращо съчетаване. Той не трябва да прибавя нищо от себе си към това, което науките са установили относно връзката на фактите. Чрез това бе изразен по един рязък начин мнението, че само науките, с тяхното наблюдение на действителността, с техните методи, трябва да имат думата, когато се касае да бъде изграден един светоглед.

* * * * *

Като един силен и активен защитник на тази мисъл за единственото право на научното мислене в духовния живот на Германия се яви *Ойген Дюринг* /роден в 1833 г. / в 1865 година със своята "Природна диалектика". Понататък той изложи пред света своите възгледи в 1875 година в книгата "Курс на философията като строго научен светоглед и устройване на живота", и в много други математически, естественонаучни, философски, научноисторически и националикономически съчинения. Цялото творчество на *Дюринг* произлиза от един в най-строгия смисъл математически и механичен начин на мислене. В премислянето на всичко онова, което може да се постигне с математическа закономерност в явленията на света, *Дюринг* събужда удивление. Обаче там, където едно такова мислене не е достатъчно, там той изгубва всяка възможност да се ориентира в живота. От този негов духовен характер може да се обясни произвола, предубедеността, с която *Дюринг* обсъжда толкова много неща. Там, където трябва да се разсъждава според по-висши идеи, какъвто е случаят при сложните отношения на човешкия съвместен живот, там той няма поради това никаква друга опорна точка освен придобитите чрез случайни лични отношения симпатии и антипатии. Той, математически-обективният ум, изпада в пълен произвол, когато се заловя да оцени това, което са извършили хората от историческото минало или от съвременността. Неговият трезвен математически начин на мислене го доведе до там, да окачестви като най-ненаучен ум на новата време една личност като *Гьоте*, цялото значение на който, според неговото мнение, се изчерпва в няколко лирически произведения. В подценяването на всичко онова, което надвишава трезвата действителност, не може да си отиде по-далече от колкото е отишъл *Дюринг* в своята книга? Величията на модерната литература". Въпреки тази едностранчивост, *Дюринг* е една от най-подбуждащите фигури на модерното развитие на светогледите. Никой, който се е задълбочил в неговите богати с мисли книги, не може да си признае нещо друго, освен че е получил дълбоки въздействия от тях.

Дюринг обсипва с най-груби изрази всички светогледи, които не изхождат от строго научни изходни точки, а от други. Всички подобни ненаучни начини на мислене "могат да бъдат разбрани в стадия на детската незрялост или на трескави пристъпи, или в обратното развитие на остарялостта; при тези предпоставки те могат да завладеят цели епохи и части на човечеството или случайно отделни елементи на западнали слоеве на обществото, но винаги те принадлежат на областта на незрялостта, на патологичното или на обхванатите вече от разлагане остатъци". /Курс по философия стр. 44/. Това, което са извършили *Кант*, *Фихте*, *Шелинг*, *Хегел*, той ги осъжда като излияние на шарлатанска професорска мъдрост; за него идеализма като светоглед е една теория на лудостта. Той иска да създаде една философия на действителността, която единствено е природосъобразна, защото "отстранява изкуствените и противните на природата съчинения и за първи път прави от понятието на действителността по един начин, който изключва всякакъв пристъп на мечтателска и субективистично ограничена представа за света". /Курс по философия стр. 13/.

Нека си помисли, как истинският механик, истинският физик мисли, когато те се придържат към това, което сетивата възприемат, което умът може да комбинира и изчислението да установи. Всичко, което излиза вън от тази област, е ленива игра на понятия. Така си казва *Дюринг*. Обаче той иска да помогне на това мислене да добие своите свършени права. Който се придържа изключително към това мислене, той може да бъде сигурен, че то ще му даде осветление на действителността. Всяко размишление върху това, дали с нашето мислене можем фактически да проникнем в тайните на мировите процеси, всички изследвания, кои то както тези на *Кант* искат да ограничат познавателната способност, произхождат от една логическа извратеност. Не трябва да се изпада в жертвуващото себе отричане на ума, което не смее да произнесе не що положително върху света. Това, което можем да знаем, е едно действително неразъмтено представяне на действителното. "Цялостта на нещата има една систематична организация и вътрешна логическа последователност. Природата и историята имат едно устройство и развитие, чиято същност отговаря в голяма част на общите логически отношения на понятията. Общите свойства и отношения на мислителните понятия, с които се занимава логиката, трябва да важат също и за особено отличителния случай, че техен обект е цялостта на битието наред с неговите главни форми. Тъй като най-общото мислене решава в един широк обхват върху това, което трябва да бъде и както трябва да бъде, тогава най-главните принципи и главните форми на логиката трябва да добият меродавно значение също и за всяка действителност и за нейни те форми"/Курс по философия стр. 11/. Действителността си е създала в човешкото мислене един орган, чрез

който то може да пресъздаде себе си, да се пресъздаде духовно и мисли, в един идеен образ. Природата е проникната навсякъде от една всеобща закономерност, която чрез само себе си, е в право, по отношение на която не може да бъде упражнена някаква критика. Какъв смисъл би имало, да се упражни критика по отношение значението на мисленето, на органа на природата. Лудост е да се припише на природата, че тя си създава един орган, чрез който се отразява непълно или с празноти. Ето защо редът и закономерността във в действителността трябва да отговарят на логическия ред и закономерност на човешкото мислене. "Идейната система на нашите мисли образът на действителната система на обективната действителност; завършеното знание има във формата на мисли същата форма, която нещата имат във формата на действителното съществуване". Въпреки тази обща съгласуваност между мислене и действителност, все пак за първото съществува възможността то да се издигне над последната. Мисленето продължава в идеята действията, които му са били наложени от действителността. В действителността всяко тяло е делимо, обаче само до определена граница. Мисленето не спира при тази граница, а в идеята то дели още по-нататък. Мисълта броди над действителността; тя прави тялото да бъде делимо до безкрайност, да бъде съставено от безкрайно малки частици. В действителност това тяло се състои само от съвсем определен брой малки, обаче безкрайно малки частици. По този начин се раждат всички надхвърлящи действителността понятия за безкрайност. Преминава се от всяко събитие по-нататък до едно друго, което е негова причина; от тази причина отново се преминава към нейната причина и т. н. Веднага щом мисленето напусне почвата на действителността, то започва да блуждае в една безкрайност. То си представя, че към всяка причина трябва отново да се търси една причина, че следователно светът е без начало във времето. По същия начин постъпва мисленето и с изпълването на пространството. Когато прекосява небесното пространство, то намира извън най-далечните звезди винаги още други; то преминава отвъд този действителен факт и си представя пространството безкрайно и изпълнено с безкраен брой небесни тела. Човек трябва да бъде наясно смята *Дюринг*, върху това, че всички такива представи за безкрайността нямат нищо общо с действителността. Те възникват само благодарение на това, че с методите, които сред действителността отговарят напълно на тази действителност, мисленето прехвърля нейните граници и чрез това стига до безбрежното.

Когато мисленето запази съзнание за това негово разделяне с действителността, тогава, според мнението на *Дюринг*, то няма нужда да се въздържа в пренасянето на понятия, които са взети от човешката дейност, върху природата. Изхождайки от такива гледища, *Дюринг* не се спира пред това,

да признае и на природата в нейното творчество фантазията по същия начин, както се признава това на човека в неговото творчество.

"Фантазията се простира... надолу в самата природа, тя се корени, както въобще всяко мислене, във възбуди, които предхождат готовото съзнание и даже не образуват никакви елементи на субективно усещаното". /Курс по философия стр. 50/. Защищаваната от *Конт* мисъл, че всеки светоглед не би могъл да бъде нищо друго, освен едно подреждане на чисто фактическото, *Дюринг* я владее така съвършено, че той пренася фантазията в света на фактите, защото вярва, че трябва просто да я отхвърли, ако тя би се явила само в областта на човешкия дух. Изхождайки от тези представи, той стига още и до други пренасяния на понятия, които са взети от човешката дейност, върху природата. Например, той не само мисли, че при неговата дейност човекът може да направи безрезултатни опити, от които се отказва, защото те не водят до целта, но че също и в действията на природата могат да се видят опити в изграждането на формите съвсем не е чужд на действителността и аз не виждам, защо човек поради това, че му харесва една повърхностна философия, ще счита за валидна само наполовина успоредността на природата въвн от човек и на природата вътре в човека. Щом субективната грешка на мисленето и въображението произхожда от относителната отделеност и самостоятелност на тази сфера, защо тогава и една практическа грешка или погрешна хватка на обективната и немисляща природа да не може да бъде последствие на едно относително отделяне и взаимно отчуждаване на нейните различни части и двигателни сили? Една истинска философия, която не се плаши пред приетите предразсъдъци, ще признае накрая пълната успоредност и общото единство на устройството в посоката на двете страни". /Курс по философия стр. 51/.

Следователно *Дюринг* не е нееластичен, когато се касае за това, да бъде пренесени върху действителността понятията, които мисленето създава в себе си. Обаче понеже, съобразно цялото негово предразположение, той има разбиране само за математическите представи, то и образът, който начертава за света, добива един математически-схематичен отпечатък. Той се отнася отрицателно спрямо начина на разглеждане не щата, който бе създаден чрез *Дарвин* и *Хегел*. Той няма никакво разбиране за търсене на причината, за що едно същество се развива от друго. Математикът установява също фигурите: триъгълник, четириъгълник, кръг, елипса и ги поставя една до друга: защо тогава да не се задоволим с едно подобно схематично стоеене едно до друго на формите в природата? *Дюринг* се залавяне за развитието в природата, а за твърдите форми, които природата е изработила чрез комбиниране на нейните сили, както математикът разглежда определените, строго очертаните пространствени форми. И *Дюринг*

не счита за неуместно да припише на природата една такава целенасочена работа за създаването на такива твърди форми. Той си представя този целенасочен стремеж на природата не като съзнателно действие, както то се е развило вече у човека: обаче все пак то е изразено в работата на природата също така ясно, както и останалата нейна закономерност. Следователно в това отношение мнението на *Дюринг* е противоположно на това застъпено от *Ф. А. Ланге*. Този последният обяснява по-висшите понятия, а именно всички, и който има дял фантазията, като оправдано съчинение, като оправдани измислици. *Дюринг* отхвърля всяка измислица в понятията, обаче в замяна на това приписва на определени, неизбежни за него по-висши идеи фактическа действителност. Ето защо явява се като напълно логично, когато *Ланге* иска да лиши от морална основа всички идеи коренящи се в действителността /виж по-горе стр. 40/, а също така когато *Дюринг* разпростира и върху природата идеи, които той счита за валидни в областта на нравствеността. Той е именно напълно убеден, че това, което става в човека, става също така естествено, както неживите процеси. Следователно това, което е правилно в човешкия живот, не може да бъде погрешно в природата. Такива разсъждения направиха от *Дюринг* един енергичен противник на Дарвиновото учение за борбата за съществуване. Ако в природата борбата на всички против всички би била условие за усъвършенстването, тя трябва да бъде такова условие и в човешкия живот. Една такава представа, която отгоре на това си приписва научност, е най-противното нещо на морала, което може да се измисли. По този начин характерът на природата се схваща в антиморален смисъл. Той не важи просто като безразличен по отношение на по-добрия човешки морал на който се кланят и мошениците". /Курс по философия стр. 164/. Това, което човекът чувства като морални подбуди, то трябва, в смисъла на Дюринговия възглед за живота, да бъде заложено още в природата. В природата трябва да наблюдаваме една целенасоченост към моралното. Както природата създава други сили, които се комбинират целесъобразно в твърди форми, така също тя влага в човека симпатични инстинкти. Тези инстинкти го определят в неговия съвместен живот с неговите себеподобни. Следователно дейността на природата се продължава в човека на една по-висока степен. *Дюринг* приписва на неживите механически сили способността да създават от себе си машиноподобно усещането. "Механическата причинност на природните сили се субективизира така да се каже в основното усещане. Фактът на този елементарен процес за субективизиране не може да бъде явно обяснен по-нататък; защото някъде и при някакви условия несъзнателната механика на света трябва да стегне до чувстването на самата себе си". /Курс по философия стр. 147/. Но когато стигне до това, тя не започва една нова закономерност,

едно ново царство на духа, а само продължава това, което е съществувало по несъзнателен начин в механиката. Следователно тази механика е наистина безсъзнателна, обаче все пак мъдра, защото "трябва да си представим Земята с всичко, което тя произвежда, наред с намиращите се във нея причини за подържане на живота, в слънцето, както въобще и включително всички влияния, които произхождат от заобикалящия всеобщ свят, трябва да си представим цялото това устройство като изработено съществено за човека, т.е. в съгласие с неговото добро" /Курс по философия стр. 177/.

* * * * *

ДЮРИНГ приписва на природата мисли, даже цели и морални тенденции, без да допусне, че с това той я идеализира. За обяснението на природата са необходими по-висши, издигащи се над действителното идеи; обаче според *Дюринг* такива идеи не могат да съществуват; следователно той ги претълкува във факти. Нещо подобно се прояви и в светогледа на *Й. Х. Ф. Кирхман*, който се яви по същото време със своята "Философия на знанието", както *Дюринг* със своята "Природна диалектика" /1864 г. /. Действително е само това, което възприемаме: от това изхожда *Кирхман*. Чрез своето възприятие човекът стои във връзка със съществуването. Всичко, което човек добива не от възприятието, той трябва да го отделя от своето познание на действителното. Това той постига, когато отхвърля всичко противоречиво. "Противоречието не съществува"; този е вторият принцип на *Кирхман* наред с първия "Възприятието съществува".

Кирхман счита само чувствата и желанията като такива душевни състояния на човека, което дава едно съществуване за себе си. Той поставя знанието в противоположност с тези съществуващи състояния на душата. "Знанието образува една противоположност спрямо другите две състояния, чувствуването и желанието... Може би на основата на знанието стои някакъв духовен процес, даже може би един подобен процес, какъвто е налягането, напрежението; обаче така схванато, знанието не е схванато в неговата същност. Като знание, а само като такова трябва да бъде изследвано тук, то скрива своето собствено битие и прави от себе си едно огледало на едно чуждо битие. Няма по-добър символ за това, каквото е огледалото. Както огледалото е толкова по-съвършено, колкото повече то не позволява да се оглежда само, а оглежда, отразява само чуждо битие, такова е и знанието. Неговото битие е това чисто отразяване на едно чуждо битие, без примес на собственото съществуващо състояние". Не можем да си представим една по-силна противоположност спрямо *Хегеловия* начин на мислене, освен този възглед за знанието. Докато при *Хегел* в мисълта, следователно в това, което душата прибавя към възприятието чрез нейна-

та собствена дейност, се изявява същността на дадена вещ, *Кирхман* поставя един идеал за знанието, в който това знание е един освободен от всички прибавки на душата огледален образ на възприятията.

Ако искаме да съдим правилно за положението на *Кирхман* в духовния живот, трябва да вземем под внимание големите трудности, които по времето на неговата поява изпитваше някой, който имаше в себе си стремежа да построи една самостоятелна светогледна сграда. Резултатите на естествената наука, които трябваше да имат едно дълбоко проникващо влияние върху развитието на светогледите, бяха още млади. Тяхното състояние достигаше само за това, да бъде разклатена вратата в класическия, идеалистичен светоглед, който трябваше да построи своята горда сграда без помощта на новата естествена наука. Обаче не беше лесно да се стигне спрямо изобилието от отделни резултати до основни мисли, които трябваше да бъдат ориентирани в нова форма. В широки кръгове се изгубваше нишката, която от научното познание на фактите водеше до един задоволителен общ възглед. Мнозина бяха завладени от известна безпомощност във въпросите за светогледа. Едва ли можеше да се намери разбиране за един полет на мисълта, какъвто се беше проявил в светогледа на *Хегел*.

МОДЕРНИ ИДЕАЛИСТИЧНИ СВЕТОГЛЕДИ

През втората половина на 19-тото столетие трима мислители претопиха естественонаучния начин на мислене с идеалистичните традиции за първата половина на това столетие и създадоха три светогледа, които носят един рязък индивидуален отпечатък. Това бяха *Херман Лотце* /1817-1881 г./, *Густав Теодор Фехнер* /1801-1887 г./ и *Едуард фон Хартман* /1842-1906 г./.

Със своята публикувана в 1842 година работа "Живот и жизнена сила" /в Малкия речник по физиология на Р. Вагнер/ *Лотце* излезе решително против вярването, че в живите същества съществува една особена сила, жизнена сила, и защити мисълта, че явленията на живота трябва да се обясняват само чрез сложни процеси от същия род, каквито стават и в неживата природа. В това отношение той застана напълно на страната на естественонаучния начин на мислене от новото време, който се стремеше да хвърли мост между старата противоположност между неживата и жива природа. В смисъла на тези гледища са написани неговите книги, които разглеждат въпроси на естествената наука: неговата "Обща патология и терапия като механически науки"/1842 г. / и "Обща физиология на телесния живот" /1851 г. /. В своите "Елементи на психофизиката" /1860 г. / и "Въведение в Естетиката" /1876 г. /. *Фехнер* даде съчинения, които носят в себе си духа на строг естественонаучен начин на мислене, и това в

области, които преди него бяха разработени почти изключително в духа на идеалистичния начин на мислене. Обаче *Лотце* и *Фехнер* чувстваха категоричната нужда да си изградят един идеалистичен мисловен свят издигайки се над естественонаучния начин на разглеждане на нещата. *Лотце* бе подтикнат към това от устройството на неговата душа, което изискваше от него не само едно мислително проследяване на природната закономерност в света, а го накара да търси във всички неща и процеси живот и вътрешност от рода на тези, които самият човек чувства в своите гърди. Той иска "постоянно да се бори против представите, които искат да познаят от света само една и по-малката половина, само развитието на факти в нови факти, на форми в нови форми, но не постоянното преовътрешняване на всички тези външни неща и превръщането им в това, което единствено има стойност и истинност в света, в щастие и отчаяние, в удивление и отвращение, в любов и омраза, в радостна сигурност и съмняващ се копнеж, във всички мъки и тревоги, в които животът протича, което единствено заслужава името живот". Както и мнозина други *Лотце* има чувството, че образът, който човек представи, който са взети от човешката душа. /Виж по-горе стр. 20/. Това, което при *Лотце* е една душевна заложба, при *Фехнер* то се явява като резултат на една богато развита фантазия, която действа така, че от едно логическо схващане на нещата тя непрестанно води до едно пълно с поезия тълкуване на същите. Като естественонаучен мислител той не може само да търси условията за възникването на човек и закони те, които правят той да умре след определено време. За него раждането и смъртта се превръщат в събития, които насочват неговата фантазия към един живот преди раждането и към един такъв след смъртта. "Човекът" - казва *Фехнер* в неговата "Книжка за живота след смъртта" - не живее на Земята веднъж, а три пъти. Първата степен на неговия живот е един непрекъснат сън, втората една смяна между сън и будност. Третата е една вечна будност. Но първата степен човек живее самотен в тъмнина; на втората той живее в общество и отделно до и между другите в една светлина, която повърхността му отразява, на третата неговият живот се преплита с този на другите в един по-висш живот воден в най-висшия дух и той гледа в същността на ограничените неща. На първата степен тялото се развива от зародиша и си създава своите органи за втората, на втората от зародиша се развива духът и си създава нови органи за третата; на третата степен се развива божественият зародиш, който се намира във всеки човешки дух и още тук сочи нагоре към едни тъмен за нас, но не за духа на третата степен светъл като ден отвъден свят чрез предчувствие, вяра, чувство и инстинкт на гения, свят намиращ се над човека. Преходът от първата степен до втората на живота се нарича раждане; преходът от втората към третата се нарича смърт".

Лотце даде едно тълкувание на явленията на света, както това отговаря на нуждите на неговата душа, в своя труд "Микрокосмос" /1856-1864 г./ и в своите книги "Три книги на логиката" /1874 г. / и "Три книги на мета-физиката" /1879 г./. Публикувани са също записките от сказките, които той е изнесъл върху различните области на философията. Неговият подход се представя като едно проследяване на строгата природна закономерност в света и едно следващо подреждане на тази закономерност в смисъла на един идеален, хармоничен, изпълнен с душевност ред и действие на Първопричината на света. Ние виждаме, как една вещь действа върху друга; обаче първата не би могла да произведе едно действие на втората, ако между двете не съществуваше едно първоначално сродство и единство. На втората вещь би трябвало да и остане безразлично това, което първата върши, ако тя не притежава способността да устрои своето собствено действие в смисъла на това, което първата иска. Една топка, която е ударена от друга, може да бъде поставена от нея в движение само тогава, когато тя така да се каже идва насреща на другата с разбиране на движението както в първата. Способността за движение е нещо, което се съдържа както в едната така и в другата топка като тяхна обща черта. Всички неща и процеси трябва да имат такива общи черти. Фактът, че ние ги възприемаме като неща и събития, които са отделени едни от други идва от там, че при нашето разглеждане ние се запознаваме само с тяхната външна страна; ако бихме могли да виждаме в тяхната вътрешност, тогава бихме видели това, което не ги разделя, а ги свързва в едно велико мирово дело. За нас съществува само едно същество, което познаваме не само от вън, а от вътре, което не само гледаме, а проникваме с нашия поглед вътре в него. Това е нашата собствена душа, цялостта на нашата духовна личност. Обаче понеже всички неща показват в тяхната вътрешност нещо общо, те трябва да притежават като общо нещо също и това, което съставлява тяхната най-вътрешна ядка. Ето защо ние трябва да си представяме вътрешността на нещата подобно на устройството на нашата собствена душа. А Първопричината на света, която царува като нещо общо във всички неща, не може да бъде мислена от нас по друг начин, освен като една обширна личност по образа на нашата личност. "Копнежът на душата да схване като действителност най-висшето, което и е позволено да предчувства, не може да бъде доволен от никоя друга форма на нейното съществуване освен от тази на личността или пък тази форма може да бъде поставена под въпрос. Тя е така много убедена от това, че живият, притежаващ самия себе си и вкусващ се Аз е неопровержимо предварително условие и единствено възможното отечество на доброто и на всички добрини, така много изпълнена от тихото пренебрегване на всяко привидно неживо съществуване, че ние намираме начинаещата

религия постоянно заета в нейните образуващи митове начала заета с това, да преобрази природната действителност в духовна, напротив тя никога не е чувствувала нуждата да припише духовния живот на една сля па действителност като неговата по-здрава основа". И *Лотце* облича своето собствено чувство по отношение нещата на природата в думите: "Аз не познавам мъртвите маси, за които вие говорите; за мене всеки живот и движение, а също покой и смърт е само една смътна преходна илюзия на неспиращото вътрешно тъкане". И щом природните процеси, както те се явяват на наблюдението, са само една такава смътна преходна илюзия, тогава също и тяхната най-дълбока същност не може да се търси в тази стояща пред наблюдението закономерност, а в "неспирното тъкане" на одушевяващата ги обща Личност, в техните намерения и цели. Ето защо *Лотце* си представя, че във всяко природно действие се изразява една морална цел поста вена от една личност, към която светът се стреми. Природните закони са външен израз на една всецаруваща етична закономерност на света. С това етично тълкуване на света се намира в пълно съзвучие онова, което *Лотце* изнася върху продължаването на живота на човешката душа след смъртта: "Ние нямаме на наше разположение никаква друга мисъл извън общото идеалистично убеждение: ще продължава да живее всичко създадено, чиято трайност принадлежи на смисъла на света; ще загине всичко, което заема своето оправдано място само в една преходна фаза на течението на света. Че този принцип не позволява никакво друго приложение в човешките ръце, едва ли е нужно да споменаваме това; ние положително не познаваме заслугите, които могат да спечелят на едно същество претенцията за вечно съществуване, нито недостатъците, които го лишават от тези претенция". /Три книги на метафизиката, параграф 245/. Там, където *Лотце* прави неговите съзрения да се вляят в областта на философските загадъчни въпроси неговите мисли добиват един несигурен характер. При тях може да се забележи, че техният носител не може да добие от неговите два източника на познанието, от естествената наука и от психологическото самонаблюдение, никаква сигурна представа върху отношението на човека към течението на света. Вътрешното самонаблюдение не прониква до една мисъл, която би могла да даде на Аза правото да се чувства като определена същност сред мировото цяло. В неговите лекции върху "Философия на религията" можем да прочетем /стр. 82/: "Вярата в безсмъртието" няма никаква сигурна основа освен "религиозната нужда". Ето защо и философски не може да се определи върху начина на продължителността на живота нищо повече, освен това, което може да произтича от един прост метафизичен принцип. А именно: Тъй като разглеждаме всяко същество само като *създание на Бога*, то не съществува абсолютно никакво първично валидно право, на ко-

ето отделната душа би могла да се позове като "субстанция", за да претендира за вечна индивидуална продължителност на нейния живот. Напротив можем само да твърдим: Всяко същество ще бъде запазено от Бога до тогава, докато неговото съществуване има пълно значение за цялостта на миро вия план... "В неопределеността на такива изречения се изразява, какво *значение* могат да развият идеите на *Лотце* в областта на великите философски загадъчни въпроси.

* * * * *

В книгата "За живота след смъртта" *Фехнер* се изказва върху отношението на човека към света. "Какво вижда анатомът, когато той гледа в мозъка на човека? Една безредица от бели влакна, чиито смисъл той не може да разгадае. А какво вижда той в самия себе си? Един свят от светлина, звучене, мисли, спомени, фантазии, чувства на любов и омраза. Така помисли за отношението на това, което ти, застанал външно срещу света, виждаш в него, и това, което той вижда в самия себе си, и не искай щото двете, външно и вътрешно то, да виждат, че си приличат повече, отколкото в тебе, който си само една част. И фактът, че ти си една част от този свят, ти дава възможност да виждаш в тебе това, което той вижда в себе си". *Фехнер* си представя, че мировият дух има към мировата материя същото отношение както човешкият дух към човешкото тяло. Той си казва сега: Човекът говори за себе си, когато говори за своето тяло, и той говори също за себе си, когато говори за своя дух. Анатомът, който изследва безредицата от мозъчни нишки, има пред себе си органа, от който някога са бликали мили и фантазии. Когато човекът беше още жив, този човек, чийто мозък сега анатомът разглежда, пред неговата душа не стояха мозъчните нишки и тяхната телесна дейност, а един свят от представи. Какво се изменя сега, ако вместо човека, който гледа в своята душа, анатомът гледа в мозъка, телесният орган на душата? Не е ли това същото същество, същият човек, който е разглеждан и в единия и в другия случай? Съществуването е същото, смята *Фехнер*, а само гледището се е променило. Анатомът гледа от вън това, което по-рано човекът е гледал от вътре. Това е също както когато гледаме един кръг веднъж от вън, и веднъж от вътре. В първия случай той се явява възкръснал, във втория празен. И два пъти това е един и същ кръг. Така е и с човека: когато гледа себе си отвътре, той е дух; когато природоизследователят го гледа от вън, той е тяло, материя. В смисъла на *Фехноровия* начин на мислене не е уместно да се размишлява върху това, как тяло и дух действуват едно върху друго. Защото двете съвсем не са различни същности; те са едно и също нещо. Те се представят като различни само тогава, когато са наблюдавани от различни становища. *Фехнер* вижда в човека едно тяло, което същевре-

менно е дух. От тази гледна точка за *Фехнер* се получава възможността, да си представя цялата природа духовна, одушевена. При самия себе си човекът е в положение да гледа телесното от вътре, следователно да познае вътрешната страна непосредствено като нещо духовно. Не е ли сега близко мисълта, че всичко телесно, когато то би могло да бъде гледано от вътре, би изглеждало като духовно? Ние можем да гледаме растението само от вън. Обаче не е ли възможно, щото и то да бъде гледано от вътре, да се окаже като душа? Тази представа прерасна във фантазия на *Фехнер* в убеждението: Всичко телесно е същевременно духовно. И най-малката материална частица е одушевена. И когато материалните части се сглобяват и образуват по-съвършени материални тела, този процес е нещо гледано само от вън; на него отговаря един вътрешен процес, който то би се представил като съчетаване на отделни души в по-съвършени общи души, ако бихме могли да го наблюдаваме. Ако някой би бил в състояние да гледа от вътре телесното оживление върху нашата Земя с живеещите върху нея растения, с движещите се насам и нататък животни и хора, всичко това би му се представило като душа на Земята. И същото би било при цялата слънчева система, даже при целия свят. Вселената, гледана от вън, е телесният Космос; гледана от вътре, тя е всемирен *Дух*, най-съвършената личност, *Бог*.

Който иска да стигне до един светоглед, трябва да се издигне над фактите, които му са дадени без негово съучастие. Това, което може да се постигне чрез едно такова издигане над света на непосредственото възприятие, върху него царуват най-различни възгледи. В 1874 година *Кирххоф* изказа своя възглед /виж по-горе стр. 38/ в смисъла, че и чрез най-строгата наука не може да се стигне до нищо друго, освен до едно пълно и просто описание на фактическите процеси. *Фехнер* изхожда от една друга гледна точка. Той е на мнение, че "голямото изкуство на заключението от отсамния свят за отвъдния е това, не да правим заключение от причини, които не познаваме, нито от предположения, които правим, а от факти, които познаваме да заключаваме за по-големите и по-висши факти на отвъдния свят и чрез това да укрепим и подкрепим практически изискваната, зависеща от по-висши гледни точки вяра отдолу и да я поставим в жива връзка с живота". /Книжката за живота след смъртта, 4-то издание стр. 60/. В смисъла на това мнение *Фехнер* търси не само връзката с телесните явления, които са дадени на наблюдението, с духовните явления на наблюдението, а той прибавя към наблюдаваните психически явления и други, духа на Земята, духа на планетите, мировия *Дух*.

Фехнер не се оставя неговото почиващо на сигурна почва естественонаучно знание да го въздържа да издигне мислите от сетивния свят в области, където пред тях се мяркат мирови същества и мирови процеси, които не

са достъпни за сетивното наблюдение, ако съществуват. Той се чувствава подбуден за едно такова издигане от разглеждането на сетивния свят, едно смислено наблюдение, което му казва на неговото мислене повече от това, което простото сетивно възприятие може да му каже. Това "повече" му дава повод да пристъпи към измислянето на същества извън сетивния свят. По този *свой начин* той се стреми да си нарисова един свят, в който обещава да го въведе оживената мисъл. Такова едно преминаване на границите на сетивата не попречи на Фехнер да постъпва по най-строгия естественонаучен метод даже в една област, която граничи с психиката. Той беше онзи, който създаде за тази област научните методи. Неговата книга "Елементи на психофизиката" /1860 г./ е в тази област един труд, който полага основи. Основният закон, върху който той постави психофизиката, е, че нарастването на усещането, което е предизвика но в човека чрез едно нарастване на впечатлението отвън, при определено отношение протича по-бавно от колкото нарастването на силата на впечатлението. Усещането расте толкова по-малко, колкото по-голяма е била съществуваща вече сила на възбудата. Изхождайки от тази мисъл е възможно да се получи едномерно отношение между една външна възбуда /например на физическата светлина/ и усещането /например на светлината/. Пътят, по който вървеше *Фехнер* доведе до изграждането на психофизиката като една нова наука на отношението на възбудата към усещанията, следователно на тялото към душевното. *Вилхелм Вундт*, който в тази област работи понататък в духа на *Фехнер*, характеризира по отличен начин основа теля на "психофизиката": "Може би в никоя от неговите други научни работи не изпъква така блестящо рядкото съчетание на дарби, с които разполагаше *Фехнер*, както в неговите работи върху психофизиката. За едни труд като този за Елементите на Психофизиката беше необходимо познаването на принципите на точните физико-математически методи и същевременно склонността към задълбочаване в най-дълбоките проблеми на битието, каквито той притежаваше в това съчинение. И за целта той се нуждаеше от онова самобитно мислене, което знаеше да преобрази разполагаемите помощни средства според собствените нужди и не проявяваше никакъв страх да тръгне по нови и необикновени пътища. Гениалните в тяхната простота ползуаслужаващи удивление, но въпреки това ограничени наблюдения на *К. Х. Вебер*, изолираните, често пъти повече случайно отколкото планово намерени опитни прийоми и резултати на други психолозите съставляваха скромния материал, с който той изгради една нова наука". В тази област се получи важни осветления относно експериментален метод. *Вундт* характеризира новата наука в своите "Лекции върху човешката душа и душата на животните" /1863 г. /: "В следващите изследвания аз ще покажа, че експериментът в психологията е главното средство,

което ни води от фактите на съзнанието до онези процеси, които подготвят съзнателния живот в тъмния заден план на душата. Наблюдението на душата ни доставя, както и наблюдението въобще, само съставното явление. Едва в експеримента ние събличаме явлението от всички случайни обстоятелства, с които то е свързано в природата. Чрез експеримента ние създаваме изкуствено явлението от условията, които имаме под ръка. Ние променяме тези условия и чрез това променяме по измервателен начин също и явлението. Така винаги и навсякъде експериментът ни насочва към природните закони, защото само в експеримента можем да обгърнем с поглед едновременно причините и резултатите". Без съмнение съществува само една гранична област, в която експериментът е плодотворен, а именно областта, в която съзнателните процеси ни привеждат отвъд във вече несъзнателните, в задните основи на душевния живот, които водят в материалното. Истинските психически явления могат да се добият само чрез едно чисто духовно наблюдение. Въпреки това напълно оправдано е изречението на *Е. Крепелин*, един психофизик, че "новата наука... ще бъде в състояние да утвърди трайно своето самостоятелно място наред с останалите отрасли на естествената наука и особено на физиологията". /Психически трудове, издадени от *Е. Крепелин*, том I, стр. 4/.

* * * * *

Когато в 1868 година се яви със своята "Философия на несъзнателното", *Едуард фон Хартман* имаше предвид по-малко един светоглед, който се съобразява с фактите на модерната естетическа наука, отколкото напротив един такъв, който издига на по-висока степен идеите на идеалистическата система от първата половина на 19-тото столетие, които в много точки му изглеждаха недостатъчни, един светоглед, който да пречисти тези идеи от противоречия и да ги оформи всестранно. На него му се струваше, че както в *Хегеловите* идеи така и в тези на *Шелинг* и на *Шопенхауер* се крият зародиши, които би трябвало да бъдат доведени до зрялост. Човекът не може да се задоволи с наблюдението на фактите, когато иска да познае нещата и процесите на света. Той трябва да премине по-нататък от фактите към идеите. Тези идеи не могат да бъдат нещо прибавено произволно от мисленето към фактите. На тях трябва да отговаря нещо в нещата и събитията. Това съответстващо нещо не могат да бъдат съзнателни идеи, защото такива се раждат само чрез материалните процеси на човешкия мозък. Без мозък не съществува никакво съзнание. Следователно трябва да си представим, че на съзнателните идеи на човешкия дух отговаря нещо несъзнателно идейно в действителността. Както *Хегел*, *Хартман* разглежда идеята като действително в нещата, което съществува в тях на чисто възприемаемото, достъпно за сетивното наблюдение.

Обаче чистото идейно съдържание на нещата не би могло никога да произведе в тях един действителен процес. Идеята за една топка не може да удари идеята за една друга топка. Също така идеята за една маса не може да произведе никаква впечатление върху човешкото око. Един действителен процес предполага една действителна сила. За да добием представа върху една такава сила, *Хартман* се позовава на *Шопенхауер*. Човек намира в собствената си душа една сила, чрез която той предава действителност на своите мисли, на своите решения, *волята*. Така както волята се проявява в човешката душа, тя има като предпоставка съществуването на човешкия организъм. Чрез организма волята става съзнателна. Ако искаме да си представим в нещата една сила, ние можем да си я представим само подобна на волята, на единствената непосредствена позната за нас сила. Само че отново трябва да се абстрахираме от съзнанието. Следователно вън от нас в нещата царува една несъзнателна воля, която дава на идеите възможност да се осъществят. Волевото и идейното съдържание на света съставляват в тяхното съединение несъзнателната основа на света. Макар и в неговото идейно съдържание светът да показва една напълно логическа структура, той все пак дължи своето действително съществуване на нелогичната, неразумната воля. Неговото съдържание е разумно; но че това съдържание е една действителност, това то дължи на неразумността. Царуването на неразумното се изразява в съществуването на страданията, които измъчват всички същества. В света страданието надделява над удоволствието. Този факт, който трябва да се обясни от нелогичния волев елемент на съществуването, него се стреми *Едуард фон Хартман* да потвърди чрез грижливо разглеждане на отношението между удоволствието и неудоволствието в света. Който не се подава на никаква илюзия, а разглежда обективно злото в света, не може да стигне до друг резултат освен до този, че неудоволствието съществува в далече по-голям размер отколкото удоволствието. От това обаче следва, че небитието трябва да се предпочита пред съществуването. Обаче небитието може да се постигне само тогава, когато логически-разумната идея унищожава волята, съществуването. Ето защо *Хартман* разглежда мировия процес като постепенно унищожаване на неразумната воля чрез разумния идеен свят. Най-висшата морална задача на човека трябва да бъде тази, да съдейства за побеждаване на волята. Всеки културен напредък трябва да доведе накрая до това, да бъде произведено това побеждаване. Следователно човекът е морален, когато той взема участие в културния напредък, когато не желае за себе си нищо, а се посвещава безкористно на великото дело на освобождението от съществуването. Той ще върши несъмнено това, когато разбере, че неудоволствието трябва да бъде все по-голямо от удоволствието, следователно щастието е невъзможно. Само онзи може да же

лае по егоистичен начин щастието, който счита, че то е възможно. Песимистичният възглед за надделяването на страданието над удоволствието е най-доброто лекарство против егоизма. Отделният човек може да намери своето спасение само като се прелее в мировия процес. Истинският песимист стига по този начин до неегоистично действуване. Обаче това, което човек върши съзнателно, е само повдигнатото в съзнанието несъзнателно. На съзнателното сътрудничество на човека за културния напредък отговаря един несъзнателен общ процес, който се състои в прогресивното на Първичното Същество на света на волята. На тази цел трябва да е служило също и началото на света. Първичното Същество трябваше да създаде света, за да се освободи постепенно с помощта на идеята на волята. "Действителното съществуване е вълплъщение на Божественото, а мировият процес е история на страданията на Бога станал плът и същевременно път за освобождение на разпънатия в плътта; моралността обаче е сътрудничеството за съкращаване на този път на страданието и спасението". /Хартман, феноменология на моралното съзнание, 1879 г. стр. 871./. В редица обширни съчинения и в голям брой монографии и статии Хартман е изградил всестранно своя светоглед. Тези съчинения крият в себе си духовни съкровища от извънредно голямо значение. Това е именно така поради причината, че при третирането на отделните въпроси на науката и живота Хартман разбира да не се оставя да бъде тиранизиран от своята основна мисъл, а да се отдаде на едно безпристрастно разглеждане на нещата. Това важи до особена висока степен за неговата "Феноменология на моралния живот", в която той излага и логическа връзка различните видове човешки морални учения. С това той даде един вид "Природознание" на различните морални гледни точки, минавайки от егоистичната гонитба на щастието през множество междинни степени до безкористното отдаване на всеобщия миров процес, чрез който божественото Първично Същество се освобождава от злощастията на съществуването.

Тъй като Хартман приема в своя светоглед мисълта за целесъобразността, понятно е, че естественауният начин на мислене почиващ върху дарвинизма му изглежда като едно едностранчиво идейно течение. Както идеята работи в цялостта на света за целта на небитието, така и в отделните същества идейното съдържание е целесъобразно. Хартман вижда в развитието на организма една осъществяваща се цел; и борбата за съществуване е само прислуга на целесъобразно царуващите идеи. /Философия на несъзнателното, 10-то издание, том III, стр. 403/.

* * * * *

Мислителният живот на 19-тото столетие се влива от различни страни в един светоглед на несигурност на мисълта и на безутешността. Рихард

Вале обявява мисленето с цялата определеност, че то е неспособно да направи нещо за разрешението на най-висшите въпроси; а *Едуард фон Хартман* вижда в цялата културна работа един околел път, за да бъде произведено накрая пълното освобождение от съществуването, като последната крайна цел. Против такива идейни течения могат да бъдат казани хубавите думи, които един германски езиковед, *Вилхелм Вакернагел* е написал в 1843 година /в своята книга "За обучението на матерния език"/. Той счита, че съмнението - не може да даде никаква основа за едни светоглед; напротив това съмнение е едно "оскърбление" против личността, която иска да познае нещо, и също така против нещата, които трябва да бъдат познати. "Познанието започва с доверието".

Такова доверие е проявило без съмнение новото време към идеите, които почиват на методите на естественонаучното изследване, не обаче и за едно познание, което черпи силата на истината от себесъзнателния Аз. Импулсите, които лежат в дълбините на развитието на духовния живот, изискват една такава сила на истината. Изследващата човешка душа чувствава инстинктивно, че може да се счита задоволена само чрез една такава сила. Но то не може да я намери в това, което може да роди от себе си като мисли за един светоглед. Произведенията на мислителния живот остават зад това, което душата изисква. Представите на естествената наука получават тяхната сигурност от наблюдението на външния свят. Вътре в душата хората не чувствуват една сила, която да гарантира същата сигурност. Хората биха искали истини върху духовния свят, върху съдбата на душата и нейната връзка със света, които да са добити както представите на естествената наука. Един мислител, който черпеше също така основно от философското мислене на миналото, както и се живяваше в метода на естественонаучното изследване, *Франц Брентано*, постави за философията изискването: тя трябва да стигне до нейните резултати по същия начин, както естествената наука. Той се надяваше, че например науката за душата /психологията/ не е необходимо поради това подражаване на методите на естествената наука да се откаже от правото, да добива обяснения върху пълно ценните въпроси на душевния живот". За надеждите на един Платон и Аристотел да добият сигурност относно безсмъртието на нашата най-добра част, законите на асоцията на представите, на развитието на убеждения и мнения и на възникването в развитието на удоволствие и любов биха могли да бъдат напротив всичко друго, но не едно истинско обезщетение... И ако действително "новият естественонаучен начин на мислене" би говорил за изключване на въпроса за безсмъртието, тогава това изключване би могло да се нарече нещо извънредно забележително за психологията". Това казва *Брентано* в своята "Психология от емпирическа гледна точка" в 1874 година /стр. 20/. Голямо значение за

малката плодотворност на психическото изследване, което иска да подражава напълно естествената наука, има това, че един такъв сериозен търсител на истината като *Франц Брентано* и до сега не е направил първият том на неговата Психология, който се занимаваше с въпроси, които "които могат да бъдат всичко друго, но не едно обезщетение" за най-висшите въпроси на душата, да бъде последван от един втори том, който да разгледа действително най-висшите въпроси. На мислителите им липсва еластичността, която действително би могла да отговори на изискванията на новото време. Гръцката мисъл овладяваща образа на природата и образа на душевния живот, като и двата образа се съединяваха в една обща картина. В следващото време животът на мислите се разви самостоятелно в дълбочините на душевния живот, отделяйки се от природата; новата естествена наука достави един образ на природата. Спрямо този образ на природата се роди необходимостта да бъде намерен един образ на душевния живот - в себесъзнателния Аз - който да се окаже достатъчно сигурен, за да може заедно с образа на природата да съществува в един общ образ на света. За целта е необходимо да се намери в самата душа една опорна точка на сигурността, която да носи така сигурно, както резултатите на естественонаучното изследване. *Спиноза* вярваше, че е намерил тази опорна точка чрез това, че изгради своя образ на света подражавайки на математическия подход; *Кант* пожертвува познанията на един съществуващ по себе си свят и се стареа да добие идеи, които наистина не могат да дадат чрез тяхната сила на привличане някакво знание, не могат да дадат една сигурна вяра. Ние виждаме при философите из следователи стремежа към едно закотвяне на душевния живот в общата сграда на света. Обаче не може да се намери онази еластичност, която така да изгради представите върху душевния живот, че от това да се получат изгледи за едно решение на въпросите на душата. Ражда се несигурност върху истинското значение на това, което човек изживява като такъв в душата. Естествената наука в смисъла на *Хекел* проследява възприемаемите чрез сетивата природни процеси и вожда в душевния живот една по-висша степен на такива природни процеси. Други мислите ли намират, че във всичко, което душата възприема, са дадени само действията на непознати, никога познаваеми извънчовешки процеси. За тези мислителни светът се превръща в "илюзия", макар и в една предизвикана по природна необходимост илюзия чрез човешката организация. "Докато не бъде намерено изкуството да се оглеждаме навсякъде, т.е. да си представяме без представа, ще трябва да се задоволим с Кантовото самосмирение, че от съществуващото можем да познаем неговото *Че*, обаче никога неговото *Що*". Така говори един философ от втората половина на 19-тото столетие: *Роберт Цимерман*. Човешката душа плува към един такъв светоглед, който не може да

знае нищо за нейната същност - за нейното "що" -, към такъв светоглед плува тя в морето на представите, без да осъзнава никаква способност да намери по-нататък в обширното море на представите нещо, което би могло да даде изгледи в същността на съществуването. *Хегел* смяташе, че долавя в самото мислене вътрешната жизнена сила, която води човешкия Аз в битието. За следващото време "чистото мислене" става една лека форма на представата, която не включва в себе си от същността на истинското битие. Там където възниква едно мнение върху един център на тежестта на търсенето на истината намиращ се в мисленето, там представените мисли наваяват несигурност. Така, когато *Гидеон Шникер* казва: "Ние никога не можем да научим, че мисленето е правилно по себе си, никога не можем да установим това сигурно нито емпирически, нито логически..." /Светогледът на *Лесинг*, 1883 г. стр. 5/.

Филип Майлендер е изразил по един увлекателен начин липсата на доверие спрямо съществуването в своята "Философия на спасението" издадена през 1876 г. /Филип Майлендер, 1841-1876 г./ Майлендер се вижда поставен срещу образа на света, към който се стреми модерната естествена наука. Обаче той напразно търси една възможност да закотви себесъзнателния Аз в един духовен свят. Той не може да успее да добие от този себесъзнателен Аз това, за което наченки се намираха при *Гьоте*: а именно да почувствува, че в душата възниква вътрешна жива същност, която се чувства като нещо духовно живо в нещо духовно живо зад голата външна природа. Така за него светът се явява без дух. Но понеже той може да си го представи само така, като че този свят произхожда от духа, той се превръща за него в един остатък от един минал духовен живот. Завладяващо действуват изреченията на *Майлендер* като следните: "Сега ние има ме правото да дадем на това същество познатото име, което открай време назоваваше това, което никаква сила на мисълта, никакъв полет на фантазията, никакво абстрактно, макар и много дълбоко мислене, никакво съсредоточено, религиозно чувство, никакъв откъснал се от земята дух не са достигнали някога: *Бог*. Обаче това просто Единство е *било*; то не е вече. Изменяйки своята същност, то се е раздробило изцяло в един свят на множеството". /Обръщаме внимание на книгата *Макс Зайлинг* "Майлендер". Щом изгледът на съществуването е само нещо лишено от стойност, само един остатък от нещо пълноценно, тогава целта на света може да бъде само неговото унищожение. Човекът може да вижда своята задача само в това, да съдействува на умножението. /Майлендер завършва своя живот със самоубийство/. Според мнението на *Майлендер* Бог е създавал света само затова, за да се освободи чрез него от мъчението на своето собствено съществуване. "Светът е средството за целта на небитието, а именно светът е единственото средство за тази цел. Бог е познал, че само

чрез ставането на един действителен свят на множеството "може да влезе от едно свръхбитие в едно небитие"/Философия на спасението, стр. 325/. В своята книга "Атомистика на волята"/която излезе след смъртта му/ поетът *Роберт Хамерлинг* се е изправил по един енергичен начин против възгледа, който произхожда от недоверието в света. Той отхвърля логически изследвания върху стойността или липсата на стойност на света и на съществуването и изхожда от едно първично изживяване. "Главното не е, дали хората са прави, че всички те, с извънредно малко изключение, искат да живеят, да живеят на всяка цена, независимо от това, дали им върви добре или зле. Главното е, че те искат това, а това не може никак да се отрече. Въпреки това доктринерните песимисти не държат сметка за този решаващ факт. Те винаги преценяват само в учени обяснения удоволствието и неудоволствието, които животът ги носи със себе си в отделните случаи, съпоставят ги чрез ума едно с друго; обаче тъй като удоволствието и неудоволствието са въпрос на чувството, тогава чувството е това, което трябва да направи равносметката между удоволствието и неудоволствието окончателно и решаващо, а не умът. И тази равносметка показва за цялото човечество, даже можем да кажем за всичко, което има живот, един превес в полза на удоволствието в съществуването. Че всичко, което живее, иска да живее, да живее при всички обстоятелства, да живее на всяка цена, този е великият факт и спрямо този факт всяко доктринерно при казване е безсилно". Следователно пред душата на *Хамерлинг* стои мисълта: В дълбините на душата съществува нещо, което е свързано с едно съществуване и което изразява същността на душата *по-вярно* отколкото съжденията, които говорят за стойността на живота под тежестта на новия естественонаучен начин на мислене. Бихме могли да кажем, че *Хамерлинг* *предчувствува* в дълбините на душата един духовен център на тежестта, който затвърдява себесъзнателния Аз в мировия живот. Ето защо той би искал да вижда в този Аз нещо, което гарантира неговото съществуване повече отколкото мислителните построения на философите на новото време. Той вижда една главна грешка на новите светогледи в мнението: "че в новата философия се критикува така много за Аза", и би искал да обясни това "от страх пред една душа, пред едно душевно битие или даже пред нещо душевно". *Хамерлинг* посочва пълнозначителното това, за което се касае: "В мисълта за Аза играят вътре моменти на чувството... Това, което духът не е изживял, той не е способен също да го мисли..." За *Хамерлинг* всеки по-висш светоглед зависи от това, да бъде чувствувано самото мислене, да бъде то изживявано. Пред възможността за проникване в онези дълбини на душата, в които могат да се добият живите представи, които чрез носещата сила на себе съзнателния Аз водят до познанието на душевната същност, за *Хамерлинг* се изчерпват произ-

хождащите от по-новото развитие на светогледите понятия, които превръщат образа на света в едно голо море от представи. Така той започва своите разглеждания върху света с думите като тези: "Определени дразнения раждат мириса в нашия обонятелен орган. Следователно розата не мирише, не ухае, когато някой я мирише. Определени трептения на въздуха раждат в нашето ухо звука. Следователно звукът не съществува без ухото. Следователно изстрелът на пушката не би гърмал, ако някой не го чуваше". Чрез силата на по-новото развитие на светогледите такива представи са станали една толкова здрава част на мисленето, че *Хамерлинг* прибавя към цитираното обяснение думите: "Ако това не ти е ясно, мили читателю, и ако твоят ум настръхва пред този факт като един плашлив кон, тогава не чети по-нататък тези редове; остави непрочетени тази и всички други книги, които разглеждат философските въпроси; защото ти липсва необходимата за това способност да схванеш безпристрастно един факт и да го задържиш в мисълта". *Хамерлинг* създаде за душата като свое последно поетическо творение своя "Хомункулус". В него той искаше да даде една критика на модерната цивилизация. Той развива по един радикален начин в поредица от поетически образи, накъде отива едно човечество, което изгубва душата и вярва само в силата на външните природни закони. Като *поет*, автор на Хомункулус той не спира пред нищо, което в модерната цивилизация му изглежда да произхожда от тази вяра; като *мислител* обаче *Хамерлинг* свива платната /капитулира/ в пълния смисъл на думата пред начина на мислене, който в настоящата книга бе изложен в главата "Светът като илюзия". Той не се плаши да каже думи като тези: "Разпростреният, пространствен свят на телата съществува като такъв само доколкото ние го възприемаме. Който установи това, ще разбере, каква наивна грешка е да се вярва, че наред с представата, която наричаме "кон", съществува и нещо друго, а именно, че съществува истинският, действителен кон, на който нашата представа е само един вид изображение. Нека повторно кажем, че вън от мене съществува само сбор от онези условия, които правят, щото и моите сетива да се роди едно възприятие, който аз наричам кон". По отношение на душевния живот *Хамерлинг* се чувства така, като че в морето от представи на този душевен живот не би могло да действа нищо от собствената същност на света. Обаче той има едно чувство за това, което става в глъбините на по-новото развитие на душата. Той чувства: Познанието на хората от новото време трябва да проблесне със собствената сила на истината в себесъзнателния Аз, както то се е представило на гърците във възприеманата мисъл. Той постоянно напипва точката, където себесъзнателния Аз се чувства вътрешно надарен със силата на неговото истинско битие, което същевременно се чувствава стоящо в духовния живот на света. Тъй като, когато

напипва това, не му се разкрива нещо друго, той се придържа към живещото в душата чувство за битието, което му се струва по-живо, по-пълно със съществуване отколкото голата представа за Аза, като мисъл за Аз. "От съзнанието или от чувството за собственото битие ние добиваме понятието за едно битие, което надхвърля простото мислене, което е повече от това, което е само мислено, а мисли". От този обхващащ себе си в своето чувство за съществуването Аз *Хамерлинг* се старее да добие един образ на света. Това, което Азът изживява в своето чувство за съществуването, е - така се изказва *Хамерлинг* - "чувството за атома в нас". Чувствувайки се, Азът знае за себе си; и чрез това той знае себе си като "*атом*" спрямо света". Той трябва да си представя други същества, както сам намира себе си в себе си: като изживяващ себе си, като чувствуваш себе си атом; което за *Хамерлинг* се явява равносилно на атом на волята, на воляща *монада*. В "Атомистика на волята" на *Хамерлинг* светът се превръща в едно множество от волеви монади; а човешката душа е една от тези волеви монади. Мислителят на един такъв образ на света поглежда около себе си и гледа наистина света като дух, въпреки това всичко, което той може да съзре в този дух, е изява на волята. Нещо повече за това не може да се каже. От този образ на света не говори нищо, което да отговори на въпросите: Как стои човешката душа вътре в развитието на света? Защото дали разглеждаме душата като това, като което тя се явява пред всяко философско мислене, или дали я охарактеризираме, според това мислене, като волева монада, и по отношение на двете представи трябва да повдигнем същите загадъчни въпроси. А един човек, който мисли подобно на *Брентано*, би могъл да каже: "За надеждите на един *Платон* и *Аристотел* да добият сигурност върху безсмъртието на нашата най-добра част след разлагането на тялото, знанието, че душата е волева монада между други волеви монади, е всичко друго, но не и едно истинско обезщетение".

В много течения на по-новия живот на светогледите се забелязва един инстинктивен /живеещ в подсъзнанието на мислителя/ стремеж, да бъде намерена в себесъзнателния Аз една сила, която не е тази на *Спиноза*, *Кант*, *Лайбниц* и други, и чрез която този Аз - ядката на човешката душа - може да бъде представян така, че да се изяви положението на човека в течението и в развитието на света. Същевременно при тези светогледни течения се вижда, че средствата, които се използват, за да се намери една такава сила, нямат достатъчно еластичност, за да изпълнят "надеждите на *Платон* и *Аристотел* /в смисъла на *Брентано*/ така, както отговаря на по-новите изисквания на душата. Философите стигат до там, да развият мнение, как би могло да се отнася възприятието към нещата вън от душата, как се развиват и свързват представите, как се ражда споменът, как се отнасят чувството и волята към мисленето; обаче чрез собствения начин на

мислене те си затварят вратата, когато се касае за "надеждите на *Платон* и *Аристотел*". Счита се, че чрез всичко, което би могло да се измисли върху тези "надежди", се накърняват веднага изискванията на една строга научност, които са поставени чрез естествена научния начин на мислене. Една философска мислова картина, която със своите идеи не може никъде да се издигне по-високо, отколкото позволява почвата на естествената наука, е тази на *Вилхелм Вундт* /роден в 1832 г. /. За *Вундт* философията е "общата наука", която има задачата да съедини в една безпротиворечива система познанията доставени от отделните науки". /*Вундт*, Система на философията, стр. 21/. По пътя, който се търси с една такава философия, е възможно само да бъдат продължени по-нататък ходовете на мислите създадени отделните науки, да бъдат те свързани и подредени в едно нагледно цяло. Това извърши *Вундт*, и тук той постъпва така, че отпечатъкът, който предава на своите идеи, е напълно зависим от навиците на мислене, които се създават у един мислител, който и - както *Вундт* - е познавач на отделните науки и една личност, която е разработила практически отделните области на знанието /например психофизическата част на психологията/. Погледът на *Вундт* е насочен към образа на света, който човешката душа изгражда чрез опита на сетивата, и върху представите, които душата изживява под впечатлението на този образ на света. Естествена научният начин на мислене разглежда възприятията на сетивата така, че ги схваща като действия намиращи се във от човека процеси. За *Вундт* този начин на мислене е в определен смисъл нещо самопонятно. Ето защо той счита за външна действителност онази, която се добива чрез понятия въз основа на сетивните възприятия. Следователно тази външна действителност не е изживявана; тя се предполага от душата по такъв начин, както се предполага: във от човека съществува някакъв процес, който действа върху околното и в околното, чрез неговата дейност, предизвиква усещането на светлината. Противоположно на това процеси в душата биват изживявани *непосредствено*. При тези процеси познанието няма дава заключение за нищо, а само да *наблюдава*, как се образуват и свързват представите, в каква връзка стоят те с чувствата и волевите импулси. Сред това наблюдение ние имаме работа само работа с психически дейности, които се предлагат в потока на протичащия душевен живот; ние нямаме никакво оправдание да говорим за една изявяваща се в този душевен живот душа, във от това течение на протичащия душевен живот. Оправдано е да поставяме на основата на природните явления материята, защото трябва да вадим заключение за процесите в материалното битие чрез понятия от сетивните възприятия; обаче не можем по същия начин да заключим за душата от душевните процеси. "Помощното понятие на материята е... свързано с непосредственото или *понятно* устройство на природопозна-

нието. Абсолютно не трябва да се изпуска изпредвид, как непосредствената и нагледна вътрешна опитност изисква също така едно такова мощно понятие..."/Система на философията, стр. 360 и следв. /. Така за *Вундт* въпросът за същността на душата е един проблем, до който всъщност не води нито наблюдението на вътрешните изживявания, нито пък нещо, което би могло да се заключи от тези вътрешни изживявания. *Вундт* не вижда никаква душа, а само психическа дейност. И тази психическа дейност се представя така, че навсякъде, където има пред себе си нещо психическо, се извършва един успоредно протичащ телесен процес. И двете, психическа дейност и телесен процес, образуват едно единство: те са всъщност едно и също нещо; само наблюдаващият човек ги разделя в своето виждане. *Вундт* мисли, че научният опит може да признае само такива духовни процеси, които са свързани с телесните процеси. За *Вундт* себесъзнателният Аз се разлива в душевния организъм на духовните процеси, които за него са едно и също нещо както телесните процеси; само че, погледнати отвътре, тези телесни процеси се явяват като нещо духовно-душевно. Обаче когато сега Азът търси да намери в себе си това, което да изглежда като нещо характерно негово, той открива своята волева дейност. Само във *волята* той се различава като самостоятелно същество от останалия свят. Чрез това той се чувства заставен да признае във волята основния характер на битието. Азът си признава, че по отношение на своята собствена същност трябва да приеме източника на света в дейността на волята. Собственото битие на нещата, които човек наблюдава във външния свят, остава за него скрито зад наблюдението; в своето вътрешно битие той познава волята като същественото; той трябва да заключи, че това, което от външния свят се сблъсква с неговата воля, е от същото естество с тази воля. Когато волевите дейности на света влизат във взаимодействие, те предизвикват едни в други представите, вътрешния живот на волевите единици. От всичко това се вижда, как *Вундт* е движан от основния импулс на себесъзнателния Аз. Той слиза вътре в собственото човешко същество чак до действащи като воля Аз; и намирайки се във волевата същност на Аза, той се чувства оправдан да припише на целия свят същата същност, която душата изживява в себе си. Също и от този свят на волята нищо не отговаря на "надеждите на Платон и Аристотел". *Хамерлинг* застава срещу загадките на света и на душата като един човек на 19-тото столетие, с едно разбиране, което оживява в душата духовните импулси действащи в неговата епоха. Той чувства тези духовни импулси от една свършено свободна човечност, за която е самопонятно да поставя загадките на съществуването, както на природния човек е самопонятно той да чувствава глад и жажда. Той казва върху своето отношение към философията: "Преди всичко аз се чувствавах като човек, като

цялостен човек, и от всички духовни интереси за мене бяха най-близки проблемите на съществуването и живота". "Аз не се нахвърлих внезапно върху философията, поради това, че това случайно ми достави удоволствие или защото трябваше да опитам веднъж силите си в една друга област. Още от ранна младост аз се занимавах с великите проблеми на човешкото познание, вследствие на естествения неизбежен стремеж, който тласка човека въобще към изследването на истината и разрешението на загадката на съществуването. Също така аз никога не съм можал да виждам във философията като една специална наука, изучаването на която може да се провежда или да се изостави настрана, както например статистиката или лесовъдството, а съм я считал винаги като изследване на онова, което за всеки човек е най-близкото, най-важното и най-интересното". По пътищата, които *Хамерлинг* поема за това изследване, в неговото разглеждане се натрапиха онези насочващи сили на мисленето, които при *Кант* бяха отнели на знанието силата, да проникне в източника на съществуването и които след това през 19-тото столетие направиха, щото светът да се яви като една илюзия на представата. *Хамерлинг* не се отдаде безусловно на тези насочващи линии и сили; въпреки това те тежаха върху неговото разглеждане. Това разглеждане търсеше в себеизживяването. Аз един център на тежестта, в който може да бъде изживяно битието, и вярваше, че намира този център във волята. Мисленето не искаше да действува върху *Хамерлинг* така, както то действуваше върху *Хегел*. За него то се явяваше само като "просто мислене", което не може да обхване в себе си битието, за да може, укрепено в себе си, да плува в морето на мировото съществуване; така *Хамерлинг* се отдаде на волята, в която мислеше, че чувствава силата на битието; и укрепнал чрез обхванатата в Аза воля, *Хамерлинг* мислеше, че се потопява със силата на битието в един свят от волеви монади.

Хамерлинг взема своята изходна точка от това, което в човека оживява непосредствено въпросите на мировите загадки както едно душевно чувство на глад. *Вундт* се оставя да бъде тласкан към поставянето на тези въпроси чрез всичко онова, което новото време е направило да узрее на широката почва на отделните науки. В начина, по който изхождайки той поставя въпросите, царува собствената сила и убеждение на тези науки; в това, което той трябва да донесе за тези въпроси, живеят при *Хамерлинг* насочващите сили на по-новото мислене, които премахват от това мислене силата да има изживявания в извора на съществуването. Поради това всъщност образът на света, който *Вундт* създава, е един "прост идеен образ" върху образа на природата на новия начин на мислене. Също и при *Вундт* само волята се оказва в човешката душа като един елемент, който не се оставя да бъде умъртвен от безсилието на човешкото мислене. Волята се

натрапва на разглеждането на света така, че изглежда да се явява като всецаруваща в окръжността на съществуването.

С *Хамерлинг* и *Вундт* в светогледното развитие на новото време стоят две личности, в душите на които действуват силите, които това развитие е произвело в определени течения, за да овладеят с мисленето мировите загадки, които изживяването и науката поставят на човешката душа. И в двете личности тези сили действуват така, че в тяхното развитие те не намират в *самите себе си* нищо, чрез което себесъзнателният Аз да се чувства в източника на съществуването. Напротив тези сили стигат до една точка, в която още могат да запазят за себе си нещо, което не може вече да се занимава с великите мирови загадки. Тези сили се хващат здраво за волята; обаче и с постигнатия свят на волята не звучи нищо, което позволява да добием сигурност "върху безсмъртието на нашата най-добра част след разлагането на тялото", или което да докосне такива душевни и мирови загадки. Такива светогледи произлизат от естествения, неудържим стремеж, "който тласка хората въобще към изследването на истината и разрешението загадката на съществуването"; обаче служейки си за това разрешение със средствата, които според мнението на определени течения на епохата изглеждат като единствено оправдани, те проникват до едно разглеждане на нещата, сред което не съществуват вече никакви елементи на изживяването, за да произведат разрешението. Ние виждаме: в определена епоха мировите въпроси се поставят на човека по един напълно определен начин; той чувства инстинктивно това, което му предстои като задача. От него зависи да намери средствата на отговора. В поставянето в действие на тези средства той може да остане зад това, което в дълбините на развитие то застава пред него като изискване. Философи, които се движат в такава дейност, представляват *борбата* за постигане на една цел, която не е още напълно обхваната в съзнанието. Целта на по-новото светогледно развитие е, да бъде изживяно в себесъзнателния Аз нещо, което да предаде битие и същност на идеите на образа на света; охарактеризираните философски течения се оказват безсилни да стигнат до такъв живот, до такова битие. Възприеманата мисъл не дава вече на Аза - на себесъзнателната душа - това, което да гарантира съществуване; за да може да вярва в тази гаранция така, както мислителите са вярвали в древна Гърция, този Аз се е отдалечил твърде много от почвата на природата; и той не е оживил още в себе си това, което някога тази природна почва му е гарантирала, без да изисква собствено душевно творчество.

МОДЕРНИЯТ ЧОВЕК И НЕГОВИЯТ СВЕТОГЛЕД

Широки перспективи на светогледа и на устройването на живота се опита да разкрие изхождайки от дарвинизма австрийският мислител *Вартоло-*

меус *Карнери* /роден в 1821 г. Единадесет години след издаването на Дарвиновата книга "Произходът на видовете" той излезе със своята книга "Моралност на Дарвинизма" /Виена 1871 г./, в която постави по един обхвaten начин новия идеен свят за основа на един етичен светоглед. От тогава той постоянно полагаше усилия да изгради дарвинистичната етика. /Виж неговите съчинения: "Полагане основите на етиката", 1881 г.; "Човекът като самоцел", 1878 г. и "Модерният човек. Опит за устройване едно поведение в живота", 1891 г. / *Карнери* се опитва да намери в образа на природата елементите, чрез които себесъзнателният Аз може да има представа за себе си в този образ. Той иска да си представи този образ на природата така обширен и велик, че той да може да обхване в себе си и човешката душа. Задачата, която си поставя е, да намери отново едно съединение на Аза с майчината почва на природата, от която той се е откъснал. В своето схващане за света *Карнери* представлява една противоположност на онова схващане, на което светът се превърнал в една илюзия на представата и което чрез това се отказва за знанието от всяка връзка с мировото съществуване. *Карнери* отхвърля всеки морален възглед, който иска да даде на човека други морални заповеди освен тези, които се получават от собствената човешка природа. Според него трябва да мислим, че човекът не трябва да се схваща като едно особено същество покрай другите природни неща, а като едно такова, което постепенно се е развило от по-нисши същества според чисто природни закони. *Карнери* е убеден, че всеки живот е като един химически процес. "Храносмилането при човека е един такъв /химически процес/ както и храненето на растението". Обаче същевременно подчертава, че химическият процес трябва да се издигне до една по-висша форма на развитие, когато иска да стане растение или животно. "Животът е един химически процес от особен род, той е химическият процес, който е станал индивидуален. Химическият процес може да стигне именно до една точка, при която той може да се лиши от определени условия, от които до тогава се е нуждаел". Вижда се, че *Карнери* проследява: как по-нисши природни процеси се издигат до по-висши такива, как чрез усършенствуване на нейните начини на действие материята стига до по-висши форми на съществуване. "Ние схващаме като материя веществото, доколкото получаващите се от неговата делимост и движение явления действуват телесно, т. е. като маса върху нашите сетива. Ако делението и диференцирането отиват толкова далече, че получаващите се от това явления не са вече сетивни, а възприемаеми вече само за мисленето, тогава действието на материята е духовно". Също и моралното не съществува като една особена форма на съществуването; то е един природен процес на една особена форма на съществуването; то е един природен процес на една по-висока степен. Съобразно с това не мо-

же да се задава въпросът: Какво трябва да върши човекът в смисъла на някакви важащи особено за него морални заповеди?, а само този: Какво се явява като моралност, когато по-нисшите процеси се издигат до най-висшите духовни процеси? "Докато моралната философия поставя определени морални закони и заповядва те да бъдат спазвани, за да бъде човекът това, което той трябва да бъде, етиката развива човека такъв, какъвто той е, ограничавайки се да му покаже, какво може още да стане от него: в първия случай има задължения, неспазването на които води след себе си наказания, във втория случай имаме един идеал, от който всяко принуждение би ни отклонило, за щото приближаването до този идеал става само по пътя на познанието и свободата". Както химическият процес се индивидуализира на по-висша степен в живо същество, така и животът се индивидуализира на още по-висока степен в себесъзнанието. Съществуването имащо съзнание за себе си не гледа вече само навън в природата, то гледа и вътре в себе си. "Събуждащото се себесъзнание, схващано дуалистично, беше едно скъсване с природата и човекът се чувствуваше отделен от нея. Това скъсване съществуваше само за него, обаче за него то беше пълно. Човекът не се е родил така изведнъж, както учи Битието, а и самите дни на сътворението не трябва да се вземат така дословно; обаче със завършването на себесъзнанието откъсване то от природата беше един факт и съчувството на безгранично усамотение, което завладя човека при този процес, започна неговото морално развитие. "Природата довежда живота до определена точка. В тази точка се ражда себесъзнанието, ражда се човекът". "Неговото по-нататъшно развитие е неговото собствено дело и това, което го е запазило в пътя на прогреса, беше силата и постепенно прояснение на неговите желания". За всички останали същества се грижи природата; човека тя надарява с желания, за задоволяването на които тя го оставя сам да се грижи. Той носи в себе си подтика, да изгради своето съществуване съобразно с неговите желания. Този подтик е подтиктът към щастието. "Този подтик е чужд на животното; то познава само инстинкта за самосъхранение, а да бъде този инстинкт повдигнат до подтик към щастието, това е основното условие на човешкото себесъзнание". Стремжът към щастие лежи на основата на всяка деятелност. "Мъченикът, който тук жертвува своя живот заради своето научно убеждение, татък заради своята вяра в Бога, няма в мисълта си също нищо друго освен своето щастие; първият го намира във верността към своето убеждение, вторият го търси в един по-добър свят. Последната цел на всички е щастието, блаженството, и колкото и различен да бъде образът, който индивидът си съставя за него, от най-първобитните времена до най-културните, то е начало за усещането за същество и край за неговото мислене и чувствуване". Тъй като природата дава на човека само потребността от щастие, самият

образ на щастието трябва да се роди от човека. Човекът е този, който си създава образите на своето щастие. Те извираат от неговата морална фантазия. В тази фантазия *Карнери* намира новото понятие, което очертава на нашето мислене идеалите на нашата дейност. За *Карнери* "доброто" е тъждествено с напредващото развитие. И тъй като напредващото развитие е удоволствие, щастието съставлява не само целта, но и двигателният елемент, който тласка към целта".

Карнери се опита да намери пътя от природната закономерност към изворите на моралното. Той вярва, че е намерил идеалната сила, която като двигателен елемент на моралния ред на света действа също така творчески от моралното събитие, както материалните сили развиват във физическия свят една форма от друга, един факт от друг.

Начинът на мислене на *Карнери* е издържан напълно в смисъла на еволюционната идея, която не намира по-късното предварително образувано в по-ранното, а за която по-късното е едно действително новообразуване. Химическият процес не съдържа вече развит животински живот, щастието се образува като съвършено нов елемент въз основа на инстинкта на съхранение на животното. Трудността, която се крие в тази мисъл, даде на един остроумен мислител, *В. Х. Ролф*, подтика да развие разсъжденията, които той написа в своята книга "Биологически проблеми, същевременно опит за развитие на една рационална етика". /Лайпциг 1884 г. / *Ролф* се пита: Коя е причината, една жива форма да не остане на определена степен, а да се развива по-нататък, да се усъвършенствува? Който допуска че по-късното се намира вече развито в по-ранното, не намира в този въпрос никаква трудност. Защото за него е направо ясно, че това, което се е развило, то се е разгърнало в определен момент. Обаче *Ролф* не искаше да си даде този отговор. Но от друга страна за него не беше достатъчна простата "борба за съществуване" на животните и въобще на живите същества. Ако едно живо същество води борба само за задоволяване на неговите необходими нужди, то наистина ще изкара от строя други по-слаби форми; но самото то ще остане това, което е. Ако не искаме да вложим в него нещо пълнотайнствено, един мистичен стремеж към съвършенство, тогава трябва да търсим причините за това усъвършенстване във външните, природни условия. *Ролф* намира тези причини в това, че всяко същество задоволява в по-богат размер своите нужди, когато е налице възможността за това, отколкото изисква непосредствената нужда. "Дарвиновият принцип на усъвършенстването в борбата за съществуване е приемлив само чрез въвеждането на ненаситността. Защото само в този случай има едно обяснение за факта, че когато има възможност създаването добива повече, отколкото е нужно за неговото по-държане, че то расте в излишък, когато има случай да стори това". /Биологически проблеми, стр. 96 и

следв. /Според мнението на *Ролф* в царството на живите същества става не една борба за добиване на необходимото за подържане на живота, а една "борба за добиване на повече". "Докато за дарвиниста не съществува никаква борба за съществуване навсякъде там, където съществуването на създаването не е застрашено, за мене борбата съществува навсякъде. Това е именно първично една борба за умножение на живата, но никаква борба за съществуване". /Биологически проблеми, стр. 97/ *Ролф* прави от тези естественонаучни предпоставки изводите за етиката. "Лозунгът е умножение на живота, а не подържане на живота, борба за преимущество, а не за съществуването. Само добиването на необходимото за живота и на храната не е достатъчно, необходимо е също удобство, ако даже не и богатство, трябва да се добие сила и влияние. Жаждата, стремежът към постоянно подобрене на жизненото положение е характерният стремеж на животното и човека". /Биологически проблеми, стр. 222 и следв. /

Фридрих Ницше /1844-1900 г. / бе подбуден от мислите на *Ролф* за своите еволюционни идеи, след като първо беше минал през други форми на своя душевен живот. В началото на своя писателски път той стоеше от еволюционната идея както въобще и от естествената наука. Той получи първо едно голямо впечатление от светогледа на *Артур Шопенхауер*. Страданието на основата на всяко съществуване е една представа, която той прие от *Шопенхауер*. Той търсеше освобождението от това страдание не в изпълнението на морални задачи както *Шопенхауер* и *Едуард фон Хартман*, а напротив вярваше, че устройването на живота в произведение на изкуството, води над страданието на съществуването. Гърците си създадоха един свят на красотата, на илюзията, за да си направят поносимо страданието, което изпълва съществува нето. И той вярваше, че намира в музикалната драма на *Рихард Вагнер* един свят, който чрез красотата повдига човека над страданието. Това, което *Ницше* търсеше напълно съзнателно, за да се освободи от мизерията на света, беше в определен смисъл един свят на илюзията. Той беше на мнение, че на основата на най-древната гръцка култура стоеше стремежът на човекът да стигне до една забравена на действителния свят чрез пренасянето в едно състояние на опиянение. "Пеейки и танцувайки човекът се проявява като член на една по-висша общност. Той се отучил от ходенето и говоренето и е на път да хвъркне танцувайки във въздуха". Така описва и обяснява *Ницше* култа на древните служители на Дионисий, в който се намира коренът на всяко изкуство. *Сократ* е овладял този дионисийски стремеж благодарение на това, че е поставил ума като съдия над импулсите. Изречението "Добродетелта е изучаема" означава замяната на една обширна импулсивна култура чрез една разводнена, обяздена от мисленето култура. Такива идеи се родиха в *Ницше* под влиянието на *Шопенхауер*, който поставяше необузданата, не-

уморна воля над внася щата ред представа, и чрез *Рихард Вагнер*, който като човек и художник изповядваше разбиранията на *Шопенхауер*. Обаче, по своето същество, *Ницше* беше същевременно една съзерцателна природа. След като се беше отдал за известно време на възгледа за едно освобождение на света чрез красивата илюзия, той почувствува този възглед като един чужд елемент в неговото собствено същество, който беше посаден в него чрез личното влияние на сприятеления се с него *Рихард Вагнер*. Той се опита да се освободи от това идейно направление и да се отдаде на едно схващане на действителността отговарящо на неговата собствена природа. Основният характер на неговата личност застави *Ницше* да изживее в себе си идеите и импулсите на новото светогледно развитие като непосредствена индивидуална съдба. Други мислители са дали формата на светогледните образи; и в това оформяне се изчерпи тяхното философстване. *Ницше* застава срещу светогледите на втората половина на 19-тото столетие. И става негова съдба, той да изживее цялото щастие, но също и цялото страдание, което тези светогледи могат да създадат, когато те се разливат върху цялото битие на човешката душа. Светогледният живот в *Ницше* не теоретично, а с влагането на цялата негова индивидуалност така, че той бе завладян от характерни светогледи на новото време и трябваше да проникне в решението на жизнените проблеми с цялото си лично съществуване. *Как може да се живее*, ако трябва да си представим света такъв, както си го представят *Шопенхауер* и *Рихард Вагнер*; тази беше за него загадката; но не една загадка, на която търсеше отговор чрез мислене, чрез знание, а такава загадка, за решението на която той трябваше да *изживее* с всяка нишка на своето същество. Други мислят философията; *Ницше* трябваше да *изживее* философията. В *Ницше* новият светогледен живот се превръща в личност. За наблюдателя светогледите на другите мислители се явяват така, че в него възникват представите: това е едностранчиво, това е неправилно и т.н.; при *Ницше* този наблюдател се вижда застанал в живота на светогледа в едно друго човешко същество; и той вижда, че това човешко същество става здраво чрез една идея, страдащо чрез друга. Тази е причината, поради която *Ницше* става все повече поет в своето излагане на светогледа. Тази също е причината, поради която онзи, който не иска да се сближи с това изложение като философия, може винаги да му се удивлява заради неговата поетическа сила. Колко различен е тонът, който се влива чрез *Ницше* в новото светогледно развитие, от този на *Хамерлинг*, *Вундт*, даже и на *Шопенхауер*! Тези последните търсят чрез разглеждане на нещата основата на съществуването и стигат до волята, която намират в дълбините на човешката душа. Тази воля живее в *Ницше*; и той приема в себе си философските идеи, разпалва ги със своята волева природа и представя след това нещо ново: един

живот, в който пулсират носената от волята идея, просветлената от идеята воля. Така стана чрез *Ницше* в неговия първи творчески период, който започна с "Раждането та трагедията" /1870 г./, и се изяви в неговите неновременни четири разглеждания /*Давид Щраус*, последователя и еснафът; Относно ползата и вредата от историята; *Шопенхауер* като възпитател; *Рихард Вагнер Байройт*/.

В един втори период на своя живот съдбата на *Ницше* беше да изпита, какво може да бъде за човешката душа един светоглед, който се опира само на естественонаучните начини на мислене. Този период от живота на *Ницше* се изразява в съчиненията "Човешкото, прекомерно човешкото" /1878 г. /, "Зора", "Преуспяваща наука" /1881 г. /. Идеалите, които оживяват *Ницше* в неговия първи период, сега изстиват в него; те се оказват като леки образования от пяна на познанието; душата иска да се проникне със сила, да укрепне в нейното чувствуване чрез "реалното" съдържание на това, което може да даде естественонаучният начин на мислене. Въпреки това душата на *Ницше* е пълна с живот; силата на този вътрешен живот се стреми навън от това, което може да получи от разглеждането на природата. Разглеждането на природата показва, как животното става човек, и как в чувствуването на вътрешната жизнена сила се ражда представата: Животното е носило в себе си човека; не трябва ли човекът да носи в себе си нещо по-висше, *свръхчовека*? И сега *Ницше* изживява в душата си изтръгването на свръхчовека от човека; тази душа се опиянява в това, да издигне новата еволюционна идея, която се опира на сетивния свят, в областта, която сетивата не виждат, която се чувствува, когато душата изживява в себе си смисъла на развитието. Това, което *Ролф* си беше извоювал чрез своето *разглеждане*: "Само добиването на необходимото за живота и на храната не е достатъчно, трябва да се добие също и удобство, ако не даже богатство, сила и влияние. Жаждата, стремежът за непрестанно подобрене на жизненото положение е характерния стремеж на животното и човека"; при *Ницше* този резултат на разглеждане се превръща във вътрешно изживяване, във величествен химн на познанието. Познанието, което външният свят дава, познанието, което предава, възпроизвежда външния свят, не е достатъчно; това познание трябва да се завиши в себе си по един плодотворен начин; самонаблюдението е вътрешната беднота; създаването на една нова вътрешност, която да озари всичко, което човекът е вече в себе си, се ражда в душата на *Ницше*: в човека се ражда несъществуващото още, свръхчовекът, като смисъл на съществуването. Познанието израства над това, което то е било; то се превръща в творческа сила и *създавайки, творейки* човекът застава в смисъла на живота. Това, което душата на *Ницше* чувствува, което тя изживява в блаженството на сътворението на "свръхчовека" от човека, то облича при *Ницше* един ли-

ричен размах в неговия "Заратустра" /1884 г. /. Такова едно познание, което чувства себе си да твори, изпитва в Аза на човека повече отколкото това, което може да се изживее в един отделен живот; това, което съществува в този отделен живот, не може да се изчерпи в него. То постоянно ще се връща към нов живот. Така към идеята за свръхчовека при *Ницше* се прибави натрапливо и онази за "вечното възвръщане" на човешката душа.

Идеята на *Ролф* за "умножението на живота" престава при *Ницше* в представата на "волята за сила, за власт", която той приписва на всяко битие и на всеки живот в животинския и в човешкия свят. *Ницше* вижда в живота "усвояване, нараняване, изнасилване на чуждото и на по-слабото, подтискане, жестокост, натрапване на собствените форми, възплъщение и най-малко, най-малко експлоатация". В "Тъй каза Заратустра" той изпя на вярата в действителност, в развитието на човека в "свръхчовека" една "възвишена песен"; в останалото незавършено съчинение "Преоценка на всички стойности" той искаше да направи едно преобразуване на всички представи от гледна точка, че в човека никаква друга воля няма най-висшата власт освен волята за "сила".

Стремежът към познание се превръща при *Ницше* в една жива същност, която оживява в човешката душа Чувствайки в себе си това оживление, за *Ницше животът* се поставя над познанието и истина, които не се запалват за живота. Това доведе при него до отричането на всяка истина и той искаше да замени волята за истина чрез "волята за сила", която не пита вече: Вярно ли е едно познание? , а: поддържа ли то живота, поощрява ли то живота? "При всяко философствуване съвсем не се касаеше за "истина", а за нещо съвсем друго, да речем за здраве, бъдеще, растеж, сила, живот..." Всъщност човекът винаги се е стремил към сила; но само се подаваше на илюзията, че иска "истината". Той смесваше средството с целта. Истината е само средство към целта "сила". "Погрешността на една съждение не е още никакво възражение против съждението". Важното не е това, дали едно съждение е истинно, а "доколко то поощрява живота, поддържа живота, поддържа вида, може би възпитава вида". "Повечето мислене на философа е тайно направлявано чрез неговите инстинкти и е принудено да върви в определени пътища". Светогледът на *Ницше* е лично чувствуване, той е като индивидуално изживяване и съдба. При Гьоте излезе наяве дълбокият импулс на по-новия светогледен живот; той чувствуваше, че в себесъзнателния Аз идеята така оживява, щото с оживената идея този Аз може да знае, че се намира в мировото съществуване; при *Ницше* съществува стремежът да направи човека да се почувствува, че живее над себе си; той чувства, че в това, което е било само създаде но във вътрешността, трябва да се разкрие смисълът на живота. Въпреки то-

ва той не прониква живо до това, което се ражда в човека над човека като смисъл на живота. Той възпява по величествен начин свръхчовека; но не му дава форма, не го изгражда; той чувства неговото тъчащо съществуване, обаче *не го вижда*. *Ницше* говори за едно "вечно възвръщане", обаче не описва това, което се връща отново. Говори за повишение на живота чрез волята на сила; но формата на повишения живот, къде се намира тя описана? *Ницше* говори за нещо, което трябва да се намира в неизвестното; но се задоволява само с това, да посочи към неизвестното; и при *Ницше* развитите в себесъзнателния Аз сили не достигат, за да бъде създадено нагледно това, за което той знае, че то тъче и вее в човешката природа.

Схващането на *Ницше* за света има една противоположност в материалистичното схващане на историята и в материалистичния възглед за живота, които са намирали най-ярък израз чрез *Карл Маркс* /1818-1883 г. /. *Маркс* отрече на идеята какъвто и да е дял в историческото развитие. Според него това, което трябва да стои на основата на това развитие, са действителните фактори на живота, от които са се родили мненията върху света, които хората са могли да си образуват, според това, в какви особени условия на живота са били те поставени. Работещият физически, под властта на друг, има едно схващане за света различно от това на духовно работещия. Една епоха, която замества една стара стопанска форма с друга, донася също на повърхността на историята други възгледи за живота. Ако искаме да разберем една епоха, за нейното обяснение трябва да вземем под внимание нейните социални отношения, нейните стопански събития. Всички политически и духовни течения са едно ставащо на повърхността отражение на тези събития. Те се представят като идеални последствия на реалните факти; те нямат никакъв дял в тези факти. Следователно също така един светоглед възникнал чрез идеални фактори не може да има никакъв дял в развитието на съвременното поведение в живота; нашата задача е да приемем реалните конфликти там, където те са стигна ли днес и да ги продължим в същия смисъл. Този възглед се е родил чрез едно материалистично претълкуване на хегелианизма. При *Хегел* идеята се намира във вечно развитие и последствията на това продължаващо развитие са фактически събития на живота. Това, което *Огюст Конт* изгражда от естественонаучни представи, *Карл Маркс* иска да стигне до него чрез непосредствено наблюдение на стопанското развитие. Марксизмът е най-смелото развитие на едно духовно течение, което взема своята изходна точка в наблюдението на външното, на достъпните за непосредственото възприятие исторически явления, за да разбере духовния живот, цялото културно развитие на човека. Това е модерната "социология". Тя не взема в никое направление човека като отделно същество, а

като член на социалното развитие. Как човекът мисли, познава, действа, чувства: всичко това се схваща като резултат на социалните сили, под влиянието на които стои отделният човек. *Хиполит Тен* /1828-1893 г. /нарича съвкупността от сили, които определят всяко културно събитие, "средата". Всяко произведение на изкуството, всяко устройство, всяко действие трябва да се обяснява от предидущи и едновременни обстоятелства. Щом познаваме расата, средата и момента, от които и в които се ражда едно човешко произведение, ние сме го обяснили. *Фердинанд Ласал* /1825-1864 г. /показа в своята "Система на добитите права", как всички правни положения: собственост, договор, семейство, наследствено право и т.н., се раждат и развиват от кръга на представите на един народ. Начинът на мислене на римлянина е създал друг вид права, различни от тези на германеца. При всички тези кръгове от мисли не се задава въпросът: Какво се ражда от отделния човешки индивид, какво извършва този индивид от неговата първична природа?, а този: Какви причини се намират в социалната организация за жизненото съдържание на отделния човек? В това течение можем да видим едно противоположно пред почитане спрямо това, което е царувало в началото на 19-тото столетие по отношение въпросите за отношението на човека към света. Тогава се питаше: Какви права се полагат на човека чрез неговото собствено същество /естествени права/, или как познава човекът съобразно с неговия индивидуален разум? Напротив социологическото течение задава въпроса: какви правни представи, какви понятия на познанието влагат социалните организации в отделния човек? Фактът че аз си образувам определени представи върху нещата, не зависи от моя разум, а той е резултат на развитието, от което аз съм се родил. В Марксизма себесъзнателният Аз е изцяло съблечен от неговата собствена същност; той се движи в морето на фактите, които стават според законите на естествената наука и на социалните отношения. В това схващане за света *безсилието* на новото философстване по отношение на човешката душа стига до една крайност. "Азът" - себесъзнателната човешка душа - иска да намери в себе си същността, чрез които да си създаде стойност в мировото съществуване; но той не иска да се задълбочи в себе си; той се *страхува*, че не ще намери в собствените глъбини това, което му дава съществуване и същност. Той иска да се остави неговата собствена същност да му бъде дадена от една друга същност, намираща се вън от него. При това, според навичите на мислене, които новото време е създало под влиянието на естествената наука, той се обръща или към света на материалните процеси или към тази на социалното развитие. Той вярва, че разбира себе си в цялостта на живота, когато може да си каже: Аз съм обусловен по определен начин от този процес, от това развитие. При такъв светогледен стремеж изпъква, как в душата работят

за познание сили, за които тези души имат едно смъртно чувство които отначало те не могат никак да се задоволят с това, което са произвели новите навици на мислене и изследване. В душите работи един скрит за съзнанието духовен живот. Този живот кара душите да слязат така дълбоко в себесъзнателния Аз, че този Аз да може да намери в своите глъбини нещо, което води в извора на мировото съществуване. В онзи извор, в който човешката душа се чувствава сродна с една мирова същност, която *не* се изявява в голите природни явления и същества. По отношение на тези явления. И същества на природата новото време е довело до един идеал на изследване то, с който то се чувствава сигурно в своето търсене. Така сигурни биха искали да се чувствуват изследователите и по отношение на същността на човешката душа. Предишните изложения показаха, как при даващи тон мислителите стремежът към такава сигурност в изследването доведе до образи на света, които не се съдържа нищо от елементите, от които могат да се добият задоволителни представи върху човешката душа. Те искат да изградят философията по образа на естествената наука; обаче при това изграждане изгубват смисъла на поставянето на философските въпроси. Задачата, която е поставена на човешката душа от нейните глъбини, се простира далече над онова, което личностите - мислителите искат да признаят като сигурен начин на изследване според новите начини на мислене.

Ако обгърнем с поглед така охарактеризираното положение на новата светогледно развитие, получава се като негова най-изпъкваща характерна черта *натискът*, който естественонаучният начин на мислене е упражнил върху духовете от неговото разцъфтяване насам. И като причина на този натиск ние познаваме плодовитостта, носещата сила на този начин на мислене. За да видим, че това се потвърждава, нека хвърлим поглед върху един мислител на естествената наука като *Т. Х. Хъксли* /1825-1895 г./. Този мислител не е съгласен с възгледа, че в познанието на естетическата наука може да се вижда нещо, което дава отговор на последните въпроси върху човешката душа. Обаче той вярва, че човешкото изследване трябва да оста не в рамките на естественонаучния начин на разглеждане нещата и да си признае, че човекът не разполага с никакво средство, чрез което да добие едно знание върху това, което се намира зад природата. Резултатът на това мнение е: естествената наука не казва нищо върху най-висшите надежди на познанието на човека; но тя дава чувството, че поставя изследването върху една сигурна почва; следователно всичко друго, което не се намира в нейната област, да го оставим да почива на себе си или да бъде обект на вярата.

Ясно изразено се вижда въздействието на този натиск и двама от естественонаучния начин на мислене във философското течение, което под името

"Прагматизъм" на поврата на 19-тото и 20-тото столетие иска да по стави върху една сигурна почва всеки човешки стремеж към истината. Името "Прагматизъм" произхожда от една статия на *Чарлз Пеърс* публикувана в 1878 година в американското списание "Popular Science". Най-действени-те представители на този начин на мислене са *Уилям Джейма* /роден в 1842 г. / в Америка и *Ф. К. Шилер* в Англия. /Този последният употребява името "Хуманизъм": Виж "Humanism" /1903 г. /; "Studies in Humanism" /1907 г./ Можем да наречем прагматизма безверие в силата на мисълта. Той отрича мисленето, което иска да остане в себе си, способността да роди нещо, което може да се докаже като истина, като оправдано чрез себе си познание. Човекът стои срещу процесите на света и трябва да дей-ствува. При това като помощник му служи мисленето. То резюмира, обхваща фактите на външния свят в идеи, комбинира ги. И най-добре са онези идеи, които подпомагат човека да действа правилно така, че да може да намери своите цели в хармония с явленията на света. В отношението на човека към света господар е волята, а не мисленето. В своята книга "Волята за вяра" преведена на немски език в 1899 година. *Джейма* се изказва така: "Волята определя живота, това е нейното първично право; следователно тя ще има също и правото, да упражнява влияние и върху мислите. Наистина тя не ще упражнява това влияние върху установяването на фактите по отделно: тук те единствено трябва да се насочва според самите факти; а влиянието на волята ще се упражнява върху схващането и тълкуването на действителността в нейната цялост. Ако научното познание би стигнало до края на нещата, тогава ние бихме могли да живеем единствено чрез науката. Но тъй като то ни осветлява малко само покрайнините на тъмния континент, който наричаме вселена, и тъй като трябва да си образуваме на наш риск някакви мисли за вселената, към която принадлежим с нашия живот, ние ще постъпим правилно, когато си образуваме такива мисли, които отговарят на нашето съществуване; мисли, които ни дават възможност да действаме, да се надяваме, да живеем".

Според този възглед мисълта няма никакъв собствен живот, който да може да се задълбочи в себе си и, в смисъла на *Хегел*, да проникне до източника на съществуването; тя проблясва само в човешкия Аз, за да следва Аза, когато той се намесва проявявайки воля и живеейки в света. Прагматизмът съблича мисълта от силата, която тя е имала от възникването на гръцкия светоглед насам. Чрез това познанието е превърнато в едно произведение на волята; тя не може всъщност да бъде вече елементът, в който човекът се потопява, за да намери самия себе си в неговата истинска същност. Себесъзнателният Аз не се потопява в себе си *мислейки*; той се изгубва в тъмните подоснови на волята, в които мисълта не осветлява нищо друго, освен целите на живота, които обаче като такива не произлизат

от мисълта. Силата на външните факти е станала прекалено голяма върху човека; съзнанието, да намери човек в собствения си живот на мисленето една светлина, която да осветли последните въпроси на съществуването, е снижено до нулева точка. В прагматизма действието на новото светогледно развитие е най-много отдалечено от това, което духът на това развитие изисква: мислейки със себесъзнателния Аз човек да намери себе си в мировите дълбини, в които този Аз да се чувства свързан с извора на съществуването, както е правило това гръцкото изследва не чрез възприеманата мисъл. Че този дух изисква подобно нещо, това се изявява особено чрез прагматизма. Той поставя "човека" в центъра на вниманието на своя образ на света. При човека трябва да се покаже, как действителността действува и царува в съществуването. Така главния въпрос се насочва към елемента, в който почива себесъзнателният Аз. Обаче силата на мисълта не достига, за да носи светлина в този елемент. Мисълта остава назад в горните пластове на душата, когато иска да върви в пътя, който води в неговите глъбини.

По същите пътища както прагматизма върви в Германия "Философията на "Като че ли" на Ханс Вайхингер /роден в 1852 г. /. Този философ вижда в ръководните идеи, които човек си образува върху явленията на света, немислови образи, чрез които познаващата душа застава в една духовна действителност, а фикции, въображения, които го ръководят, когато се касае той да се ориентира в света. "Атомът" например е не възприемаем. Човекът си образува мисълта за "атома". Той не може да образува тази мисъл така, че с това да знае нещо за една действителност, а така, "като че" външните природни явления се раждат чрез съвместното действие на атоми. Когато човек си представи, че съществуват атоми, тогава в хаоса на възприеманите природни явления се внася ред. И така е с всички ръководни идеи. Те не се приемат, за да изобразяват нещо фактическо, което е дадено единствено чрез възприятието; те се измислят и по този начин действителността се подрежда, "като че" това, което си представяме с тях, лежи на основата на тази действителност. С това безсилието на мисълта съзнателно е поставено в центъра на философствването. Силата на външните факти натиска така мощно върху духа на мислителя, че той не се осмелява да проникне с "голата мисъл" в онези области, от които външната действителност блика като от своя първична основа. Но тъй като надежда да се разкрие нещо върху същността на човека съществува само тогава, когато имаме едно духовно средство, с което можем да проникнем до посочените области, не може и дума да става за едно приближаване до най-висшите загадки на света при "Философията на Като че ли".

Но както прагматизма така и философията на "Като че ли" са израснали от практиката на мисленето на епохата в която царува естественонаучни-

ят начин на мислене. За естествената наука е важно само изследването на връзката на външните факти, на онези факти, които стават в полето на сетивното наблюдение. При това за нея не се касае, щото и връзките, които тя изследва, да бъдат сетивно възприемаеми, а за това, тези връзки да се получат на посоченото поле. Чрез спазването на тези нейни основи новата естествена наука е станала образец за всяка научно познание. И приближавайки се до настоящето време тя е била все повече доведена до една практика на мисленето, която е в смисъла на прагматизма и на философията на "Като че ли". Например дарвинизмът беше заставен първо да установи една линия на развитието на живи те същества от най-несъвършеното до най-съвършеното; при това маймуните. Анатомът *Карл Гегенбауер* /виж по-горе стр. 29/ обърна още през 1870 година вниманието на това, че *начинът на изследване*, който се прилага за една такава еволюционна идея, е плодотворен. Този начин на изследване бе продължен в по-новото време; и оправдани сме да кажем, че този подход на изследването, оставяйки верен на са мия себе си, е извел над възгледите, с които той беше свързан отначало. Изследваше се, "Като че" човекът трябва да се търси в напредващата линия на човекоподобните маймуни; и понастоящем се е стигнало почти до там, да се познае, че това не може да бъде и че напротив в миналото трябва да е имало едно същество, което има в човека своя истински потомък, докато човекоподобните маймуни са се отклонили от това същество и са образували един несъвършен вид. Така първоначалната нова еволюционна мисъл беше само един помощник на изследването.

Щом една такава практика на мисленето царува в естествената наука, изглежда при нея оправдано да се отрича на едно чисто изследване с мисълта, на едно мислене върху решението на мировата загадка в себе съзнателния Аз всяка научна познавателна стойност. Природоизследователят чувствава, че стои на една по-сигурна почва, когато вижда в мисленето само едно средство, за да се ориентира в света на външните факти. Големите постижения, които естествената наука ни показва на поврата на 19-тото и 20-тото столетие, се понасят добре с една такава практика на мисленето. В изследователския подход на естествената наука действа прагматизмът и "философията на като че ли"; макар и те да се явяват още като философски мислителни направления, в този факт се изявява основният естественонаучен отпечатък на новото светогледно развитие.

Мислители, които чувствуват инстинктивно изискването на действащия в скрито нов светогледен дух, са поставени поради това пред въпроса /и това е понятно/: Как може да се поддържа представата за един себе съзнателен Аз по отношение на естествената наука, служеща като образец? Можем да кажем, че естествената наука е на път да произведе един образ на света, в който себесъзнателният Аз няма никакво място. Защото това,

което естествената наука може да даде като образ на /външния/ човек, то съдържа себесъзнателната душа само така, както магнитът съдържа своята сила в себе си. Има две възможности сега: Или човек да се подаде на измамата, че с израза "мозъкът мисли" действително е казано нещо сериозно и че "духовният човек" е само повърхностната проява на материалното; или да се *познае* в този "духовен човек" една самостоятелна в себе си жива действителност, тогава с познанието на човека ние сме изгонени вън от естествената наука. Мислители, които стоят под впечатлението на тази последна възможност, са френските философи *Емил Бутру* /роден в 1845 г. / и *Анри Бергсон* /роден в 1859 г. /.

Бутру взема като изходна точка една критика на новия начин на мислене, който иска да сведе всички процеси на света до естественонаучно разбираеми закони. Ние разбираме хода на неговите мисли, когато преценим, че например едно растение наистина има в себе си процеси, които протичат по закони, които действуват също и в минералния свят, но че е невъзможно да си представим, че минералните закони предизвикват от тяхното собствено съдържание растителен живот. Ако искаме да признаем, че съществуването на растенията се развива върху почвата на минералното действие, трябва да предположим, че на минералното му е съвсем безразлично, дали от него произлиза растителност. Напротив към минералното трябва да се роди растително естество. Ето защо навсякъде в реда на природата царува нещо творческо. Това творческо естество прави до произлезе от него растителното същество и го поставя върху почвата на минералното. И така е с всички сфери в реда на природата, отивайки нагоре до съзнателната човешка душа, даже чак до обществения процес. Човешката душа не произлиза от простите жизнени закони, а непосредствено от първично творческия принцип и се присвоява за нейната собствена същност законите на живота. Също и в обществения процес се извява един творчески принцип, който довежда човешките души в съответната връзка и взаимодействие. В книгата на *Бутру* "Върху понятието на природния закон в науката и във философията на съвременността" се намират изреченията: "Науката ни показва една йерархия на науките, една йерархия на законите, които ни наистина сближаваме един до други, но не можем да ги претопим в една единствена наука и в един единствен закон. Освен това тя ни показва, наред с относителната нееднородност на законите, тяхното взаимно влияние. Законите на физиката се натрапват на живото същество, обаче биологическите закони съдействуват с тази на физиката". /Германското издание, 1907 г., стр. 130/. Така *Бутру* отвърща наблюдаващия поглед от природните закони, които мисленето си представя, и го насочва към царуващия зад тези закони творчески принципи. И съществата, които изпълват света, произлизат за него от този творчески принцип по

един непосредствен начин. Как тези същества се държат едни към други, как те влизат във взаимодействие, това може да бъде изразено чрез закони, които могат да бъдат схванати в мисленето. С това мисленето се превръща в едно откровение на съществата в света. И за този начин на мислене материята става една основа на природните закони. Съществата действително всъщност недействително, свързано с едно битие, което си представяме, дава материята. Така *Бутру* може да каже: "Движението /той разбира съвкупността на това, което става между съществата чрез самите тези същества/ "по се бе си е ясно също така една абстракция както мисленето по себе си. Фактически съществуват само живи същества, чиято природа е нещо средно между чистото понятие на мисленето и движението. Тези живи същества образуват една йерархия, и дейността циркулира в тях отгоре надолу и отдолу нагоре. Духът не движи материята нито непосредствено, нито косвено. Защото не съществува никаква груба /сурова/ материя и това, което съставлява същността на материята, е тясно свързано с това, което съставлява същността на духа". /В същата книга, ст. 131/. Обаче щом природните закони са само една съвкупност на взаимните отношения на съществата, тогава също и човешката душа не стои вътре в мировото цяло така, че тя да бъде обяснима чрез природните закони, а прибавя на собственото си същество нейното откровение към другите закони. А с това на човешката душа е осигурена свободата, самоизявата на нейната същност. В този философски подход на мислене можем да видим един опит, да се стигне до яснота относно истинската същност на образа на света, за да се открие, как се отнася човешката душа към този образ. И *Бутру* стига до една такава представа за човешката душа, която може да изникне само от *самоизявата* на самата тази душа. В минали времена, така мисли Бутру, хората виждаха във взаимодействията на съществата едно откровение на "настроението и произвола" на духовните същество; новото мислене се е освободило от това чрез познаването на природните закони. Тъй като тези закони съществуват само в съвместното действие на съществата, в тях не може да се съдържа нищо, което да определя съществата. "Откритите чрез модерната наука механически природни закони са фактически връзката, която свързва външното с вътрешното. Те не само не са една необходимост, а напротив ни освобождават; те ни позволяват да прибавим към съзерцанието, в което бяха затворени древните, една *наука на делото*". /в края на цитираната книга/. Това е едно указание за често споменаваното в тази книга изискване на новия дух на светогледа. Древните хора трябваше да останат при съзерцанието /разглеждането/. За тяхното чувствуване душата се намираще именно в мислителното съзерцание в елемента на нейната истинска същност. По-новото развитие изисква една "Наука на делото". Обаче тази наука би могла

да се роди само тогава, когато душата схваща себе си мислейки в себесъзнателния Аз и в духовното изживяване стига до собствени вътрешни произведения, които и помагат да вижда себе си стояща в нейната същност.

Адри Бергсон се опитва да проникне до същността на себесъзнателния Аз по един друг път така, че при това проникване естественонаучният начин на мислене не става пречка. Чрез развитието на светогледите от гръцката епоха до настоящето време самата същност на *мисленето* се е превърнала в една мирова загадка. Мисълта е извадила човешката душа от мировото цяло. Така тя живее един вид с мисълта и трябва да и зададе въпроса: Как ще ме доведеш ти отново до един елемент, в който аз действително ще мога да се чувствам като подслонена в мировото цяло? *Бергсон* разглежда научното мислене. Той не намира в него силата, чрез която то би могло така да се каже да се издигне до една истинска действителност. Мислещата душа стои срещу действителността и добива от нея мислови образ. Тя съединява тези образи. Обаче това, което добива, не стои вътре в действителността; то стои вън от нея. *Бергсон* говори за мисленето така: "Ние разбираме, че чрез нашето мислене могат да бъдат извлечени неподвижни понятия от подвижната действителност; обаче абсолютно невъзможно е, с неподвижността на понятията да построим отново подвижността на действителното..." /Цитирано от книгата "Въведение в метафизиката". Германско издание, 1900 г. стр. 42/. Изхождайки от такива мисли, *Бергсон* намира, че всички опити да се проникне в действителността изхождайки от мисленето, трябваше да пропаднат, защото те са предприели нещо, за което мисленето - така както то царува в живота и в науката - е безсилно, а именно да проникне в истинската действителност. Щом *Бергсон* счита, че познава по този начин безсилието на мисленето, това не е никакво основание за него, да стигне чрез правилно изживяване в себесъзнателния Аз до истинската действителност. Защото в Аза съществува един извън мисловен път, а именно пътят на непосредственото изживяване, на *интуицията*. "Философствуването се състои в това, да бъде обърнатата обикновената посока на мислителната работа". "Относително е символното познание чрез съществуващите по-рано понятия, което отива от неподвижното към подвижното, обаче в никой случай интуитивното познание, което се пренася в това, което се движи и си усвоява самия живот на нещата". /Въведение в метафизиката, стр. 46/. *Бергсон* счита, че е възможно едно преобразуване на обикновеното мислене, така щото чрез това преобразуване душата да изживява себе си в една дейност - в едно интуитивно възприемане -, което е *едно* с едно съществуване зад онова, което е възприемано чрез обикновеното познание. В такова интуитивно възприемане душата изживява себе си като една същност, която не е обу-

словена чрез процесите на тялото. Чрез тези процеси е предизвикано усещането и за произведените движения на човека. Когато човекът възприема чрез сетивата, когато движи своите крайници, в него действа една телесна същност; обаче още когато си *спомня* за една представа, тогава се извършва един чисто душевно-духовен процес, който не е обусловен чрез съответни телесни процеси. И така целият вътрешен живот на душата е един собствен живот от душевно-духовно естество, който протича в тялото и на тялото, но не чрез него. *Бергсон* е изследвал по един подробен начин онези резултати на естествената наука, които са против неговия възглед. Действително мисълта, че душевните прояви се коренят само в телесни процеси, изглежда толкова правдива, когато си представим, как например заболяването на една част на мозъка обуславя отпадането на говорната дейност. Могат да бъдат приведени неограничен брой факти от този род. *Бергсон* се обяснява с тях в своето съчинение "Материя и памет"/немско издание 1908 г. /. И той намира, че не доказват нищо против възгледа за духовно-душевния собствен живот.

Така изглежда, че новата философия се обръща в *лицето* на *Бергсон* към нейната изисквана от времето задача, към задълбочаването и изживяването на себесъзнателния Аз; обаче тя прави тази стъпка, като постановява безсилието на мисълта. Там, където Азът би трябвало да изживява себе си в своята същност, той не може да извърши нищо с мисленето. Така е също за *Бергсон* и с изследването на живота. Това, което действа в развитието на живите същества, което поставя тези същества в една поредица от несъвършеното до съвършеното, не е достъпно на познанието чрез мислителното разглеждане на живите същества, така както те застават пред човека в тяхната форма. Не, когато човекът изживява себе си като душевно същество в самото себе си, той стои в елемента на живота, който живее в съществата и който в него съзерцава самия себе си познавайки. Този елемент на живота е трябвало първо да се излее в безбройните форми, за да се подготви чрез това изливане на онова, което той е станал в човека. Устремът на живота, който в човека се издига до мислещото същество, е вече налице, когато се изявява в най-простото живо същество; тогава той така се е изразходвал в създаването на живите същества, че при изявата в човека му е останала само една част от неговата цяла същност, без съмнение онази, която се изявява като плод на цялото предидущо творчество на живота. Така същността на човека съществува преди всички други живи същества; обаче тя може да се прояви като човек едва тогава, когато е отхвърлила от себе си другите форми на живота, които след това човекът може да наблюдава само отвън, той самият като *една форма* между тези форми. *Бергсон* иска да оживи резултатите на естествената наука от своето интуитивно познание така, че да може да каже:

"Всичко става така, като че едно неопределено и волящо същество, няма значение дали ще го наречем човек или *сврѣхчовек*, се е стремило към усложнение и е постигнало това усложнение благодарение на това, че в пътя към тази цел е загубило една част от неговата същност. Тези загуби са това, което представлява останалото животинско царство, а също и растителния свят; това дотолкова, доколкото те означават нещо положително, нещо освободено от случайностите на развитието". /*Бергсон*, Творческо развитие, германско издание 1912 г., стр. 270/.

С това *Бергсон* създава от лесно изтъкано, лесно постижимо /мислене/ размишление една идея на развитието, която по-рано, в 1882 г., *В. Х. Пройс* беше изказал дълбокомислено в своята книга "Дух и материя" /Олденбург, 2-ро издание, 1899 г. /. И за този мислител човек не е произлязъл от други природни същества, а той от самото начало е основното същество, което само, преди да може да си даде на Земята полагащата му се форма, трябваше първо да отхвърли от себе си по-долните степени в лицето на другите живи същества. В споменатата книга можем да прочетем: "Би трябвало... да е вече време, да бъде създадено едно учение за възникването на органическите видове, което да се основава не само на едностранчиво изградени изречения от описателната естествена наука, а което да бъде в пълно съгласие и с останалите природни закони, които същевременно, което да бъде освободено от всякакво *хипотетизиране* и да почива в най-широкия смисъл върху строги заключения от естествено-научните наблюдения; едно учение, което да спаси по фактическа възможност понятието за вид, но същевременно да приеме в неговата област и да го оплодотвори създаденото от *Дарвин* понятие за развитието. Центърът на това ново учение е човекът, само веднѣж *повтаряцията се върху нашата планета вид*: *Homo sapiens*. Странно е, че по-старите наблюдатели са започнали при природните предмети и след това така са се объркали, че не са могли да намерят пътя към човека, което също и *Дарвин* успя по най-оскъден и незадоволителен начин, като потърси господаря на сътворението между животните - докато природоизследователят трябваше да започне при себе си като човек, за да се *върне обратно към човечеството* напредвайки така *през цялата област на битието и на мисленето...* фактът, че човешката природа е възникнала от земната природа, не е било случайност, а необходимост. Човекът е цел на всички земни процеси и всяка друга възникваща до него форма е взела своите черти от неговата форма. Човекът е първородното същество на цялата вселена... Когато се бяха родили неговите зародиши, останалият органически остатък нямаше вече необходимата сила, за да създаде по-нататъшни човешки зародиши. Това, което още се роди, стана животно или растение. . . . "

Такъв един възглед се стреми да познае човека, който новата естествена наука постави на неговите собствени основи - във от природата -, за да намери след това в едно такова познание на човека нещо, което хвърля светлина върху заобикалящия човек свят. В малко известния мислител от Елсфлет, *В. Х. Пройс*, възниква копнежа, да добие чрез познанието на човека същевременно и познаването на света. Неговите енергични и забележителни идеи са непосредствено насочени към човешкото същество. Той наблюдава, как това същество си пробива път в съществуването. И това, което то трябва да остави назад - да отхвърли от себе си - то го оставя да стои на по-ниска степен като природа с нейните същества в развитието и се представя като заобикалящ свят на човека. Че пътят към мировите загадки в по-новата философия трябва да мине през едно основно разбиране на човешкото същество, което се изявява в себесъзнателния Аз: това показва развитието на тази философия. Колкото повече се стремим да проникнем в нейния стремеж и търсене, толкова повече можем да съзрем, как това търсене е насочено към такива изживявания в човешката душа, които хвърлят светлина не само върху тази човешка душа, а в които проблясва нещо, което ни дава сигурно пояснение върху намиращия се във от човека свят. Погледът върху възгледа на *Хегел* и на други сродни мислители роди при новите философи съмнение върху това, че в *живота на мислите* може да се намери силата, която да осветли заобикалящия човешката душа свят. Струваше се, че елементът на мисълта е твърде слаб, за да развие в себе си един такъв живот, в който биха могли да се съдържат откровения върху същността на света. Естественонаучният начин на мислене изискваше едно такова проникване в ядката на душата, което да застане на една по-здрава почва отколкото тази, която мисълта може да достави.

Забележителни в това търсене и в този стремеж на новото време са усилията на *Вилхелм Дилтей* /1833-1911 г./. В съчинения като "Въведение в духовните науки" и в неговата академична студия "Принос към разрешаването на въпроса за произхода на нашата вяра във външния свят и към нейната правота" /1890 г./ той направи изложения, които са непосредствено изпълнени от това, което тежи като философски загадки върху новото светогледно развитие. Обаче понеже изложението на *Дилтей* е направено в приетата днес учена изразна форма, това пречи, щото това, което имаше да каже, да произведе едно всеобщо впечатление. Възгледът на *Дилтей* е, че с това, което живее в душата на човека под формата на мисли, на представи, човек не може да стигне до една сигурност, дали на това, което сетивата възприемат, отговаря една действителна, независима от човека същност. Всичко, което има форма на мисли, на представи, на сетивни усещания с образ; и светът, който заобикаля човека, би могъл да бъде

един сън от образи на неговото собствено същество, без да има независима действителност, ако той би заставен да вижда действителността само чрез такива образи. Но в душата се изявяват не само тези образи. В нея се изявява една жизнена връзка във воля, стремеж, чувство, която изхожда от нея когато тя чувства самата себе си в тази връзка, чиято действителност тя не трябва да познае само чрез мислително познание, а чрез непосредствено изживяване. Проявявайки воля и чувствайки душата изживява самата себе си като действителност. Все пак, ако би изживявала самата себе си само така, тя би трябвало да вярва, че *нейната* действителност е единствената в света. Това би било оправдано, ако нейната воля би могла да лъчезари на всички страни, без да срещне *съпротива*. Но не е така. Намеренията на волята на могат да се проявят така. В тях се натрапва нещо, което те не трябва да произведат сами и което въпреки това трябва да приемат в себе си.

Такъв ход на мислите на един философ може да изглежда за "здравия човешки ум" като един вид "цепене на косъма". Обаче историческото разглеждане не може да се съгласи с едно такова съждение. За него е важно да добие поглед, да проникне с поглед в трудността, която новата философия сама трябва да си създаде по отношение на простия, даже излишен за "здравия човешки разум" въпрос: Дали можем с право да наречем *действителен* света, който човек вижда, чува и т.н.? "Азът", който - както показва разгледаната в настоящата книга история на развитието на философските мирови загадки - се е откъснал от света, иска отново да намери пътя обратно към света в своето същество, което е станало самотно за собственото му разглеждане. *Дилтей* счита, че този път не може да бъде намерен, като човек си казва: душата изживява образи /мисли, представи, усещания/, и тъй като тези образи се явяват в съзнанието, те трябва да имат своята причина в един единствен действителен външен свят. Според мнението на *Дилтей*, едно такова заключение не би ни дало никакво право да говорим за един действителен външен свят. Защото това заключение е направено *вътре в душата*, съгласно нуждите на тази душа; и нищо не гарантира, че това, за което душата *Вярва* според нейните нужди, действително съществува във външния свят. Не, душата не може да направи заключение на съществуването на един външен свят; с това тя се излага на опасността, че нейното заключение има живот само в самата нея и остава без значение за външния свят. Душата може да добие сигурност за съществуването на един външен свят само тогава, когато този външен свят проникне във вътрешния живот на "Аза", така щото в този "Аз" живее не само "Азът", а и самият външен свят. Според мнението на *Дилтей*, това става когато в нейното *воление и чувствование* душата изпитва нещо, което не произхожда от самата нея. *Дилтей* се старее при най-самопонят

ните състояния на нещата да реши един въпрос, който за него е един основен въпрос на всеки светоглед. Нека вземем следното изложение, което той дава: "Когато едно дете натиска и напъва ръката си върху един стол, за да го придвижи, неговата сила се измерва по съпротивлението, което среща; то има опит едновременно за собствения си живот и за обекта. Но нека си представим сега, че детето е затворено - то напразно блъска вратата: тогава целият негов възбуден волев живот познава натиска на един свръхсилен външен свят, който спъва, ограничава и някак си притиска неговия собствен живот. Стремежът да се освободи от неприятността, да задоволи цялото свое желание, е последван от съзнанието за пречката, неприятността, незадоволството. Това, което детето изпитва, минава през целия живот на възрастния. Съпротивлението се превръща в натиск, струва ни се, че от всякъде около нас ни заобикалят стени от факти, през които не можем да минем. Впечатленията се съпротивляват, независимо, дали бихме искали да ги изменим; те изчезват, въпреки че се стремим да ги задържим; на определени подтици за движение, които се събуждат от представата да избегнем от това, кое то възбужда неприятност, следват при определени обстоятелства редовно вълнения на душата, които не задържат в кръга на неудоволствието. По този начин действителността на външния свят се съгъстява някак си все повече около нас". Защо едно таква разглеждане, което за мнозина ще изглежда незначително, се предприема във връзка с висши светогледни въпроси? Изглежда безперспективно да се стигне до такива изходни точки до един възглед върху това, което е положението на човешката душа в мировото цяло. Обаче същественото е, че философията е стигнала до таква разглеждане по пътя, който - нека още веднъж припомним думите на *Брентано* - е бил предприет "за да се добие сигурност за надеждите на един *Платон* и *Аристотел* върху безсмъртието на нашата най-добра част след разлагането на нашето тяло... "Да се добие такава сигурност изглежда все по-трудно, колкото по-нататък напредва развитието на мисълта. "Себесъзнателния Аз" се чувства все повече изхвърлен от света; той изглежда, че намира все по-малко в себе си елементите, които го свързват със света и по един начин различен от този на изложеното на "разлагане на тялото". Търсейки едно сигурно познание върху неговата връзка с един вечен свят, той самият изгубва сигурността на едно разбиране за връзката със света, който се разкрива на възприятията на сетивата.

При разглеждането светогледа на *Гьоте* бе обърнато внимание върху това, как в този светоглед са търсени такива изживявания в душата, които изнасят тази душа в една действителност, която се намира зад сетивното възприятие като един духовен свят. Следователно тук се полагат усилия да бъде изживяно вътре в *самата* душа нещо, чрез което тя не стои вече

само в себе си, въпреки че чувствава изживяването като нещо нейно собствено. Душата търси в себе си мирови изживявания, чрез които тя съзживява онова в света, което е невъзможно да изживее само посредством органите на тялото. Въпреки привидната излишност на неговия начин на разглеждане нещата, *Дилтей* стои в същото течение на философското развитие. Той би искал да покаже *вътре* в душата нещо, което, въпреки че е изживяно в душата, все пак не и принадлежи, а принадлежи на нещо независимо от нея. Той би искал да докаже, че светът прониква в изживяването на душата. Че това проникване може да бъде в мисловното естество, в това той не вярва; за него душата приема в цялото нейно жизнено съдържание във волята, стремежа и чувството нещо, което не е само душа, а е действителният външен свят. Душата познава, че един стоящ срещу нея човек е действителен във външния свят не чрез това, че този човек стои срещу нея и тя си образува една *представа* за него, а чрез това, че тя приема неговото воление, неговото чувствуване, цялата негова жива душевна връзка в нейното собствено воление и чувствуване. Следователно, в смисъла на *Дилтей*, човешката душа допуска един действителен външен свят не затова, че този външен свят се показва на мислите като действителен, а защото душата, себесъзнателният *Аз изживява в самата себе си* външния свят. Чрез това този философ е на път да признае по-висшето значение на духовния живот спрямо простото природно съществуване. С този възглед той противопоставя на естественонаучния начин на мислене един противовес. Даже той счита, че природата е призната като действителен външен свят само затова, защото е изживяна от духовното естество на душата. Изживяването на природното естество е една нисша област на общото изживяване на душата, което е от духовно естество. И душата стои духовно в едно общо разгръщане на духовното, което е при също на земното съществуване. В културните системи, в духовното изживяване и творчество на народите и епохите се развива и разгръща един велик духовен организъм. Това, което развива своите сили в този духовен организъм, прониква отделните човешки души. Това, което те изживяват, извършват, създават, получава своите импулси не само от движещите сили на природата, а от обширния духовен живот. В своя подход *Дилтей* има пълно разбиране за естественонаучния начин на мислене. В своите изложения той често говори за резултатите на природоизследователите. Обаче при признаването на природното развитие той срещупоставя самостоятелното съществуване на един духовен свят. За него съдържанието на една наука на духовното е доставено от съзерцаването на това, което съдържат културите на народите и на епохите.

До едно подобно признаване на един самостоятелен духовен свят стига *Рудолф Ойкен* /роден в 1846 г./ Той намира, че естественонаучният начин

на мислене влиза в противоречие със самия себе си, когато иска да бъде нещо повече от един начин на разглеждане на нещата само *от едната страна* на съществуването, когато иска да обяви за единствено действително това, което му е възможно да познае. Ако бихме наблюдавали природата, както тя се предлага само на сетивата, ние никога не бихме могли да стигнем до един цялостен възглед върху нея. За да обясним природата, трябва да вземем на помощ това, което духът може да изживее само чрез самия себе си, което той никога не може да почерпи от външното наблюдение. *Ойкен* изхожда от живото чувство, което душата има за нейната собствена, самостоятелна в себе си работа и творчество също и тогава, когато се отдава на разглеждането на външната природа. Той признава, че душа та е зависима от това, което тя чувствава с нейните сетивни органи, което възприема с тези органи, признава, че тя е определена чрез всичко, което е вложено в природната основа от тялото. Но той насочва поглед върху самостоятелната, независима от тялото, подреждаща и оживяваща дейност на душата. Душата дава насока на света на усещанията и на възприятията, дава им затворената в себе си връзка. Тя не се определя само от импулсите, които получава от физическия свят, а изживява в себе си съвършено духовни подтици. Чрез тези подтици тя знае, че се намира стояща в един действителен духовен свят. В това, което тя изживява, твори, действуват сили от един духовен свят, на който тя принадлежи. Този духовен свят е изживян непосредствено в душата, когато душата се чувствава едно с него. Така, в смисъла на *Ойкен*, душата се вижда носена от един жив в себе си, творещ духовен свят. И *Ойкен* е на мнение, че мисловното, интелектуалното не е достатъчно силно, за да изчерпи дълбините на този духовен свят. Това, което се влива в човека от духовния свят, то да влива не само в интелекта, а в целия обширен душевен живот. Духовният свят е нещо живо, надарено с характер на личност. Той оплодява също и живота на мислите, но не само него. В тази жива духовна връзка трябва да се чувствава душата. *Ойкен* умее да опише на този духовен свят. В книгите "Борба за едно духовно съдържание на живота", "Истината, която религията съдържа", "Основни линии на един нов възглед на живота", "Духовни течения на настоящето", "Възгледи за живота на великите мислите ли", "Познание и живот" той се опитва да покаже от различни страни, как човешката душа, когато тя изживява самата себе си и в това изживяване разбира правилно себе си, съзнава, че е проникната и пропусира на от едно творящо, живо духовно битие, вътре в което тя е една част и един член. Подобно на *Дилтей*, *Ойкен* също описва като съдържание на самостоятелния духовен живот онова, което се представя в култура та на човечеството, в моралните, техническите, социалните и тези на изкуството творения на народите и епохите.

В едно историческо изложение, каквото се стреми да направим тук, няма никакво място за критика на описаните светогледи. Все пак съвсем не е критика, когато обръщаме вниманието върху това, как чрез своя собствен характер един светоглед прави да възникнат нови въпроси. Защото чрез това то става част на историческото развитие. *Дилтей* и *Ойкен* говорят за едни самостоятелен духовен свят, в който е потопена отделната човешка душа. Обаче тяхната наука за този духовен свят остава открити въпросите: Що е този духовен свят и как човешката душа принадлежи на него? Изчезва ли отделната душа с разлагането на тялото, след като е взела участие, намирайки се в това тяло, в развитието на духовния живот, който се проявява в културните творения на народите и епохите? Без съмнение - от гледището на *Дилтей* и *Ойкен* - на този въпрос маже да се отговори. Онова, което човешката душа може да познае в нейния собствен живот, не води да резултати, които биха могли да служат като отговор на тези въпроси. Обаче за характеристиката на такива светогледи можем да кажем именно това, че техният начин на разглеждане нещата не ги довежда до средствата на познанието, които да изведат душата - или себесъзнателния Аз - над това, което е изживяно във връзка с тялото. Колкото и силно да подчертава *Ойкен* самостоятелността и действителността на духовния свят: това, което според неговия възглед за света душата изживява с тялото. Често цитираните в тази книга надежди на Платон и Аристотел относно същността на душата и нейното свободно от тялото отношение към духовния свят не се засяга чрез един такъв светоглед. В него не се показва нещо повече, освен, че, докато се намира в тялото, душата участва в един с право наречен духовен свят. Що е тя в духовния свят като самостоятелно духовно същество, за това в тези философи не може да се говори в истинския смисъл. Характерно за този начин на мислене е, че те наистина стигат до едно признание на един духовен свят и също на духовната природа на човешката душа, но от това признаване не се получава никакво познание върху това, какво положение заема душата - себесъзнателният Аз - в действителността на света, независимо от това, че тя е добила чрез живота в тялото едно съзнание за духовния свят. Върху историческото положение на тези начини на мислене в развитието на философията се хвърля светлина, когато познаем, че те създават въпроси, на които не могат да отговорят с техните собствени средства. Те енергично твърдят, че в самата себе си душата осъзнава един независим от нея духовен свят. Но как е постигнато това съзнание? Само със средствата, които душата има в телесното съществуване и чрез това телесно съществуване. *Сред* това съществуване се ражда сигурност върху това, че съществува един духовен свят. Обаче душата не намира никакъв път, за да изживее в дух своята собствена, затворена в себе си същност *вън* от съществуването

в тялото. Тя долавя това, което духът проявява, възбужда, твори *в нея*, доколкото за това и дава възможност телесното съществуване. Що е тя като *Дух* в духовния свят, дали тя е там едно особено същество, това е въпрос, на който не може да се отговори само чрез признаването на факта, че в *тялото* душата може да се чувствава едно с един жив, творещ духовен свят. За един такъв отговор би било необходимо, щото, прониквайки до познанието на един духовен свят, човешката душа да може също да осъзнае, как тя самата живее в духовния свят, независимо от съществуването в тялото. Духовният свят би трябвало не само да даде на душата възможността тя да признае съществуването на този свят, а той трябва да и предаде нещо от своето собствено естество. Той би трябвало да и покаже, колко е различен от сетивния свят и как позволява на душата да участва в този негов различен начин на съществуване.

Едно чувство за този въпрос живее в онези философи, които искат да разглеждат духовния свят чрез това, че насочват поглед върху нещо, което, според тяхното мнение, не може да се яви сред простото разглежда не на природата. Ако би съществувало нещо, по отношение на което естественонаучният начин на мислене се оказва безсилен, тогава в подобно Нещо може да има гаранция за оправдано приемане на съществуването на един духовен свят. Такава една насока на мисленето е отбелязана още от *Лотце* /виж стр. 60 и следв./; тя е намерила в днешно време енергични представители в лицето на *Вилхелм Винделбанд* /роден в 1848 г. /, *Хейнрих Рикерт* /роден в 1863 г. / и в това на други философи. Те са на мнение, че в разглеждането на света се явява един елемент, на който естественонаучният начин на мислене рикошира, когато вниманието бива насочено върху "стойностите", които са определящи в човешкия живот. Светът не е никакъв сън, а една действителност, ако може да се докаже, че в изживяванията на душата живее нещо независимо от самата душа. Действията, стремежите, волевите импулси на душата не са проблясващи и отново изчезващи искри в морето на съществуването, когато трябва да признаем, че нещо им предава стойности, които са независими от душата. Такива стойности душата трябва да счита за валидни за нейните волеви импулси, за нейните действия точно така, както трябва да счита за валидно по отношение на нейните възприятия, че те не са просто само произведени в нея. Едно действие, един волев акт на човека не се явяват просто като природни факти; те трябва да бъдат обмислени от гледната точка на една правна, морална, социална, естетическа, научна *стойност*. И когато се твърди макар и с право, че възгледите на хората върху правните и моралните стойности, върху стойностите на красотата и на истината се изменят в течение на развитието на народите и в течение на времената, макар и *Ницше* можа да говори за една "преоценка на стойностите", трябва все

пак да се признае, че стойността на едно действие, на едно мислене, на един волев акт се определя от вън по подобен начин, както на една представа и се придава характер на действителност от вън. В смисъла на "Философията на стойността" може да се каже: Както *натискът* или *съпротивлението* на един природен външен свят решава, дали една представа е образ на фантазията или на действителност, така *блясъкът* или *одобрението*, които падат от духовния външен свят върху душевния живот решават, дали един волев импулс, едно действие, едно мислене имат *стойност* в мировата връзка или са само произволни излияния на душата. Като една река от стойности тече духовният свят през живота на хората в течение на историята. Когато човешката душа се чувствава, че стои в един свят, който се определя от стойности, тя изживява себе си в един духовен елемент. Ако би трябвало да приемем с пълна сериозност този начин на мислене, тогава всички изказвания, които човек прави върху духовното, би трябвало да се явят под формата на стойностни съждения. При всичко, което не е природно и поради това не е познато чрез естественонаучния начин на мислене, би трябвало да говорим само за това, как и в какво направление му се полага една независима от душата стойност във вселената. Като въпрос би трябвало да се получи следният: Ако при човешката душа оставим настрана всичко, което Естествената наука може да каже върху нея, нима тогава като принадлежаща на духовния свят тя е нещо пълноценно, чиято стойност не зависи от нея? И могат ли да бъдат разрешени философските загадки по отношение на душата, щом не можем да говорим за нейното *съществуване*, а само за нейната *стойност*? Не ще ли трябва философията да приеме един начин на изразяване, подобен на онзи, по който *Лотце* говори за безсмъртието на душата? /виж стр. 61 и следв. на настоящия том/: "Тъй като считаме всяко същество само като *създание на Бога*, не съществува никакво първично валидна право, на което душата би могла да се позове като "субстанция", за да изисква едно вечно индивидуално безсмъртие. Напротив ние можем само да твърдим: всяко същество е *поддържано от Бога* само *дотогава*, докато неговото съществуване има едно пълноценно значение за цялостта на неговия миров план..." Тук се говори за пълноценността на душата като за нещо решаващо; обаче взема се под внимание това, доколко тази пълноценност може да бъде свързана със *запазването на съществуването*. Ние можем да разберем положението на философията на стойността на развитието на светогледите, когато помислим, че естественонаучният начин на мислене има склонността да претендира, че *всяко познание на съществуването* е само нейно право. В такъв случай на философията и остава да се занимава с изследването не на съществуването, а на нещо друго. Такова друго нещо се счита, че са "стойностите". От изказването на *Лотце* се

вижда, че остава неразрешен следният въпрос: Възможно ли е въобще да спрем при определението на стойността, и да се откажем от едно познание на *формата на съществуването* на стойността?

* * * * *

Много от най-новите направления на мислите се представят като опити, да се търси в себебъзнателния Аз, който в течение на развитието на философията се чувствава все повече откъснат от света, може ли да се търси в този себебъзнателен Аз нещо, което да доведе отново до неговото свързване със света? Представите на *Дитлей*, *Ойкен*, *Винделбанд*, *Рикерт* и други са такива опити в съвременната философия, които искат да държат сметка за изискванията на природознанието и на разглеждането на душевното изживяване не по такъв начин, че наред с естествената наука да може да съществува и една духовна наука. Същата цел преследват с насочката на своите мисли и *Херман Коен* /роден в 1848 г. виж стр. 50 на настоящия том/, *Паул Наторн*, *Август Щадлер*, *Ернст Касирер*, *Валтер Кинкел* и техните съмишленици. Насочвайки своя поглед направо върху *мисленето*, тези мислителни вярват, че долавят в най-висшата мислителна дейност на себебъзнателния Аз едно притежание на душата, която позволява на душата да се потопи в действителното съществуване. Те насочват тяхното внимание върху онова, което им се явява като най-висш плод на мисленето: върху мисленето, което не е вече свързано с възприятието, а е чисто мислене, работещо само с мисли /понятия/. Един прост пример за това би било мисленето на един кръг, при което се абстрахираме напълно от представата за този начин, дотолкова се простира в душата силата на онова, което може да се потопи в действителността. Защото това, което човек може да мисли по този начин, то изразява своята собствена същност чрез мисленето в човешкото съзнание. Чрез своите наблюдения, експерименти, методи науките се стремят да стигнат до такива резултати върху света, които биват обхванати в чистото мислене. Обаче те ще трябва да оставят постигането на тази цел на едно далечно бъдеще; въпреки това може да се каже: Доколкото се стремят да имат чисти мисли те водят борба за това, да доведат в притежанието на себебъзнателния Аз истинската същност неща - които човек наблюдава нещо и сетивния външен свят или също в течение на историческия живот, той няма - в смисъла на този начин на мислене - никаква действителност пред себе си. Това, което наблюдението на сетивата предлага, е само една подкана, да се търси една действителност, а не самата действителност. Едва когато чрез дейността на душата някакси на мястото, на което се явява наблюдението, виждаме една мисъл, ние познаваме действителността на това, което се намира на това място. Напредващото познание поставя на мястото на това, ко-

ето е наблюдавано в света, мислите. Това, което показваше първо наблюдението, то съществуваше само защото със своите сетива, със своите всекидневни представи човекът си представя нещата и съществата по своя ограничен начин. Това, което той си представя по този начин, няма никакво значение в света вън от него. Това, което той поставя като мисъл на мястото на наблюдението, няма вече нищо общо с неговата ограниченост. То е така, както е мисленето. Защото мисълта само определя себе си и се изявява според нейния характер в себесъзнателния Аз. Но своя характер тя не се оставя по никакъв начин да бъде определена от този Аз.

В този светоглед живее едно чувство за развитието на мислителния живот от неговото разцъфтяване сред гръцкия духовен живот е дал на себесъзнателния Аз силата, да знае себе си с пълна сила в своята самостоятелна същност. В настояще време тази сила на мисълта може да бъде изживяна в душата като импулс, който схванат в себесъзнателния Аз дава на този последния едно съзнание за това, че той не е само един външен наблюдател на нещата, а живее съществено с действителността на нещата. В самата мисъл душата може да почувствува, че в тази мисъл има истинско, поставено на собствени основи съществуване. Когато душата се чувствува по този начин втъкава с мисълта като с едно съдържание на живот, което дъша действителност, тя отново може да чувствува носещата сила на мисълта така, както тази сила е била чувствува на в гръцката философия, а именно в онази философия, за която мисълта беше едно възприятие. Обаче за светогледа на *Коен* и на сродните нему духове мисълта не може да важи като възприятие в смисъла на гръцката философия; но този светоглед чувствува вътрешната втъканост на Аза с разработения от този Аз свят на мислите така, че с това изживяване е чувствувано същевременно изживяването на действителността. Мислителите, които разглеждаме тук, подчертават връзката с гръцката философия. *Коен* казва следното: Трябва да се остане при отношението, което *Парменид* е изказал за тъждествеността на мисленето и битието". И един друг привърженик на този възглед, *Валтер Кинкел*, е убеден в това, че "само мисленето... може да познае битието, защото и двете, мисленето и битието, са всъщност едно и също нещо. Чрез това учение *Парменид* е станал наистина създател на научния идеализъм"/виж *Кинкел*, Идеализъм и реализъм, стр. 13/. Обаче от изложението на тези мислители става също явно, как те изковават своите думи по един начин, който има като предпоставка въздействието в течение на стотици години наред на мислителния живот във философското развитие на душите от древната гръцка епоха насам. Въпреки че тези мислители вземат своята изходна точка от *Кант*, който би могъл да бъде за тях повод да считат мисълта като нещо, което живее само в душата и вън от истинската действителност, при тях проличава схващането за носещата сила на

мисълта. При тях мисълта е прекрачила границата, която *Кант* и беше поставил, и налага на мислителите, които се отдават на нейното разглеждане, убеждението, че тя самата е действителност и води също и душата в действителността, когато тази душа си я разработва правилно и търси с нея пътя във външния свят. Следователно в този философски начин на мислене мисълта се показва вътрешно свързана с мировото разглеждане на себесъзнателния Аз. При неговите последователи можем да прочетем възгледи като този: "Само самото мислене може да роди това, което трябва да важи за битие". "Битието е битие на мисленето /*Коен*/. Възниква сега въпросът: Може ли изживяването на мисълта в смисъла на тези философи да очаква от изработената в себесъзнателния Аз мисъл същото нещо, което гръцкият философ е очаквал от нея, тъй като той я приемаше като възприятие? Щом човек мисли, че възприема мисълта, той може да бъде на мнение, че истинският свят е този, който разкрива мисълта. И когато душата се чувства свързана с възприеманата мисъл, тя може да счита, че принадлежи на това, което в света е мисъл, неразрушима мисъл; докато напротив възприятието на сетивата разкрива само същества, които могат да бъдат разрушени. Тогава може да се счита, че това, което сетивата възприемат от човешкото същество, е преходно; обаче това, което оживява в душата като мисъл, прави тази душа да се яви като член на духовното, на истински действителното съществуване. Чрез такъв един възглед душата може да си представи, че принадлежи на истинския действителен свят. Това би могъл да направи един нов светоглед, който би могъл да покаже, че изживяването на мисълта довежда в една истинска действителност не само *познанието*, а то развива също и силата, да изтръгне душата от сетивното битие и да я постави действително в истинската действителност. Съмненията, които възникват върху това, не могат да бъдат отстранени чрез вникването в действителността на мисълта, когато тази мисъл се счита не като нещо възприемано, а като нещо изработено от душата. Защото от къде би могла да се получи сигурността, че това, което душата изработва в сетивното битие, и дава също едно действително значение в един свят, който сетивата не възприемат? Би могло да бъде така, че чрез изработването на мисълта душата наистина схваща действителността, но че като действително същество тя не се корени в тази действителност. И този светоглед води само до там, да насочи вниманието към един духовен свят, но не може да избегне, щото за един безпристрастен човек накрая да застанат настойчиво философските загадки, които изискват душевни изживявания, каквито този светоглед не може да достави. Той може да създаде убеждението за същността на мисълта, но не може да намери чрез мисъл та една гаранция за същността на душата.

* * * * *

Как светогледният стремеж може да бъде затворен в окръжността на себесъзнателния Аз, без да се познава една възможност, да се намери от тази окръжност един път водещ до там, където този Аз би могъл да свърже своето съществуване с мировото съществуване, това ни показва един философски начина на мислене, който са разработили *А. Ф. Льоклер*, *Вилхелм Шупе*, *Йоханес Ремке* /роден в 1848 г. /*Ф. Шуберт - Золдерн* /роден 1852 г. / и други. Техните философии показват различия, но характерното за тях е, че преди всичко те насочват погледа върху това, как всичко, което човек може да числи към окръжаващия свят, трябва да се изяви в областта на *неговото съзнание*. На тяхната почва не може да се роди никак мисълта, дори да се предположи нещо върху една област на света, ако при това предположение душата би искала да излезе със своите представи вън от областта на съзнанието. Понеже всичко, което "Азът" познава, той трябва да го схване вътре в своето съзнание, следователно трябва да го държи вътре в своето съзнание, затова за този възглед целият свят се явява също като намиращ се *вътре* в пределите на това съзнание. За този светоглед е нещо невъзможно душата да се запита: как стоя аз с притежанието на моето съзнание в един свят независим от това съзнание? От негова гледна точка човек би трябвало да се реши, да се откаже от всички въпроси, които са в тази насока. Човек би трябвало да се откаже да насочва своето внимание върху факта, че в областта на самия съзнателен душевен живот съществуват подробности, да насочи поглед вън от тази област и над нея, както при четенето на едно съчинение ние търсим неговия смисъл не *сред* това, което виждаме върху листовете хартия, а в това, което съчинението изразява. Както при четенето не може да става дума за това, да изучаваме формите на буквите, а така както това е несъществено за съдържанието на съчинението, така и за вникването в истинската действителност би могло да бъде несъществено това, че вътре в "Аза" всичко, което познаваме носи характера на съзнанието.

Като един противоположен полюс на това философско мнение стои сред новото развитие на светогледите онова на *Карл дю Прел*. Той принадлежи към онези духове, които дълбоко са почувствували недостатъчността на възгледа, който намира единствения начин на обяснение на света в естественонаучния начин на мислене, станал нещо привично за много хора. Той обръща вниманието на това, как при своите обяснения този начин на мислене греша против своите собствени твърдения. Нали, изхождайки от своите резултати, естествената наука трябва да допусне, "че ние въобще не възприемаме обективните процеси на природата, а само техните въздействия върху нас, че ние не възприемаме трептенията на етера, а светлината, не трептенията на въздуха, а звуци. Следователно ние имаме така

да се каже един субективно изопачен образ на света; само че това не на-нася никаква вреда на нашето практическо ориентиране, защото това изопачаване не е индивидуално и то протича по един постоянен закономерен начин". "Материализмът като естествена наука сам е доказал, че светът се простира въвн от границите на това, което нашите сетива могат да доловят; той е подкопал своята собствена основа; той е отрязал клона, върху който сам е стоял. Но като философия той твърди, че още седи горе. Следователно материализмът няма никакво право да нарича себе си един светоглед... Той има само оправданието на един клон на знанието и още към всичко това светът, обектът на неговото изучаване, е само един свят на илюзията. Да иска някой да изгради своя светоглед върху тази основа, това е едно явно противоречие. Действителният свят е, количествено и качествено, съвършено различен от този, който материализмът познава, и само действителният свят може да бъде предмет на една философия". /Виж *дю Прел*, "Загадката на човека", стр. 17 и следв./ Такива възражения трябва да предизвиква материалистичното оцветеният начин на мислене. Много други нови мислители забеляза ха вече, колко слабости от една гледна точка, на която стои и *Карл дю Прел*. Този последният трябва да бъде считан тук като представител на едно налагащо се светогледно течение. За това течение е характер но, как то иска да проникне в областта на *действителния* свят. Въпреки това, в начина на това прониква не продължава да действа естественонаучният начин на мислене, при все че срещу него е водена най-остра борба. Естествената наука изхожда от това, което е достъпно за сетивното съзнание. Тя е принудена да обърне сама вниманието към нещо свръхсетивно. Защото сетивно възприемаема е само светлината, а не трептенията на етера. Следователно тези трептения на етера принадлежат - най-малко - на една извънсетивна област. Но оправдана ли е науката да говори за нещо, което се намира извън възприятията на сети вата? Нали тя иска да прави своите изследвания само в областта на сетивното. Въобще оправдан ли е някой да говори за нещо свръхсетивно, щом ограничава своето изследване в областта на това, което се представя на съзнанието свързано със сетивата, следователно с тялото? *Дю Прел* иска да признае правото за едно изследване на свръхсетивното само на онзи, който не търси човешката душа и нейната същност в областта на сетивното. Той вижда главното изискване в тази насока в това, да бъдат показани прояви на душата, които доказват, че съществуването на душата не действа само тогава, когато тя е свързана с тялото. Чрез тялото душата се проявява в *сетивното съзнание*. В явленията на хипнотизма, внушението, сомнамбулизма се вижда обаче, че душата влиза в действие, когато сетивното съзнание е заличено. Следователно обсе-гът на душевния живот достига по-далече от този на съзнанието. В това

възгледът на *дю Прел* е противоположният полюс на онзи на охарактеризираните философи на съзнанието, които вярват, че в обсега на съзнание то е даде същевременно и обсегът на това, върху което човек може да философства. За *дю Прел* същността на душевното трябва да се търси *вън* от кръга на *това* съзнание. В неговия смисъл, ако наблюдаваме душата тогава, когато тя стигне да проявява дейност без обикновения сетивен път, тогава имаме доказателството, че тя е от свръхсетивно естество. Към пътищата, по които може да стане това, принадлежи, според мнението на *дю Прел* и на мнозина други, освен наблюдението на горещитираните "анормални" душевни явления също и спиритизъм. Не е необходимо тук да разгледаме мнението на *дю Прел* относно тази област. Защото, в какво се състои основната черта на неговия възглед, това се вижда също, когато хвърлим поглед върху неговото становище към хипнотизма, внушението и сомнамбулизма. Който иска да обясни духовната същност на човешката душа, той не може да се задоволи само да покаже, как в *познанието* на тази душа се насочва вниманието върху едни свръхсетивен свят. Защото, както вече казахме тук, на него укрепналият естественонаучен начин на мислене може да му възрази, че с нейното познание на свръхсетивния свят душата, съобразно нейната същност, не може още да бъде мислена като намираща се, като стояща вътре в една свръхсетивна област. Твърде добре би могло да бъде така, щото също и едно познание простиращо се в свръхсетивното да бъде зависимо само от действието на тялото, следователно то да има *значение* само за една душа свързана с тялото. По отношение на това *дю Прел* чувствава, че трябва да се покаже, как душата *познава* свръхсетивното не само намирайки се в тялото, а изживява свръхсетивното *вън* от тялото. С този възглед той се въоръжава също и против възраженията, които могат да се направят от гледна точка на естественонаучния начин на мислене против възгледите на *Ойкен*, *Дитлей*, *Коен*, *Кинкел* и други защитници на едно познание на свръхсетивните светове. Различно стои обаче въпросът със съмненията, които трябва да се повдигнат против неговия собствен път. Както е вярно, че душата може да намери само един път в свръхсетивното съществуване, когато тя е в състояние да обясни, как тя действа *вън* от самото сетивно съзнание, също така вярно е, че съвсем не е осигурено излъчва нето на душата от сетивното чрез явленията на хипнотизма, сомнамбулизма и внушението, също така и чрез другите процеси, които *дю Прел* цитира. По отношение на всички тези явления може да се каже, че философът, който се опитва да ги обясни, върши това все пак със своето обикновено съзнание. Но щом това съзнание не може да послужи за действителното обяснение на света, как тогава неговите обяснения могат да бъдат меродавни за явленията, които в *смисъла на това съзнание*, се простират над тези явления? Това е осо-

беното при *дю Прел*, че той насочва погледа си върху особени факти, които сочат към нещо свръхсетивно, но иска да остане напълно върху почвата на естественонаучния начин на мислене, когато обяснява тези факти. Обаче не би ли трябвало душата да влезе в свръхсетивното също и с нейния начин на обяснение, когато иска да говори за свръхсетивното? *Дю Прел* насочва погледа си към свръхсетивното; обаче като *наблюдател* той остава да стои в сетивното. Ако не би искал да постъпва така, тогава той би трябвало да изисква, щото само един хипнотизиран да може да каже, намирайки се в състояние на хипноза, правилното върху своите изживявания, да може да каже това в състояние на сомнамбулизъм, че само в това състояние да могат да се събират познания върху свръхсетивното; а това, което не-хипнотизиран, един не намиращ се в състояние на сомнамбулизъм може да мисли върху въпросните явления, да няма валидност. Обаче това логическо разсъждение води до нещо невъзможно. Когато говорим за едно пренасяне на душата от сетивното в едно друго битие, тогава и самата наука, която искаме да постигнем, ние трябва да я добием също *вътре* в тази област. *Дю Прел* посочва един път, по който да се стигне в свръхсетивното. Но той оставя открит въпроса за истинските средства, които трябва да бъдат използвани в този път.

* * * * *

В настоящето изложение трябваше да бъде описано развитието в същинската философска работа за разрешаване на мировите загадки. Ето защо трябва да оставим настрана борбата на такива духове като *Рихард Вагнер*, *Лев Толстой* и други; колкото и важно да изглеждаше разглеждането на тази борба, когато би се касаело за това, да проследим теченията, които водят от философията в общата духовна култура, трябваше да се откажем от това намерение.

КРАТКО ИЗЛОЖЕНИЕ НА ЕДНА ПЕРСПЕКТИВА КЪМ АНТРОПОСОФИЯТА

Който разглежда развитието на философските светогледи до наше време, може да открие в търсенето и стремежа на мислителите подмолни течения, които не стигат до тяхното съзнание, а живеят инстинктивно. В тези течения действуват сили, върху които обаче техният изследващ духовен поглед не иска да се насочи. Често пъти изложенията на тези мислители се представят като движени от скрити сили, на които те не искат да обърнат внимание, даже от които с уплаха отстъпват. Такива сили живеят в мисловните светове на *Дитлей*, *Ойкен*, *Коен*. Това, което се твърди в тези мисловни светове, е израз на сили на познанието, които властвуват несъз-

нателно в душите на философите, но които не намират никакво съзнателно развитие в техните идейни построения.

В много идейни построения се търси сигурност, увереност в познанието. Насоката, която е следвана, има повече или по-малко своята изходна точка в представите на *Кант*. При развитието на мислите определяща роля играе, съзнателно или несъзнателно, естественонаучният начин на мислене. Но че изворът, от който трябва да черпи познанието, за да добие осветление и върху извъндушевния свят, трябва да се търси в "себесъзнателната душа", това мнозина предчувствуват. И почти всички са завладени от въпроса: Как съзнателната душа може да стигне до там, да счита за откровение на една истинска действителност това, което тя изживява в себе си? Всекидневният сетивен свят се е превърнал в "илюзия", защото в течение на философското развитие себесъзнателният Аз се е намерил със своите вътрешни изживявания все повече изолиран вътре в себе си. Той е стигнал до там, да вижда даже и във възприятието на сетивата само вътрешни изживявания, които не издават в себе си никаква сила, чрез която бие могло да им се гарантира съществуване и самостоятелност в действителността. Чувствава, колко много зависи от това, да се намери в себе съзнателния Аз една опорна точка за познанието. Обаче в изследването, което е подбудено от това чувство, се стига до възгледи, които не доставят средствата, за да може човек да се потопи с Аза в един свят, който да може да носи по задоволителен начин съществуването.

Който търси обяснение на това състояние на нещата, той може да го намери в начина, по който душата, откъсната от външната действителност чрез развитието на философите, се е поставила спрямо тази действителност. Тя се чувства заобиколена от един свят, който и се разкрива първо чрез сетивата. Обаче душата е станала внимателна и спрямо нейната собствена дейност, спрямо нейното вътрешно творческо изживяване. Тя чувствава като една неопровержима истина, че никакво светлина, никакъв цвят не може да се изяви, без едно усещане светлината и цветовете око. Така тя чувствава творческото естество още в дейността на окото. Но щом окото произвежда самотворчески цвята - така трябва да мислим в смисъла на тази философия: къде мога аз да намеря нещо, което да съществува в себе си, което да не дължи своето съществуване само на моята творческа сила? Щом вече откровенията на сетивата са само прояви на собствената сила на душата, не трябва да бъде до още по-висока степен такова и мисленето, което иска да добие представи върху една истинска действителност? Не е ли това мислене осъдено да създава представни образи, които се коренят в характера на душевния живот, които обаче никога не могат да съдържат в себе си нещо, което да гарантира някаква си-

гурност за проникването до изворите на съществуването? Такива въпроси възникват навсякъде от новото развитие на философията.

Докато се вярва: в света, който се изявява чрез сетивата, е дадено нещо завършено, нещо почиващо на себе си, което трябва да бъде изследвано, за да бъде позната неговата вътрешна същност, хората не ще могат да излязат от объркаността, която се получава чрез гореспоменатите въпроси. Човешката душа може да *роди само в себе си и самотворчески* в своите отношения. Това едно убеждение, което оправдано се е оформило от предпоставките, които бяха описани в раздела на тази книга "Светът като илюзия" и при описание мислите на *Хамерлинг*. Но щом човек приема това убеждение, той не може да премине една подводна скала на познанието до тогава, докато си представя: Светът на сетивата съдържа истинските основи на неговото съществуване *в себе си*; и с това, което създава в самата душа, той трябва да изобразява някак си нещо, което се намира *вън* от душата.

Тази опасна пречка за познанието ще може да бъде премината само от едно такова познание, което схваща с духовния поглед, че всичко, което сетивата възприемат, не се представя като една завършена действителност чрез неговата собствена същност, а като нещо незавършено, така да се каже като *половин истина*, като *половина действителност*.

Щом предположим, че във възприятията на сетивния свят имаме пред нас една пълна действителност, ние никога не ще успеем да намерим отговор на въпроса: Какво имат да прибавят към тази действителност самотворческите произведения на душата? Ние ще трябва да се задоволим с мнението на *Кант*, да спрем при него; а това мнение гласи, че човек трябва да счита своите познания като собствени произведения на неговата душевна организация, а не като нещо, което му се разкрива като една истинска действителност. Ако действителността се намира *вън* от душата устроена по неин собствен начин, тогава душата не може за да произведе това, което отговаря на тази действителност, а само нещо, което изтича от нейната собствена организация.

Всичко се изменя, щом познаем, че с това, което организацията на човешката душа създава самотворчески в познанието, тя не се отдалечава от действителността, а в живота, който развива преди всяко познание, тя си представя като по вълшебство един свят, който не е действителният. Човешката душа е така поставена в света, че поради нейната собствена същност тя прави нещата различни от това, което те са в действителност. В известен смисъл оправдано е това, което *Хамерлинг* мисли: "Определени дразнения създават миризма в нашия обонятелен орган. Следователно розата не мирише, когато никой не а мирише... Щом това не ти е ясно, драги читателю, и щом твоят ум настръхва против този факт както един плаш-

лив кон, тогава не чети нито ред по-нататък: остави непрочетената тази и всички други книги, които говорят за философски неща; защото на тебе ти липсва необходимата способност да схванеш и да задържиш в мисли по без пристрастен начин един факт". /Виж стр. 66 и следв. на този том/. Как *се явява* сетивният свят, когато човекът стои непосредствено пред него, това зависи без съмнение от същността на неговата душа. Но не следва ли от това, че той произвежда това явление на света именно *чрез своята душа*? Едно безпристрастно разглеждане на нещата показва, как недействителният характер на сетивния външен свят идва от там, че, заставайки непосредствено срещу нещата, човекът подтиска в себе си това, което действително им принадлежи. Когато след това развие самотворчески своя вътрешен живот, той прави да изплува от дълбините на неговата душа това, което дреме в дълбините; тогава към това, което е възприел със сетивата, той прибавя нещо друго, което в познанието превръща полудействителното в пълна действителност. Присъщо е на естеството на душата, при първото виждане на нещата *да заличава* нещо, което принадлежи на тяхната действителност. Ето защо те се представят на сетивата такива, каквито не са в действителност, а такива, каквито ги оформява душата. Обаче тяхната *привидност* /или тяхното просто явление/ се дължи на това, че душата им е отнела първо това, което им принадлежи. Когато човек не спира при първото възприемане на нещата, той им прибавя в познанието това, което тепърва открива тяхната пълна действителност. Душата не прибавя чрез познанието нещо към нещата, което би било един недействителен елемент по отношение на тях, а тя е отнела преди познанието онова от нещата, което принадлежи на тяхната истинска действителност. Задача на философията ще бъде тя да разбере, че явният за човека свят е една "илюзия", преди той да застане *познавайки* срещу него, но че пътят на познанието показва посоката към пълната действителност. Това, което човекът създава самотворчески познавайки /в акта на познанието/, се явява като едно вътрешно откровение на душата само затова, защото, преди да има изживяването на познанието, човек трябва да се затвори за това, което идва от същността на нещата. Той не може още да го види на самите неща, когато само просто застава срещу тях. В познанието той си разкрива чрез собствена дейност това, което първо е било скрито. Ако човек счита това, което му се разкрива в акта на познанието, ще му изглежда, като че той самият го е прибавил към нещата, към действителността. Разбере ли, че трябва да търси в самите неща това, което той самият привидно е създал, и че отначало само го е закрил при сетивното възприемане на нещата, тогава човек ще почувствува, как познанието е едни действителен процес, чрез който душата се среща напредващо с

мировото битие, чрез който тя разширява до мировото изживяване своето вътрешно изолирано изживяване.

В едно малко съчинение "Истина и Наука, което излезе в 1892 година, авторът на настоящата книга направи слаб опит да обоснове философски това, което току що бе накратко изложено. Той говори там за перспективи, които съвременната философия трябва да си разкрие, ако иска да премине опасното препятствие, което се е получило за нея чрез нейното нова развитие по един естествен начин. В това съчинение е изложена една философска гледна точка с думите: "Истинско е не първата форма, в която действителността се явява пред Аза, а последната, която Азът прави от нея. Първата форма е въобще без значение за обективния свят и тя има значение само като основа за процеса на познанието. Следователно, *субективна* е не онази форма на света, която теорията му дава, а напротив онази, която е дадена първоначално на Аза". Едно по-нататъшно развитие на това гледище е следващият философски опит на автора "Философия на свободата" /1894 г., 2-ро издание 1918 г./. Там той се стреми да даде философските основи за един възглед, който в горепосочената книга е изразен по следния начин: "Причината, че нещата ни са дадени първо без съответните понятия, не се крие в самите тях, а в нашата духовна организация. Нашето цялостно същество функционира по такъв начин, че при всяка вещь на действителността в нея се вливат от две страни елементите, които са свързани с тази вещь: от страна на *възприемането* и *от тази на мисленето*... Няма нищо общо с природата на нещата, как аз съм организиран, за да ги схвана. Откъснатостта между възприемане и мислене съществува едва в момента, когато аз наблюдаващият стои срещу нещата... "А на стр. 236: Възприятието е онази част от действителността, която е обективно дадена, понятието онази част, която е дадена субективно /чрез интуицията/. Нашата духовна организация разкъсва действителността на тези два фактора. Единият фактор се явява на възприемането, другият на интуицията. Само свързването на двата тези фактора, закономерно включващото се във вселената възприятие, е пълната действителност. Когато разглеждаме чистото възприятие за самото него, ние нямаме никаква действителност, а един несвързан хаос; когато разглеждаме закономерността на възприятията на самите тях, ние имаме работа само с отвлечени понятия. Не отвлеченото понятие съдържа действителността, а мислителното наблюдение, което не разглежда едностранчиво нито понятието, нито възприятието на самите тях, а връзката и на двете".

Който може да усвои посочените тук гледища, той добива възможността да мисли плодотворната действителност свързана с неговия душевен живот в себесъзнателния Аз. Този е възгледът, към който се стреми философското развитие на древната гръцка епоха насам и който е показал сво-

ите първи ясно доловими следи в светогледа на Гьоте. По този начин човек познава, че този себесъзнателен Аз не изживява себе си в своята вътрешност и вън от обективния свят, а напротив неговата откъснатост от този свят е само едно явление на съзнанието, което може да бъде преодоляно, превъзможнато благодарение на това, че разберем: като човечи ние сме добили в течение на развитието, в определено състояние на това развитие една преходна форма на Аза, чрез това, че сме изхвърлили от съзнанието силите, които свързват душата със света. Ако тези сили бяха действували непрестанно в съзнанието, тогава ние не бихме стигнали до пълносилното, почиващо в себе си себесъзнание. Ние не бихме могли да изживеем себе си, да се чувствуваме като себе съзнателен Аз. Следователно развитието на себесъзнанието зависи именно от това, че на душата е дадена възможност да възприема света без онази част на действителността, която себесъзнателният Аз *заличавя* на определена степен, а именно на онази степен, която се намира преди неговото познание. Следователно мировите сили на тази част на действителността работят върху душата така, че те се оттеглят в скритост за да позволят на себесъзнателния Аз да проблесне пълносилно. Следователно този себесъзнателен Аз трябва да разбере, че дължи своето себесъзнание на един факт, който хвърля едно було върху познанието на света. Това обуславя, щото всичко, което довежда душата до пълносилното, енергично изживяване на Аза, да прикрие по-дълбоките основи, в които се корени Азът. Обаче всяко познание на обикновеното съзнание е от такова естество, че то произвежда засилването на себесъзнателния Аз. Човекът се чувства като един себе съзнателен Аз благодарение на това, че със своите сетива той възприема един външен свят, че изживява себе си вън от този външен свят и че стои с този външен свят в едно такова отношение, което прави, щото на определена степен на научното изследване "светът да се яви като илюзия". Ако всичко това не би било така, себесъзнателният Аз не би се проявил. Следователно, когато човек се стреми в познанието само да изобразява, да копира това, което е наблюдавано още преди акта на познанието, той не постига никакво изживяване в *пълната* действителност, а има само едно копие на "половината действителност".

Щом се съгласим, че нещата стоят така, тогава ние не можем да търсим отговор на загадъчните въпроси на философията в изживяванията на душата, които се предлагат на обикновеното съзнание. Това съзнание е призвано да усилва себесъзнателния Аз; в стремежът към тази цел то по необходимост забулва погледа за връзката на Аза с обективния свят, следователно не може да покаже, как душата е свързана с истинския свят. С това е посочена причината, защо един стремеж към познание, който иска да напредне философски със средствата на естественонаучния начин на мис

лене или с подобни на него, постоянно трябва да стигне до една точка, където това, към което той се стреми в познанието, се разпада. В настоящата книга трябваше да покажем това разпадане при много мислители. Защото всъщност всеки научен стремеж на новото време работи със средствата на научните мислители, които служат за откъсването на себесъзнателния Аз от истинската действителност. И силата и величието на новата наука, а именно на естествената наука, почиват на безрезервното прилагане на тези средства на мисленето.

Отделните философи, като *Дилтей*, *Ойкен* и други, насочват философското разглеждане върху себенаблюдението на душата. Обаче това, което те разглеждат, са онези изживявания на душата, които образуват основата на себесъзнателния Аз. Поради това те не проникват до онези източници на света, в които изживяванията на душата бликат от истинската действителност. Тези източници не могат да се намират там, където душата стои срещу себе си наблюдавайки се с обикновеното съзнание. Ако душата иска да стигне до тези източници, тя трябва да излезе от това обикновено съзнание. Тя трябва да изживее в себе си нещо, което това съзнание не може да и даде. Отначало такова едно изживяване изглежда на обикновеното съзна ние като пълно безсмислие. Тази душа трябва да изживее себе си *със знание* в един елемент, без да внася нейното съзнание със себе си в този елемент. Човек трябва да надскочи съзнанието и въпреки това същевременно още да бъде съзнателен! И все пак: във философския стремеж хората постоянно ще стигат по-нататък до невъзможното, или ще трябва да си отворят погледа за това, че гореспоменатото "пълно безсмислие" е само привидно и е именно то показва пътя, по който трябва да се търси помощ за разрешаване на загадките на философията.

Ще трябва да се признае, че пътят "във вътрешността на душата" трябва да бъде съвършено различен от онзи, който избират някои светогледи на новото време. Докато приемаме душевните изживявания такива, каквито те се предлагат на обикновеното съзнание, ние никога не ще проникнем в дълбините на душата. Ние ще оставаме винаги при това, което тези дълбини изкарват на повърхността. Светогледът на *Ойкен* е в това положение. Трябва да се стремим да проникнем под повърхността на душата. Обаче това не можем да постигнем с обикновените средства на душевното изживяване. Силата на тези средства се състои именно в това, че те задържат душата в това обикновено съзнание. Средствата за по-дълбоко проникване в душата се предлагат тогава, когато насочим погледа върху онова, което наистина съдействува в обикновеното съзнание, но в неговата работа никак не прониква в това съзнание. Когато човек мисли, неговото съзна ние е насочено върху мисълта. Чрез мислите той иска да си представи нещо; той иска да мисли правилно в обикновения смисъл. Обаче

човек може да насочи своето внимание и върху нещо друго. Той може да обхване дейността на мисленето като такова в духовното око. Например може да постави в центъра на съзнанието една мисъл, която не се отнася към нищо външно, която е мислена като един символ, при което се абстрахира напълно от това, че изобразява нещо външно. Човек може да постоянствува в задържането на една такава мисъл. Той може да се вживее напълно във вътрешната дейност на душата, когато постоянствува по този начин. Тук не се касае за това, човек да живее в мисли, а за това, да изживява мислителната дейност на душата. По този начин душата се откъсва от това, което тя върши в нейното обикновено мислене. Когато достатъчно време продължава да прави едно такова вътрешно упражнение, след известно време тя ще констатира, че е проникнала в изживявания, които я отделят от онова мислене и образуване на представите, които са свързани с органите на тялото. Нещо подобно може да извърши и с чувствуването и волението на душата, даже и с усещането, с възприятието на външните неща. По този път може да се постигне нещо само тогава, когато човек не се плаши от това да си признае, че себепознанието на душата не може да се постигне просто, като гледаме към вътрешността, която винаги съществува, а напротив, като гледаме към онова, което може да бъде открито чрез вътрешната работа на душата, чрез една работа на душа та, която чрез упражнение стига до едно такова постоянствуване във вътрешната дейност на мисленето, чувствуването и волението, че тези изживявания един вид "се съгъстват" духовно. В това "съгъстване" те разкриват тогава тяхната вътрешна същност, която не може да бъде възприемана в обикновеното съзнание. Чрез такава работа на душата ние откриваме тогава, че за възникването на обикновеното съзнание душевните сили трябва така да се "разредят", така да изтънят, че в това изтъняване стават вече невъзприемаеми. Работата на душата, която разбираме тук, се състои в *безкрайното* повишаване на душевните способности, които и обикновеното съзнание познава, но не може да ги използва в такова повишение. Това са способностите на *вниманието* и на *любвеобилното отдаване* на това, което душата изживява. За да се постигне горното, тези способности трябва да бъдат повишени, че да действуват като свършено нови психически сили.

Постъпвайки по този начин, човек долавя в душата едно действително изживяване, чиято собствена същност се изявява като такава, която е независима от органите на тялото. Това е един духовен живот, който мислено не трябва да се смесва с тава, което *Дилтей* и *Ойкен* наричат духовен свят. Защото този духовен свят бива изживян от човека, когато той е свързан с органите на своето тяло. Духовният живот, който разбираме тук, не съществува за душата, която е свързана с тялото.

И като първа *опитност* на този постигнат нов духовен живот се представя истинското познание на обикновения душевен живот. В действителност и този обикновен душевен живот не е произведен чрез тялото, а протича *вън* от тялото. Когато виждам един цвят, когато чувам един тон, аз изживявам цвета, тона не като резултат на тялото, а като *себесъзнателен*. Аз съм свързан с цвета, с тона *вън* от тялото. Тялото има задачата да действа така, че можем да го сравним с едно *огледало*. Когато съм свързан само душевно с един цвят в обикновеното съзнание, тогава поради устройството на това съзнание аз не възприемам нищо от цвета. Това е също както не виждам моето лице, когато гледам пред себе си. Обаче когато пред мене стои едно огледало, аз виждам това лице като тяло. Когато не стоя пред огледалото, *аз съм тялото*, изживявам себе си като такова. Стойки пред огледалото аз възприемам тялото като огледален образ, като отражение. Така е - самопонятно е, че тук трябва да се има предвид недостатъчността на едно сравнение - така е със сетивното възприятие. Аз живея с цвета *вън* от моето тяло; чрез дейността на тялото /на окото, на нервната система/ цветът се превръща за мене в съзнателно възприятие. Човешкото тяло не произвежда възприятията, то не произвежда душевните прояви *въобще*, а служи като един огледален апарат, като един отразяващ апарат на това, което става *вън* от тялото като душевно-духовни процеси.

Чрез един такъв възглед теорията на познанието е поставена на една пълна с перспективи основа. Хората ще стигнат до една... представа върху "Аза" от гледището на теорията на познанието, не когато си представят, че той /Азът/ се намира *вътре* в тялото, в организацията на тялото и че приема впечатления "от *вън*", а когато узнаят, че този "Аз" се намира в самата закономерност на нещата, и виждат и организацията на тялото само нещо като едно огледало, което отразява чрез органическата дейност на тялото отразява срещу Аза това, което този Аз *тъче* в истинската същност на света". / С такива думи се опита авторът на настоящата книга да охарактеризира перспективата за една теория на познанието, която той беше разработил за проведения в 1911 година философски Конгрес в *Болоня*: "Психологическите основи и теоретико-познавателното становище на Духовната наука". /

През време, когато човек спи, отразяващото взаимодействие между тялото и душата е прекъснато: "Азът живее само в тъкането на душевно-духовното. Обаче едно изживяване на душата не съществува за обикновеното съзнание, ако тялото не отразява тези изживявания. Ето защо сънят протича *несъзнателно*. Чрез посочените тук и други подобни упражнения душата постига да развие едно съзнание различно от обикновеното. Бла-

годарение на това тя добива способността не само да изживява по чисто душевно-духовен начин, но така да засили в себе си изживяното, че то да се отрази в самото себе си така да се каже без помощта на тялото и да стигне по този начин до духовното възприятие. Едва в така изживяното душата може да познае истински самата себе си, може да изживее себе си съзнателно в своята същност. Както споменът извиква на бял свят минали факти на физическото изживяване, така пред душата, която се е подготвила чрез охарактеризираните тук упражнения, извикват от вътрешните дълбини истински изживявания, които не принадлежат на света на сетивното битие, а на един свят, в който душата има своята основна същност.

Много близко е сега до ума, че вярващият в някой от съвременните начини на мислене да счита този свят, който се явява пред новосъздаденото съзнание, за грешки на спомена, илюзии, халюцинации и т.н. на такъв човек можем да възразим само, че един сериозен стремеж на душата, която работи по горепосочения път, намира в духовното състояние, което тя е развила, също такива сигурни средства да различава илюзията от духовната действителност, както в обикновения живот пред едно *здрaво* състояние на душата човек може да различава образите на фантазията от възприятията. Напрaзно ще се търсят теоретически доказателства за това, че гореописаният свят на духа е действителен; но такива теоретически доказателства не съществуват и за действителността на света на възприятията. Как трябва да се съди тук, върху това решава самото *изживяване* в единия и в другия случай.

Това, което задържа мнозина да предприемат стъпката, която според гореизложеното е единствено перспективна за философските загадъчни въпроси, то е, че се страхуват, да не би чрез него да изпаднат в една област на мъгливата мистика. Който няма предварително в душата си влечение към една такава мъглива мистика, той ще си отговори по гореописания път достъпа до един свят на душевно изживяване, което е кристално ясно в себе си като математическите идейни построения. Обаче ако някой има склонност да търси духовното в "тъмното неизвестно", в това, "което не може да се обясни", той не ще може да се ориентира по гореописания път нито като негов познавач, нито като негов противник.

Лесно може да се разбере също, че такива личности, които искат да считат начина на мислене, с който естествената наука си служи за познанието на сетивния свят, за единствено истински научен път, ще се надигнат остро против тук изложеното. Обаче който се освобождава от такава едностранчивост, ще може да разбере, че основата за приемането на изложеното тук се намира в истинското естественонаучно *разбиране*. В идеите, които в тази книга бяха описани като тези на новия естественонаучен начин на мислене, ние имаме най-добрите мисли за упражнение, на които

душата може да се отдаде и да постоянствува в тях, за да се освободи в тяхното вътрешно изживяване от свързаността с тялото. Който използва тези идеи на естествената наука, за да постъпи с тях така, както бе описано по-горе, той ще открие, че мисли, които първоначално изглеждат предназначени само за да изобразяват процесите на природата, при вътрешното духовно упражнение те освобождават действително душата от тялото. Ето защо Духовната наука, която разбираме тук, трябва да съставлява едно продължение на душевно правилно изживявания естественонаучен начин на мислене.

* * * * *

Ние *изживяваме със знание* същността на човешката душа, когато я търсим по гореохарактеризирания път. Развитие на философските светогледи в гръцката епоха доведе до раждането на мисълта в полето на тези светогледи. Напредването на това развитие премина по-късно към това, да доведе философското разглеждане чрез изживяванията на мисълта до себесъзнателния Аз. *Гьоте* се стремеше в себесъзнателния Аз до такива изживявания, които, разработени от човешката душа, поставят същевременно тази душа в областта на онази действителност, която е недостъпна за сетивата. Когато той се стреми към една такава идея за растението, която не може да бъде виждана със сетивата, но въпреки това съдържа в себе си свръхсетивната същност на всички растения така, че, изхождайки от нея, могат да бъдат измислени растения, които е възможно да съществуват, с един такъв духовен способ *Гьоте* стои на охарактеризираната тук почва.

След това, в изживяването на мислите в самата човешка душа *Хегел* е виждал пребиваването в истинската същност на света"; за него светът на истинските мисли стана вътрешна същност на света. Едно безпристрастно проследяване на философското развитие показва, че изживяването на мислите беше наистина елементът, чрез който себесъзнателният Аз трябваше да бъде поставен на неговите собствени основи, но че трябва да се премине над живота в мисли към едно такова душевно изживяване, което води над обикновеното съзнание. Защото и Хегеловото изживяване на мислите протича в областта на това обикновено съзнание.

По този начин в душата се разкрива перспективата към една действителност, която е недостъпна за сетивата. Това, което бива изживяно в душата чрез проникването в *тази* действителност, се представя като по-дълбоката същност на душата към изживяванията посредством тялото външен свят? Душата, която изживява себе си свободно от тялото по горепосочения начин, се чувства вътре в едно душевно-духовно тъка не. Тя се намира с духовното вън от тялото. И тя знае, че и в обикновения

живот се намира вън от това тяло, което довежда до възприятие само нейните душевно-духовни изживявания както един отразяващ, огледален апарат. Чрез това за нея духовното изживяване се повишава така, че в действителност и се открива един нов елемент в действителността. Разглежданията върху духовния свят проведени по начина на *Дилтей* или *Ойкен* намират, че духовният свят е сбор от културните изживявания на човечеството. Който счита този свят като единствен духовен свят достъпен за човешкото схващане, той не стои на почвата, която се счита за съответствуваща на естественонаучния начин на мислене. За естественонаучния поглед съвкупността на мировите същества се подреждат така, че физическият човек в неговото индивидуално съществуване се явява като едно резюме, като едно единство, към което сочат всички останали природни процеси и същества. Културният свят е онова, което е създадено от този човек. Духовната наука, която разбира ме тук, показва едно изживяване, което душата може да има независимо от тялото. И това изживяване се разкрива като нещо индивидуално. То се явява като един по-висш човек, който се отнася към физическия човек както към своя инструмент. Това, което чрез духовното виждане на душата се чувства свободно от физическото тяло, е една единна духовно-душевна човешка същност, която принадлежи на един духовен свят, както тялото принадлежи на физическия свят. Когато душата изживява тази нейна духовна същност, тя познава също, че тази същност се намира в определено отношение с тялото. Тялото се явява от една страна като едно отделяне, като едно излъчване от душевно-духовната същност, нещо подобно, както бихме могли да направим сравнение с черупката на един охлюв, която, обвивайки охлюва, е отделена от самия него като едно негово копие. От друга страна духовно-душевното се явява в тялото както сборът от сили на растението, които, след като растението се е развило, след като то е завършило своето развитие с листата и цветовете, се съгъстява в семето, в зародиша, за да образуват заложбата на едно ново растение. Ние не можем да изживеем духовно-душевния човек, без същевременно да знаем чрез това изживяване, че в този човек се съдържа нещо, което иска да се оформи в един нов физически човек, в един такъв физически човек, който чрез своя живот във физическото тяло си е събрал сили, които не могат да се проявяват в това настоящо физическо тяло. Това настоящо физическо тяло е дало на душата възможност да има изживявания във връзка с външния свят, които правят от духовно-душевния човек нещо различно от това, което той е бил, когато е започнал да живее в това физическо тяло; въпреки това, настоящето физическо тяло е вече определено оформено и духовно-душевният човек не може вече да го преобрази съобразно изживяванията, които е

имал в него. Така в човека се намира една духовно-душевна същност, която съдържа заложбата за един нов човек.

Такива мисли могат да бъдат само бегло засегнати тук. Това, което те съдържат, разкрива перспективата за една Духовна наука, която в нейната вътрешна същност е изградена по образа на естествената наука. Разработващият една такава наука на духа ще постъпи например ботаникът. Ботаникът проследява растението, как то пуска корени, развива стъбло и листа, образува цветове и плод. В плода той вижда зародиша на един нов растителни живот. И когато вижда да се ражда едно растение, той търси неговия произход в зародиша, който произхожда от едно друго растение. Последователят на Духовната наука ще проследи, как един човешки живот, независимо от неговата външна страна, развива също и една вътрешна същност; той ще констатира, че външните изживявания умират подобно на листата и цветовете на растението, но вътре в човека ще проследи духовно-душевната ядка, която крие в себе си заложбата на един нов човешки живот. В човека, който влиза чрез раждането и живота, той ще вижда, как отново идва в сетивния свят онова, което е излязло от него чрез смъртта. Той ще се научи да наблюдава, как онова, което е предадено на човека в наследственото течение от прадедите, е само вещество, материалът, който душевно-духовния човек изгражда давайки му форма, за да доведе във физическото съществуване това, което се беше образувало като зародиш в един предишния живот.

От гледището на този светоглед някои неща в науката за душата /психологията/ ще бъдат виждани в една нова светлина. Тук биха могли да бъдат посочени много неща. Ще се спрем само на едно от тях. Нека наблюдаваме, как човешката душа се променя чрез изживявания, които в известен смисъл представляват едно възвръщане на предишни изживявания. Когато някой е прочел една пълна със съчинение книга в своята 20-та година, а след това отново я прочита в своята 40-та година, той я изживява както един друг човек. И когато безпристрастно се запита за причината на този факт, той установява, че това, което е приел чрез книгата в 20-та година, е продължило да живее в него и е станало една част от неговото същество. Той има в своето собствено духовно-душевно естество силата, която се съдържа в книгата; и в тази книга се намира силата, която беше проникнало в него преди 20 години, тази съща сила се съдържа и сега, в 40-та година на човека, в книгата. Така е и с опитностите в живота. Тези опитности стават самия човек. Те живеят в него вия "Аз". Обаче ние виждаме също, че през време на единия живот това вътрешно укрепване на по-висшия човек трябва да остане в душевно-духовна форма./ То не може да се прояви в тялото, поради изтъкнатата причина - тялото не се подава на преобразуване. Бележка на превод./ Но ние забелязваме също и

другото, че този човек се стреми да стане достатъчно силен, за да може да се изяви в тялото. Да постигне това му пречи определеността на тялото в същия живот. Обаче във вътрешността на човека живее като заложба зародишът, който с добитото иска да изгради един нов човешки живот, както вътре в растението живее зародишът за едно ново развитие.

Към това се прибавя още, че вживяването на душата в независими от тялото духовен живот донася до нейното съзнание духовно-душевното по един подобен начин, както в спомена изниква миналото. Обаче това духовно-душевно естество се показва като нещо, което надхвърля един отделен живот. Както това, което сега нося в моето съзнание, съдържа в себе си резултатите на моето минало физическо изживяване, така на душата минала през посочените упражнения се разкрива цялото физическо изживяване, с особеното изграждане на тялото, като образувано от духовно-душевната същност, която е предшествувала образуването на тялото. И този предхождащ изграждането на тялото живот се показва като един живот прекаран в един чисто духовен свят, в който душата е живяла, преди тя да може да развие зародишните заложи на един минал физически живот в един нов физически живот. Човек трябва да си затвори очите пред една толкова очевидна възможност, че силите на човешката душа са способни да се развият, ако не искат да признае, че истина говори една душа, която съобщава за своята опитност състояща се в това: чрез вътрешната работа тя действително е стигнала да знае за един духовен свят благодарение на едно съзнание, което се отклонява от обикновеното. И това знание води до духовното схващане на един свят, от който става нагледно, че истинската същност на душата се намира зад обикновеното изживяване, че тази същност се запазва при смъртта, както растителният зародиш се запазва физически след умирането на растението. То води до познанието, че човешката душа живее в повтарящи се земни съществувания и че между тези земни съществувания тя води едно чисто духовно съществуване.

От такава една гледна точка се влива действителност в допускането на едни духовен свят. Самите човешки души са тези, които пренасят добитото в една културна епоха в една следваща. Душата се явява във физическия живот с определено вътрешно устройство, развитието на което може да се долови, ако човек не е така предвзет, да *иска* да вижда в това развитие само един резултат на физическото наследство. Това, което се представя като духовен свят в схващането на Ойкен и Дилтей /те считат за духовен свят културния живот/, е така изградено, че следващото е винаги непосредствено свързано с предидущото. Обаче в този процес застават човешките души, които донасят със себе си резултата от техните минали съществувания във формата на настроение на душата, които обаче трябва

да усвоят чрез външното учение това, което се е развило във физическия културен живот през време, когато те са се намирили в едно чисто духовно съществуване.

В едно историческо изложение не можем да бъде дадено пълното обяснение върху Духовната наука, която разбираме тук. Който търси едно таква пълно обяснение, него аз си позволявам да насоча към моите книги, които съм написал върху тази Духовна наука. Макар и тези книги да се стремят да дадат в една общо достъпна форма на изложението светогледа, гледните точки и целите на които са *скицирани* тук, все пак аз вярвам, че е възможно и в тази форма на изложението да се види, как този светоглед почива на една строго преследвана философска основа и от тази основа се издига в един свят, който човешката душа може да види, когато чрез вътрешната работа добие свободното от тялото наблюдение.

Един от учителите на този светоглед е историята на философията. Разглеждането на тази история показва, че ходът на философската работа се стреми към един възглед, който не може да бъде постигнат в обикновеното съзнание. В изложението на представителните личности-мислители се вижда в разнообразни форми, как е направен опит да бъде изследван несъзнателният Аз от всички страни, със средствата на обикновеното съзнание. Тук в това историческо изложение не е мястото да дадем едно теоретическо обяснение, защо тези средства трябваше да доведем до незадоволителни точки. Обаче самите исторически факти ясно говорят, как обикновеното съзнание, проучено във всички направления, не може да стигне до там, да реши въпроси, които все пак трябва да постигне то самото. И защо на обикновеното, също и на привично научното съзнание липсват средствата на разработването на тези въпроси, това трябваше да покаже от една страна тази заключителна глава. От друга страна тя трябваше да обясни, към какво се стремят несъзнателно описаните в тази книга светогледи. Ако от известна гледна точка тази последна глава не принадлежи към историята на философията, от друга страна ще се види, че тя заема оправдано място в тази книга, когато резултатите от разглеждането тук развитие на философските светогледи станат ясни. Защото тези резултати се състояха в това, че духовно-научният светоглед се явява като нещо, което самото по-ново тече ние на философията изисква, той е като един отговор на въпросите възникнали в това течение. За да съзрем това, достатъчно е да разгледаме това философско течение в отделните негови характерни точки. В своята "Психология" *Франц Брентано* говори за това, как това течение е било отклонено от разглеждането на по-дълбоките загадки на душата. /Виж стр. 65 на този том/. В тази книга можем да прочетем: "Все пак колкото и привидна да е необходимостта за ограничаване на областта на изследването в тази посока, тази необходимост е само не-

що привидно. На своето време *Дейвид Юм* се обяви с цялата решителност против метафизиците, които твърдяха, че намират в себе си една субстанция като носител на психическите състояния. "Аз от моя страна", казва той, "когато се вгълбя достатъчно дълбоко в това, което наричам *моето себе* винаги се сблъсквам с едно или друго възприятие на горещо или студено, на светлина или сянка, любов или омраза, страдание или удоволствие - обаче никога, колкото и често да съм опитвал това, не мога да почувствавам *моето себе* без една представа и никога не мога да открия нещо друго освен една представа. Ако моите представи изчезнат за известно време, както при здравия сън, аз дълго време не мога да доловя също така нищо от *моето себе*, и в действителност би могло да се каже, че аз съвсем не съществувам". /Брентано, Психология, стр. 20/ *Юм* познава само едно наблюдение на душата, което се насочва върху душата без предварителна вътрешна психическа работа. Едно такова наблюдение не може да стигне до същността на душата. *Брентано* свързва своите разсъждения с изреченията на *Юм* и казва: "Същият *Юм* забелязва не по-малко, че всички доказателства за безсмъртието при един възглед като неговия съдържат още напълно същата сила, каквато имат и противоположните и привични доказателства". Към това трябва да кажем, че към думите на *Юм* би могло да се придържа не познанието, а само една вяра, ако неговото мнение би било правилно, че в душата не може да бъде намерено нищо, освен това, което той цитира. Защото, какво би могло да гарантира безсмъртието на това, което *Юм* намира като съдържание на душата? *Брентано* продължава по-нататък "Защото ако и този, който отрича съществуването на една субстанция на душата, не може естествено да говори за едно безсмъртие в същинския смисъл, все пак не е вярно, че чрез отричането на един субстанциален носител на психическите явления въпросът за безсмъртието изгубва всякакъв смисъл. Това става веднага явно, когато се размисли, че със или без субстанция на душата, не може да се отрече известно безсмъртие на нашия психически живот тук на Земята. Ако някой отрича съществуването на субстанцията на душата, на него все пак му остава да допусне, че за едно безсмъртие като това не е необходим един субстанциален носител. И въпросът, дали нашият психически живот ще продължава да съществува и след разрушението на нашето тяло, не изгубва смисъл за него както и за други. Чиста логическа непоследователност е, когато мислители на това направление отхвърлят поради горепосочените основания въпроса за безсмъртието също и в неговото съществено значение, в което то несъмнено би могло по-добре да се нарече безсмъртие на живота, отколкото безсмъртие на душата". /*Брентано*, Психология, стр. 21 и следв. / Обаче това мнение на *Брентано* не може да бъде подкрепено, ако човек не иска да се запознае със скицирания тук свето-

глед. Защото къде биха могли да се намерят основания за допускането, че душевните явления продължават да съществуват след разлагането на тялото, ако искаме да останем при обикновеното съзнание? Това съзнание може да трае само до тогава, докато съществува неговият огледален апарат, физическото тяло. Това, което може да продължава да съществува без това физическо тяло, не може да бъде наречено субстанция; то трябва да бъде едно *друго* съзнание. Обаче това друго съзнание може да бъде открито то само чрез вътрешната работа на душата, която се освобождава от тялото. Това съзнание ни позволява да познаем, че душата може да има съзнание и без посредничеството на физическото тяло. Чрез тази работа душата намира *свръхсестивното виждане* онова състояние, в което тя се намира, когато е отложила тялото /при смъртта/. И тя установява, че през вре ме, когато носи тялото, то самото е това, което затъмнява онова друго съзнание. При възплътяването във физическото тялото действа така силно върху душата, че тя не може да развие в обикновения живот охарактеризираното друго съзнание. Това се установява, когато посочените в настоящата глава упражнения се правят с успех. Тогава душата трябва съзнателно да подтиска силите, които, изхождайки от тялото, заличават свободното от тялото съзнание. След разлагането на тяло то това заличаване не може вече да се получи. Следователно описаното друго съзнание е онова, което се запазва през редуващите се едно след друго съществувания на душата и през време на чисто духовния живот между смъртта и едно ново раждане. От тази гледна точка не се говори вече за една мъглява субстанция на душата, а се показва с една представа подобна на идеите на естествената наука, как душата продължава да съществува и след смъртта, защото в единия живот се подготвя зародишно следващият, подобно на растителното семе в растението. Показва се истинската същност на душата, която продължава да съществува, когато смъртта разлага тялото.

С Духовната наука, която тук разбираме, ние никъде не се намираме в противоречие с по-новия естествено научния начин на мислене. Ще трябва само да се съгласим, че със този начин на мислене не можем да добием никакви разбирания върху областта на духовния живот. Щом познаем, че човек може да добие и едно друго съзнание, различно от обикновеното, ние ще видим, че чрез това съзнание можем да стигнем до представи върху духовния свят, които дават за този свят една закономерна връзка напълно подобна на тази, която естественонаучното изследване получава за физическия свят.

Ще бъде от значение да не се мисли за тази Духовна наука, че тя взема нейните познания от някакви по-стари религиозни форми. Хората лесно ще бъдат склонни да помислят това, понеже например възгледът за повтарящите се земни съществувания е съставна част на някои вероизповеда-

ния. За модерния духовен изследовател не може да става дума за едно такова заемане от религиозните вероизповедания. Той намира, че добиването на едно съзнание проникващо в духовния свят може да стане факт за една душа, която извършва определена вътрешна работа - тази, която описахме по-горе. И като резултат на това съзнание той установява, че душата пребивава по охарактеризирания начин в духовния свят. Наблюдавайки историята на философията от проблясването на мисълта в древната гръцка епоха насам, за него се разкрива пътят, по който може да се стигне философски до убеждението, че истинската същност на душата може да бъде намерена тогава, когато считаме обикновените душевни изживявания като повърхност, под която трябва да слезем. Мисълта се е оказала като възпитателка на душата. Тя е довела душата до там, да се чувства на пълно самотна в себесъзнателния Аз. Но довеждайки я до тази самотност, тя е калила нейните сили, благодарение на което тя може да стане способна така да се вгълби в себе си, че, намирайки се в своите дълбоки основи, същевременно да се намира в по-дълбоката действителност на света. Защото от гледна точка на охарактеризирания тук духовнонаучен светоглед не става въпрос да се предприеме един опит да се проникне зад сетивния свят със средствата на обикновеното съзнание чрез просто размишление /хипотетизиране/. Този светоглед признава, че свръхсетивният свят трябва да остане забулен затова обикновеното съзнание и че душата трябва да проникне в свръхсетивния свят чрез нейното собствено вътрешно преобразуване, ако иска да добие едно съзнание за този свят.

По този път се стига също до познанието, че произходът на моралните импулси се намира в онзи свят, който душата вижда свободна от тялото. От този свят в живота на душата проникват подтиците, които не произхождат от телесната природа на човека, а трябва да определят действията на човека независимо от тези на телесната природа.

Когато човек се запознае с това, че със своя душевно-духовен свят "Азът" живее вън от тялото, че следователно той самият донася до това тяло изживяванията, които има във външния свят, той ще намери също и пътя към едно духовносъобразно схващане на загадката на съдбата. В своето душевно изживяване човекът е напълно свързан с това, което той изживява като съдба. Нека разгледаме душевното устройство на един 30 годишен човек. Действителното съдържание на неговото вътрешно битие би било свършено друго, ако през предидущите години той би изживял нещо различно от това, което действително е изживял. Неговият "Аз" е немислим без тези изживявания. И ако те са го засегнали като пълни със страдание удари на съдбата, чрез тези удари на съдбата той е станал това, което е. Те принадлежат към силите, които действуват в неговия "Аз", ко

ито не го улучват от вън. Както човек живее душевно-духовно с цвета, и този цвят е доведен до неговото съзнание само чрез отразяването от неговото тяло, така живее той като в едно единство със своята съдба. С цвета човекът е свързан душевно; обаче той може да го възприеме само тогава, когато го отразява тялото; с причините на един удар на съдбата човекът е съществено едно от предидущите съществувания, но той го изживява благодарение на това, че неговата душа е слязла до един нов живот, като се е потопила несъзнателно в изживяванията, които отговарят на тези причини. В обикновеното съзнание той не знае, че *неговата воля* е свързана с тази съдба; в добитото свободно от тялото съзнание той може да открие, че не би могъл да прояви своята воля спрямо себе си, ако с онази част на своята душа, която стои живо в духовния свят, не би сам искал всички подробности на своята съдба. Също и загадките на съдбата не се решава така, като че измисляме хипотези върху нея, а чрез това, че се научаваме да разбираме, как с това изживяване на душата, което имаме вън от обикновеното съзнание и над него, ние се срастваме в едно с нашата съдба. Тогава познаваме, че в зародишните заложи на земния живот предхождащ настоящия се намират също и причините, поради които изживяваме това или онова в нашата съдба. Така както се представя на обикновеното съзнание съдбата не се явява в нейния истински облик. Тя протича като последствие от предидущи земни съществувания, които човешкото обикновено съзнание не може да вижда и да познава. Да разбере човек, че с ударите на неговата съдба той е свързан чрез миналите съществувания, това значи той да се *примири* със съдбата.

И за такива загадки на философията, като тази, бихме искали да насочим вниманието на читателите, за по-големи подробности, към съчиненията на автора върху Духовната наука, които вече цитирахме. Тук можахме да разгледаме само по-важните *резултати* на тази наука, обаче не можахме да покажем в подробности пътищата, които могат да доведат до едно убеждение по отношение на тях.

Философията води чрез нейните собствени пътища до познанието, че от едно разглеждане на света тя трябва да пристъпи към едно *изживяване* на света, който търси. В разглеждането на света душата изживява нещо, при което тя не може да спре, ако не иска да остане постоянно една загадка за себе си. С това разглеждане работата стои действително така, както със семето, което се развива в растението. Когато е узряло, това семе може да намери своя път по два начина. То може да бъде използвано за храна на човека. Когато го изследваме от тази гледна точка, ние имаме предвид нещо различно от това, което имаме предвид, когато го разгледаме от гледна точка на неговото естествено предназначение, което то има, а именно да бъде посято в почвата и да стане зародиш на едно ново растение.

Това, което човек изживява душевно, има по същия начин два пътя. От една страна то влиза в служба на разглеждането на външния свят. Когато из следваме душевното изживяване от тази гледна точка, ние изграждаме светогледите, които преди всичко питат за това: Как познанието прониква в същността на нещата; какво може да произведе разглеждането на нещата? Такова едно изследване може да се сравни с изследването на хранителната стойност на семето. Обаче ние можем също да насочим нашия поглед върху душевното изживяване, доколкото то не е отклонено навън, а продължавайки да действа вътре в душата, я води от една степен на друга на съществуването. Тогава ние обхващаме това душевно изживяване в двигателната сила, която му е всадена. Ние го познаваме като един по-висш човек в човека, който в единия живот подготвя другия, следващия. Тогава ще разберем също, че *познанието* се отнася към този основен импулс както използването на растителното семе за храна се отнася към естествения път на това семе, който прави от него зародиш на едно ново растение. Ако човек не взема под внимание това, той живее в измамата, че може да търси в същността на душевното изживяване същността на познанието. Чрез това той изпада в една грешка подобна на тази, която би възникнала, когато би изследвал растителното семе само химически по отношение на това изследва не вътрешната същност на семето. Охарактеризираната тук Духовна наука се стреми да избегне тази измама, като иска да разкрие собствената вътрешна същност на душевното изживяване, което в неговия път може да се яви също и в служба на познанието, без да има в това *наблюдаващо познание* своята първична природа. Описаното тук "свободно от тялото съзнание на душата" не трябва да се смесва с онези състояния на душата, които не се постигат чрез собствената работа на душата, а се получават чрез един понижен духовен живот /в съновидното ясновидство, в хипнозата и т.н./. При тези състояния на душата ние нямаме работа с едно действително изживяване на душата в едно свободно от тялото съзнание, а с едно свързване на тялото и на душата, което се отклонява от това на обикновения живот. *Действителна* Духовна наука може да се постигне само тогава, когато душата намира в една произведена от самата нея вътрешна работа прехода от обикновеното съзнание към едно такова, при което тя *ясно чувствава, че живее* в духовния свят. Това може да се постигне в една вътрешна работа, която е повишение, а не понижение на обикновено то съзнание.

Чрез такава вътрешна работа човешката душа може да постигне това, към което се стреми философията. Значението на тази философия действително не намалява поради това, че в пътя, по който често вървят нейните представители, тя не може да стигне до това, което иска да постигне. Защото по-важни от самите философски резултати са силите на душата, ко

ито могат да се развиват във философската работа. И накрая тези сили трябва да доведат до там, където философията ще бъде възможно да признае "свободното от тялото изживяване на душата". Там тя ще познае, че *мировите загадки* не искат само да бъдат научно мислени, а изживяни от човешката душа, след като тази душа се е развила до състоянието, при което такова изживяване е възможно.

Близко е сега въпросът: Нима обикновеното познание, а също и напълно научното познание, трябва да отрече себе си и да допусне като светоглед само това, което и се подава от една област, намираща се във неговата? Но работата стои така, че изживяванията на охарактеризираното, различаващо се от обикновеното съзнание веднага стават ясни и за обикновеното съзнание, доколкото това последното не си поставя само пречки, като иска да се затвори в своята собствена област. Свръхсетивните истини могат да бъдат намерени там, те могат да бъдат напълно разбрани от обикновеното съзнание. Защото те с пълна необходимост се свързват с познанията, които могат да се добият за сетивния свят.

Не може да се отрече, че в течение на развитието на светогледите се явяват гледни точки, които са подобни на тези, които в тази заключителна глава са свързани с разглеждането напредъка на философските стремежи. Въпреки това през миналите епохи те се явяват като *странични пътища* на философското търсене. Това търсене трябваше първо да проникне всички онова, което може да се счита като продължение на проблясването на изживяването на мисълта в древна Гърция, за да посочи от своите собствени импулси, от чувствуването на това, което самото то може или не може да постигне, към пътя на свръхсетивното съзнание. През миналите епохи пътят на едно такова съзнание беше така да се каже без философско оправдание; той не се изискваше от самата философия. Обаче съвременната философия го изисква чрез това, което тя изминава като продължение на досегашното философско развитие *без този път*. Без този път тя стигна до там, да насочи духовното изследване в посоки, които следвани по един естествен начин се вливат в признаването на свръхсетивното съзнание. Ето защо в началото на тази заключителна глава не бе показано, как душата говори върху свръхсетивното, когато без друга предпоставка тя застава на неговата почва, а бе направен опит да се проследят *философски* направления, които се получават от новите светогледи. И бе показано, как проследяването на тези направления води чрез *живеещата в самите тях душа* до признаването на свръхсетивната същност на душевното естество.

КРАЙ НА II ТОМ