

Рудолф Щайнер

**Метаморфози
на душевния живот
&
Пътеки на душевните
преживявания**

ВТОРА ЧАСТ



Поредица „Просветление“

В Поредица „Просветление“ досега:

1. Рудолф Щайнер, „Същност на музикалното“
2. Рудолф Щайнер, „Прераждане и карма“
3. Рудолф Щайнер, „За мистериите драми“
4. Рудолф Щайнер, „За инициацията“
5. Рудолф Щайнер, „Проблеми на модерната психоанализа“
6. Рудолф Щайнер, „Стихове и медитации“
7. Рудолф Щайнер, „Смъртта като преобразуване на живота“
8. Рудолф Щайнер, „Окултна история“
9. Рудолф Щайнер, „Индивидуални духовни същества“
10. Рудолф Щайнер, „Моят жизнен път“
11. Олаф Кооб, „Азът и неговият двойник“
12. Рудолф Щайнер, „История на човечеството“
13. Рудолф Щайнер, „Фридрих Ницше, борец срещу своето време“
14. Рудолф Щайнер, „Четири мистериини драми“
15. Рудолф Щайнер, „Мистериини центрове“
16. Рудолф Щайнер, „Първоначални импулси на духовната наука“
17. Рудолф Щайнер, „Тайните на прага“
18. Рудолф Щайнер, „Сътворението на света и човека“
19. Рудолф Щайнер, „Човекът и светът. Действието на духа в природата. За същността на пчелите“
20. Рудолф Щайнер, „Природата и човекът от гледна точка на духовната наука“
21. Рудолф Щайнер, „Природни и духовни същества“
22. Рудолф Щайнер, „Връзката между живите и мъртвите“
23. Рудолф Щайнер, „Животът на човека и животът на Земята“
24. Йохан Валентин Андре, „Химичната сватба на Християн Розенкройц“
25. Олаф Кооб, „Болната кожа“
26. Олаф Кооб, „Ако органите можеха да говорят“
27. Рудолф Щайнер, „Терапията от гледната точка на духовната наука“
28. Рудолф Щайнер, „Свърхчувственият човек от антропософска гледна точка“
29. Рудолф Щайнер, „Духовните скрити причини за Първата световна война“
30. Рудолф Щайнер, „Здраве и болест“
31. Рудолф Щайнер, „Формиране на съдбата и живот след смъртта“
32. Рудолф Щайнер, „Животът между смъртта и новото раждане“
33. Рудолф Щайнер, „Познание за съществуването на човека“
34. Рудолф Щайнер, „Духовни взаимовръзки в изграждането на човешкия организъм“
35. Рудолф Щайнер, „Подготвителни етапи на Мистерията на Голгота“
36. Рудолф Щайнер, „Ритми в космоса и в човешкото същество“
37. Рудолф Щайнер, „Карма на неистината, Втора част“
38. Рудолф Щайнер, „Духовните същества в небесните тела и природните царства“
39. Рудолф Щайнер, „Медитативни разглеждания и насоки за задълбочаване на лечебното изкуство“
40. Рудолф Щайнер, „Стойността на мисленето“
41. Рудолф Щайнер, „Централна Европа между Изтока и Запада“
42. Рудолф Щайнер, „Мисиата на новото духовно откровение“
43. Рудолф Щайнер, „Основни елементи на езотериката“
44. Рудолф Щайнер, „Кармата на професията на човека във връзка с живота на Гьоте“
45. Рудолф Щайнер, „Човешки въпроси и мирови отговори“
46. Рудолф Щайнер, „Съзнанието на посветения“
47. Рудолф Щайнер, „Три перспективи на антропософията“
48. Рудолф Щайнер, „Метаморфози на душевния живот, Първа част“
49. Рудолф Щайнер, „Отговори на мирови и човешки въпроси“
50. Рудолф Щайнер, „Езотерични указания за първи клас на Свободната висша школа
за духовна наука към Гьотеанума“
51. Рудолф Щайнер, „Противоположност между вечност и развитие в човешкия живот“
52. Рудолф Щайнер, „Метаморфози на душевния живот, Втора част“

Рудолф Щайнер

**Метаморфози
на душевния живот
&
Пътеки на душевните
преживявания**

ВТОРА ЧАСТ

Девет лекции, изнесени между
20 януари и 12 май 1910 г.
в Дома на архитекта в Берлин

Превод от немски:
Мария Пашова,
Атанас Атанасов

Аб
*Издателско
Ателие*
София, 2021

RUDOLF STEINER

Metamorphosen des Seelenlebens
Pfade der Seelenerlebnisse

Achtzehn öffentliche Vorträge
Berlin 1909/1910

ZWEITER TEIL

Neun Vorträge, gehalten zwischen dem
20. Januar und 12. Mai 1910
im Architektenhaus zu Berlin

1984
RUDOLF STEINER VERLAG
DORNACH/SCHWEIZ

Bibliographie-Nr. 59

Записки, непрегледани от Рудолф Щайнер,
издадени от Администрацията на наследството на Рудолф Щайнер
За публикуването на това издание се погрижи Каролине Висплер.

Всички права са запазени. Не е разрешено публикуването на части от книгата под каквато и да е форма – електронна, механична, фотокопирна или по друг начин – без писменото разрешение на издателството.

© Рудолф Щайнер, автор, 1910

© Мария Пашова, Атанас Атанасов, преводачи 2021

© Христо Маринов, технически редактор, 2021

© Издателско ателие А⁶, 2021

ISBN 078-619-228-098-7

СЪДЪРЖАНИЕ

За това издание 8

X. Духовната наука и езикът, *Берлин, 14.10.1909 г.* 9
Многообразните отношения на човека към езика. Научни теории за произхода на езика („Бим-бам“ и „Бау-бау“ теорията). Развиващата се същност на човека в нейната четирикратна, седемкратна и деветократна разчлененост. Езикът като последен резултат от духовно-душевната дейност в човека, преди азът да е започнал да действа. Организацията на езиковите органи: творение на духа на въздуха. Тройното действие на духа на въздуха в астралното тяло, етерното тяло и физическото тяло. Поемането на предварителната организация на езика от аза. Характер на китайските, семитските, индогерманските езици. Духът на езика като предчовешки художник. Духовната наука и художествено въздействащият усет за езика.

Превод: *Мария Пашова*

XI. Смях и плач, *Берлин, 3 февруари 1910 г.* 35
Седмкратно разчлененият човек. Дейността на аза: да се поставя в съзвучие с външния свят. Откровението на аза в пребледняването и изчервяването. Разширяването на астралното тяло при смях; освобождаващото се издигане на аза. Свиването на астралното тяло при плач; вътрешно самоукрепване на аза. Неспособността на детето през първите дни от живота да се смее и плаче. Невъзможността за смях и плач в животинското царство. Модификация на дихателния процес чрез смяха и плача. Смахът и плачът като възпитателно средство на аза. Трагедията и комедията.

Превод: *Мария Пашова*

XII. Що е мистицизъм?, *Берлин, 10 февруари 1910 г.* 57
Мистицизмът като търсене на душата на основанията на съществуването чрез вгълбяване в собствения вътрешен свят. Угасяване на външния свят; вътрешно повторно преживяване на събитието Христос. Мистицизмът като път към духовен монизъм. Духовното проникване на външния свят като противоположен път, който води към монадология (Лайбниц, Хербарт). Духовната наука като начин за обединяване на мистицизма и монадологията. Трите степени на познание: имагинация, инспирация, интуиция. Опасности при мистицизма и как да ги избегнем.

Превод: *Мария Пашова*

XIII. Същността на молитвата, *Берлин, 17 февруари 1910 г.* . . . 82
Истинската молитва като подготвителен етап за мистическо вглъбяване, последното като подготвителен етап за духовно изследване. Проникването на миналото и бъдещето в душевния живот. Двете съответстващи им молитвени настроения; тяхната сгръваща и просветляваща сила. Силата на молитвата и аз-развитието. Отче наш, опасностите от егоизма в молитвата, при мистическото вглъбяване, при медитацията и концентрацията. Молитвата и изкуството. Молитвата като подготовка за настроение за вечността.

Превод: *Атанас Атанасов*

XIV. Болест и оздравяване, *Берлин, 3 март 1910 г.* 108
Взаимодействията между „външния човек“ (физическо и етерно тяло) и „вътрешния човек“ (астрално тяло и аз). Сънят и развитието на „вътрешния човек“; превръщането на преживяванията в способности. Изграждането на първообраза на „външния човек“ между смъртта и новото раждане. Възникването на болести чрез „преминаване на границите“ между вътрешния и външния човек. Положителният смисъл на двата изхода от болестта: оздравяване или смърт. Благодарност спрямо оздравяването и смъртта. Дългът да се грижим за оздравяването. Необходимостта от болестта в развитието на здравето: на хармонията между вътрешния и външния човек.

Превод: *Атанас Атанасов*

XV. Позитивният и отрицателният човек, *Берлин, 10 март 1910 г.* . . 137
„Положителният човек“ като характер, който съхранява ясно очертаните си собствен свят и собствени цели спрямо всички впечатления отвън. „Отрицателният човек“ като характер, който се оставя да бъде силно впечатлен и променен от всякакви външни влияния. Развитието на частите на човешката душа по отношение на „положителността“ и „отрицателността“. Опасности при двете душевни настроения. Значението и безсмислието на определена диета във връзка с развитието на душата. Школуването на самосъзнателната съдна способност като основа за „положителност“. Положителността и отрицателността по отношение на човешките отношения; по отношение на естествена научните начини на мислене и възгледи; като основен принцип на човешкото развитие (Аристотеловото определение на трагедията).

Превод: *Атанас Атанасов*

XVI. Заблуда и умопомрачение, *Берлин, 28 април 1910 г.* 163
Проблемът за границата между патологичния и нормалния душевен живот. Външният и вътрешният човек. Двойното триединство на телесните части и душевните части и техните правилни взаимодействия като необходимост за здравословен душевен живот. Нарушения във взаимодействието между усе-

щащото тяло и усещащата душа (натрапчиви образи), между етерното тяло и разсъдъчната душа (заблуждение, неспособността да схващаме логиката на фактите), между физическото тяло и съзнателната душа (умопомраченост, мания за величие и преследване). Развитието и укрепването на душевния живот в мисленето, чувстването и волята като защита и оздравително средство срещу препятствията от страна на външния човек.

Превод: *Атанас Атанасов*

XVII. Човешката съвест, *Берлин, 5 май 1910 г.* 190

Представи за съвестта в хода на историята (Екхарт, Фихте, Карнери, Рее; Сократ, Платон). Постепенното възникване на понятието за съвест. Разгръщащата се дейност на аза в частите на душата; предхождащото образуване на частите на тялото отвън. Възникването на съвестта с навлизането на аза във вътрешния свят на душата. Съвестта като отблясък на коригиращия световен дух за още слабия аз. Драмата за „Орест“ при Есхил и Еврипид. Връзката на Христовия импулс със съвестта.

Превод: *Атанас Атанасов*

XVIII. Мисията на изкуството (Омир, Есхил, Данте, Шекспир, Гьоте), *Берлин, 12 май 1910 г.* 217

Гьоте и Вагнер за мисията на изкуството. Наченки на западното поетическо изкуство при Омир: влияние на божествено-духовните сили; отзвук от ясновидско прасъзнание. Възникването на художествената фантазия. Произходът на сравнението и образността на Изток; за пеенето на химни на Запад. Сливането на двата елемента в гръцката драма (Есхил). Данте: обхващането на аза, който се превръща за самия себе си в свят. Шекспир: светът на поезията се разширява в множеството на човешките азове. Гьоте (Фауст): разширяването на общочовешкото на аза в духовния свят. Мисията на изкуството: да изпреде нишките, свързващи първоначалната духовност с духовността на бъдещето.

Превод: *Атанас Атанасов*

Рудолф Щайнер – живот и творчество 245

ЗА ТОВА ИЗДАНИЕ

Лекциите в този том спадат към частта от лекционното дело на Рудолф Щайнер, с която той се обръща към обществеността. „Берлин беше изходната точка за тази лекционна дейност. Това, което в други градове беше разглеждано по-скоро като единични лекции, тук можа да се осъществи като взаимосвързана поредица от лекции, чиито теми преминават една в друга. Така те придобиха характера на старателно обосновано въведение в духовната наука и можаха да разчитат на редовно връщаща се аудитория, която идваше, за да проникне все по-дълбоко в новооткриващите се области на знанието, докато на новодошлите отново и отново бяха давани основите за разбиране на изнасяното.“ (Мария Щайнер)

От 1903 г. всяко зимно полугодие се провеждаха такива публични лекционни поредици в Дома на архитекта. Настоящите лекции съставляват първата част от седмата от тези поредици от 1909/1910 г.

В тези лекции Рудолф Щайнер въвежда слушателите и читателите в най-различни области на душевния живот и духовния стремеж. Той показва езика като израз на същността на човека и явления като смеха и плача като израз на човешкия аз. Описва мистиката като духовен път, молитвата като връзката на душата с божественото и накрая вътрешната устойчивост и възприемчивост като елементи на човешкото развитие. Болестта изглежда като преминаване на границата, а психическото заболяване – като смущение в съставните части на човешкото същество. Съвестта е представена като божествен глас в човешката душа, а художественото творчество – като откровение на човешката творческа сила, която свързва алегорията на преходното с посланието на непреходното.

ДУХОВНАТА НАУКА И ЕЗИКЪТ

Берлин, 20 януари 1910 г.

Прекрасно е да се наблюдават различните начини, по които се изразява човешкото същество от духовнонаучна гледна точка в смисъла, в който имаме предвид духовната наука тук¹. Защото като подхождаме към човешкия живот от различни страни, както стана в хода на тези лекции, и го разглеждаме от различните му аспекти, можем да придобием общо впечатление за него. Днес ще стане дума за онова универсално изразяване на човешкия дух, което се разпознава в езика, а следващия път пък под заглавието „Плач и смях“ ще бъде разгледана една разновидност на човешката способност за изразяване, която, макар и свързана с езика, все пак е коренно различна от него.

Когато става дума за човешкия език, в огромна степен чувстваме колко много целият смисъл, цялото достойнство и същество на човека е свързано с това, което се обозначава именно като език. Нашият най-съкровен живот, всичките ни мисли, чувства и волеви импулси се изливат навън към нашите ближни и ни свързват с тях посредством езика. Така чувстваме една безкрайна способност за разширяване на своето същество, една възможност за излъчване на това същество в обкръжаващата среда чрез езика. От друга страна, тъкмо този, който може да проникне във вътрешния живот на някоя значителна индивидуалност, несъмнено ще може да усети, че човешкият език все пак може да стане и един вид тиранин, една власт, която се упражнява върху вътрешния ни живот. Стига само да поискаме, можем да почувстваме, че това, което сами имаме да си кажем за нашите чувства и мисли, за това, което преминава през душата с цялото му интимно и специфично естест-

¹ Сrv. лекцията „Езикознанието“, Дорнах, 7 април 1921 г., в „Плодотворното въздействие на антропософията върху специалните научни дисциплини“, Събр. съч. 76..

во, може да бъде изразено едва оскъдно и бедно с думи, чрез езика. Можем също така да почувстваме как езикът, в рамките на който сме поставени, дори ни налага определен начин на мислене. Та кой не знае колко зависим от езика е човекът по отношение на своето мислене! Думите са тези, с които са свързани нашите понятия, и в едно несъвършено състояние на развитието си човек дори лесно ще може да сбърка думата или това, което му внушава тя, с понятието. Оттук невъзможността на някои хора да си изградят понятиен свят, който да излиза извън това, което им дават думите, обичайни в тяхното обкръжение. Знаем също и че характерът на един цял народ, който говори един общ език, е по определен начин зависим от този език. Най-малкото този, който разглежда по-отблизо народностните характери, езиковите характери в техните взаимовръзки, следва да прозре, че начинът, по който човекът съумява да превърне в звуци лежащото в душата му, въздейства обратно върху силата и слабостта на неговия характер, върху изразяването на темперамента му, върху цялата му настройка към живота. И познавачът ще е в състояние да разбере много неща относно характера на даден народ от конфигурацията на неговия език. Тъй като обаче езикът на даден народ е общ за него, отделният индивид е зависим от една общност, като че ли от едно средностатистическо количество, което преобладава в народа. Поради тази причина той се намира в известна степен под тиранията, под властта на общността. Но ако усетим, че, от една страна, нашият индивидуален духовен живот, а, от друга страна, и духовният живот на общността е, така да се каже, вложен в езика, това, което би могло да се нарече „тайната на езика“, ни се струва нещо особено важно. Може да се каже, че със сигурност могат да се узнаят някои неща за душевния живот на човека, ако наблюдаваме как той се себеизразява в езика.

Тайната на езика, неговото възникване, развитието му през различните епохи, е била открай време предмет на изследване за някои специални научни дисциплини. Но не

може да се каже, че през нашата епоха последните са били особено щастливи да стигнат зад тайната на езика. Затова днес трябва да се опитаме, така да се каже, афористично, скицирано да хвърлим известна светлина върху езика, неговото развитие и връзката му с човека от гледна точка на духовната наука, както сме свикнали да я прилагаме върху човека и неговото развитие.

Това е, което преди всичко изглежда толкова тайнствено, когато описваме нещо, някой предмет или процес с дадена дума. Каква е връзката между онази характерна комбинация от звуци, която изгражда думата или изречението, с това, което идва от нас и означава нещото като дума? В това отношение от гледището на външната наука е направен опит да се обединят най-разнообразни наблюдения с най-различни комбинации. Но незадоволителното естество на един такъв начин на разглеждане също е било усетено. Въпросът е наистина толкова прост и все пак толкова труден за отговор: как когато се натъкне на нещо във външния свят, изхождайки тъкмо от себе си, като ехо на един или друг предмет или процес, човекът е стигнал дотам да произведе този или онзи специфичен звук?

От една определена гледна точка хората са си представяли нещата съвсем просто. Мислели са например, че формирането на езика е произлязло от това, което се чува външно като звука, издаван от определени животни, или когато нещо се блъска о нещо друго, чрез вътрешната способност на говорните ни органи да имитират, нещо като когато детето чува кучето да лае „бау-бау“ и подражава на този звук, нарича кучето „баубау“. Едно такова словообразуване би могло да се нарече ономастично поетическо, звукоподражателно. Подобно подражание – така се е твърдяло от определени гледни точки – би трябвало да лежи в основата на първоначалното образуване на звука и думата. Разбира се, остава напълно неотговорено на въпроса: как човекът стига дотам да наименува мълчаливите създания, които не издават никакъв звук? Как от звуковото изразяване на дадено животно или на даден процес, които могат

да се чуят, той се издига до такова, което не може да се чуе? Големият лингвист Макс Мюлер² осмива тази теория, тъй като е прозрял незадоволителното естество на подобна спекулация, и я нарича „Бау-бау теория“. Затова пък е издигнал една друга теория, която противниците му, от своя страна – и тук думата е използвана в смисъла, в който не би трябвало да бъде употребявана – наричат „мистична“. Макс Мюлер именно смята, че на всяко нещо в самото него подобава нещо, което е като звук. Всичко в известен смисъл има звук, не само една чаша, която пада на пода, не само камбаната, която бие, а всяко нещо. И способността на човека да прави връзка между своята душа и звука, намиращ се сякаш като вътрешна същност в нещото, извиква в душата му възможността да изрази тази вътрешна звукова същност на нещото, както може да изрази същността на камбаната, усещайки нейния тон в „бим-бам“. И опонентите на Макс Мюлер му връщат подигравката, като наричат теорията му „Бим-бам теория“. Ако желаем да продължим да изброяваме направените с голямо прилежание съпоставки, ще видим, че винаги трябва да остане нещо неудовлетворително, ако искаме да охарактеризираме външно по този начин това, което човекът усеща от същността на нещата сякаш като ехо в своята душа. Нужно е по-дълбоко проникване във вътрешната същност на човека.

За духовната наука човекът по принцип е много сложно същество. Така, както стои пред нас, той има първо своето физическо тяло, което има в себе си същите закони и организация, каквито откриваме и в минералния свят. След това за духовната наука човекът има като втора, по-висша съставна част на своето същество етерното или жизненото тяло. После съставната част, която наричаме носител на удоволствие и болка, радост и страдание, нагони, желаниа и страсти – астралното тяло, което за духовната наука е също толкова реална

² *Макс Мюлер*, значим изследовател на религиите, ориенталист и лингвист, преподавал в Оксфорд. „Езикознание“, Лайпциг 1892.

съставна част на човешката природа като това, което може да се види с очи и да се хване с ръка. И четвъртата съставна част на човешкото същество нарекохме носител на аза. По-нататък видяхме, че развитието на човека на съвременната степен се състои в това, изхождайки от своя аз, той да работи върху преобразуването на останалите три съставни части на съществото си. Посочихме също и че в едно далечно бъдеще човешкият аз ще ги е преобразувал така, че няма да е останало повече нищо от това, което природата или лежащите в нея духовни сили са били направили от тези три човешки съставни части.

Астралното тяло, носителят на удоволствие и болка, радост и страдание, на всички бушуващи нагоре-надолу представи, усещания и възприятия, първоначално е възникнало без наше участие, т.е. без работата на нашия аз. Сега обаче азът работи над него и работи така, че под негово ръководство то подлага на прочистване и пречистване всичко, що е качества и дейности на астралното тяло. Ако азът е работил само малко върху астралното тяло, човекът е роб на своите нагони и желаниа. Ако той обаче пречисти нагоните и желанията в добродетели, ако е подредил бродещото безцелно мислене според нишките на логиката, тогава е преобразувана една част от астралното тяло, тя се е превърнала от продукт, по който азът още не работил, в продукт на аза. Ако азът извършва съзнателно тази работа, за която днес в човешкото развитие едва е положено началото, наричаме тази обработена съзнателно от аза част от астралното тяло дух-себе или с един израз от източната философия – манас. Ако по друг, по-интензивен начин азът се разработи не само в астралното, а и в етерното тяло, наричаме преработената от аза част на етерното тяло дух-живот или с един израз от източната философия – буди. И когато накрая азът е станал толкова силен, което обаче принадлежи на едно по-далечно бъдеще, че да преобразува физическото тяло и да регулира неговите закони, така че азът да присъства навсякъде и да е владетелят на това, което живее във физическото тяло, тогава наричаме тази намираща се под ръководството на аза

част на физическото тяло човек-дух или също, понеже тази работа започва с регулиране на дихателния процес, с думата от източната философия „атман“, която е свързана с дишането.

Така имаме човека като едно четиричленно същество, състоящо се от физическо тяло, етерно тяло, астрално тяло и аз. И както имаме три коренящи се в миналото съставни части на нашето същество, така можем да говорим – чрез работата на аза – и за три подлежащи на развитие в бъдеще съставни части на човека. Така че говорим за една седемчленна природа на човешкото същество, като към физическото, етерното, астралното тяло и аза прибавяме още и духа-себе, духа-живот и човека-дух. Ако обаче гледаме на трите последни съставни части като на нещо далечно, бъдещо в човешкото развитие, трябва да кажем, че все пак по определен начин човекът днес е вече подготвен за това развитие. Той ще преработи съзнателно едва в далечно бъдеще със своя аз тези три части – физическо, етерно и астрално тяло. Подсъзнателно обаче, т.е. без пълното си съзнание, азът вече е преобразувал тези три съставни части на своето същество, изхождайки от една смътна дейност. Това вече е налично като резултат. Споменатото в миналите лекции като вътрешни съставни части на човека би могло да възникне само благодарение на тази работа на аза. От астралното тяло, той е изработил сетивната душа сякаш като вътрешен огледален образ на сетивното тяло. Докато сетивното тяло ни предава това, което наричаме наслада – сетивно тяло и астрално тяло са едно и също по отношение на човека, без сетивно тяло не бихме могли да изпитваме никакви удоволствия, – насладата се отразява вътрешно в душевността като желание, и желанията тогава приписваме на душата. Двете неща – астралното тяло и преобразуваното астрално тяло или сетивната душа – си принадлежат едно на друго, както си принадлежат наслада и желание. По подобен начин азът в миналото вече е работил върху етерното тяло. Това, което е изработил в него, води във вътрешността, в душевното на човека дотам, че той да носи в себе си разсъдъчната душа или душа на характера, така че раз-

съдъчната душа, която същевременно е и носител на паметта, е свързана с една подсъзнателна преработка на етерното тяло от страна на аза. И накрая, за да направи човека възможен в съвременната му форма, азът в минали епохи е работил и върху преобразуването на физическото тяло и това, което е възникнало благодарение на тази работа, наричаме съзнателна душа, чрез която човекът стига до знание за нещата от външния свят. Следователно и по този начин можем да говорим за един седмчленен човек, като казваме: чрез една подготвителна, подсъзнателна дейност на аза са възникнали трите душевни съставни части – сетивна душа, разсъдъчна душа и съзнателна душа. Но всичко това е една несъзнателна или подсъзнателна работа на аза върху неговите обвивки.

Сега си задаваме въпроса: не са ли трите съставни части – физическото, етерното и астралното тяло – сложни същности? О, каква чудна конструкция е това физическо човешко тяло! И ако го изследваме по-отблизо, бихме открили, че то е много по-сложно от само тази част, която азът си е изработил в съзнателна душа и която можем да наричаме физическия носител на съзнателната душа. Също така етерното тяло е много по-сложно от това, което може да се нарече носител на разсъдъчната душа или душа на характера. И астралното тяло е много по-сложно от това, което можем да наречем носител на сетивната душа. Тези части са просто бедни в сравнение с вече съществувалото преди човекът да има аз. Ето защо в духовната наука говорим, че човекът се е развил така, че в едно прадалечно минало е възникнала първата заложба на физическото му тяло, и то благодарение на работата на духовни същества. После е било добавено етерното тяло, а още по-късно – астралното тяло и едва накрая азът. Затова физическото тяло на човека има зад себе си четири степени на развитие. Първоначално то е било в непосредствено съответствие с духовния свят, после е било изработено и обтъкано и омесено добре с етерното тяло. Така то е станало по-сложно. След това се е проникнало с астралното тяло, чрез което отново е станало по-сложно.

После е бил прибавен азът. И едва това, което той е направил по физическото тяло, е оформило една част от него и я е превърнало в носител на човешкото съзнание: способността да придобиваме знание за външния свят. Но физическото тяло има да прави далеч повече от това чрез сетивата и мозъка ни да ни предоставя знание за външния свят. То трябва да извършва определен брой дейности, които са основата на съзнанието, които обаче протичат изцяло извън сферата на мозъка. Същото се отнася и за етерното и астралното тяло.

Ако сме наясно, че всичко, което имаме във външния свят около себе си, е дух, че, както толкова често сме подчертавали, дух лежи в основата на всичко материално, всичко етерно и астрално, трябва да си кажем: точно както азът като духовна същност сам работи от вътре навън, когато човекът се развива в трите си съставни части, така над нашето физическо, етерно и астрално тяло трябва да са работили, да ги наречем, духовни същества или духовни същности, преди азът да се установи и да продължи да работи във вече преработеното. С това поглеждаме към времената, в които, така да се каже, се е осъществявала също такава дейност върху нашето етерно, астрално и физическо тяло, каквато днес се извършва от аза от отвън в тези три съставни части. Тоест следва да кажем, че духовно съзидание, духовна дейност е работила над това, вътре в което сме обвити, и му е дало форма, движение, облик и всичко, преди азът да стане в състояние да се установи сигурно в него. Трябва да говорим за това, че има духовни действия в човека, които са станали преди дейността на аза, и че носим в себе си духовни дейности, които са предпоставка за азовата дейност и които са били налице, преди азът да може да се намеси. Следователно, ако изключим за миг всичко, което е изработил азът ни от трите съставни части на нашето същество като сетивна душа, разсъдъчна душа или душа на характера и съзнателна душа, и разгледаме строежа, вътрешното движение и дейност на тези три обвивки на човешкото същество, следва да кажем, че преди дейността на аза върху нас е била упражнявана ду-

ховна дейност.

Затова в духовната наука казваме, че при човека, какъвто е той днес, имаме работа с индивидуална душа, с една пронизана от аза душа, благодарение на която всеки човек представлява затворена в самата себе си индивидуалност. И говорим за това, че преди човекът да стане такова затворено в себе си азово същество, той е бил част от една групова душа, от едно качество на душата, както в животинския свят днес още говорим за групови души³. Така че казваме: това, което търсим у човека във всяко отделно същество като индивидуална душа, при животното го откриваме в това, което лежи в основата на един цял вид или род в животинското царство. Един цял животински вид има една обща животинска групова душа. Това, което при човека е индивидуалната душа, при животното е душата на вида.

Така при човека в трите съставни части на съществото му, преди да стане индивидуална душа, е работела една друга душа – за която днес все още добиваме сведения единствено от духовната наука, – която е била предшественица на собствения ни аз. И тази предшественица на нашия аз, тази група или видова душа на човека, която после е предала на аза преработените три същностни съставни части: физическото, етерното и физическото тяло, за да му ги остави да продължи да ги преработва, по абсолютно подобен начин, изхождайки от своята вътрешност и душевна същност, е преобразувала, преработвала и направлявала съобразно себе си физическото, етерното и астралното тяло. Последната дейност, лежаща в основата на човешкото същество, преди да бъде надарено с аз, последните влияния, оказани преди раждането на аза, днес са положени в това, което наричаме човешки език. Ето защо, ако изхождаме от живота на своята съзнателна душа, от живота на разсъдъчната ни душа, от този на сетивната ни душа и погле-

³ Сrv. лекцията „Душата на животните в светлината на духовната наука“, Берлин, 23 януари 1908 г., в „Познанието на душата и на духа“, Събр. съч. 56.)

днем към техните предпоставки, стигаме до една душевна работа, която още не е била обгъкана от нашия аз, резултатът от която откриваме в положеното, което днес се изразява в езика.

На какво се дължи външно това, което обозначаваме като четирите съставни части на човешкото същество? Как се изразява то във физическото тяло чисто външно? Физическото тяло на едно растение изглежда различно от това на един човек. Защо? Защото в растението са налични само физическото и етерното тяло, докато в човешкото физическо тяло действат и астралното тяло, и азът. Това, което работи вътрешно в него, формира и съответно преобразува и физическото тяло. Какво е въздействало във физическото ни тяло, когато е било пронизано от етерно тяло или жизнено тяло?

Това, което наричаме ендокринна система, при човека, а също и при животното, е външната проява на етерното тяло, тоест, етерното тяло е архитектът или скулпторът на ендокринната система. Астралното тяло пък е ваятелят на това, което наричаме нервна система. Затова имаме право да говорим за нервна система само там, където в дадено същество има налично астрално тяло. А какво при човека е израз на неговия аз? Това е кръвоносната система и при човека по-точно специално това, което можем да наречем кръв под въздействието на вътрешната жизнена топлина. Всичко, което азът работи по човека, когато трябва да преобразува физическото тяло, преминава през каналите на кръвта. Затова тя е толкова „специален сок“. Когато азът преобразува сетивната, разсъдъчната и съзнателната душа, това, което съумее да трансформира, да конфигурира, прониква във физическото тяло само благодарение на факта, че той има способността да действа, работейки във физическото тяло чрез кръвта. Нашата кръв е посредник за астралното тяло и аза и всичките им дейности.

Кой би се усъмнил, ако и да наблюдава човешкия живот само повърхностно, че човекът, така както работи от своя аз в съзнателната, разсъдъчната и сетивната си душа, преобразува и трансформира също и физическото си тяло? Кой не би видял

във физиогномичния израз оформление на това, което работи и живее във вътрешната същност? И кой не би признал, че дори вътрешната мисловна работа, когато обхваща цялата душа, дори още в течение на един човешки живот действа преобразуващо на нашия мозък? Мозъкът ни се напасва към нашето мислене; той е инструмент, който се формира според нуждите на мисленето ни. Но ако погледнем това, което човекът днес, изхождайки вече от своя аз, съумява да преобразува, да оформи сякаш художествено от външното си същество, то то е много малко. Малко е, което успяваме да направим с нашата кръв, като я привеждаме в движение с това, което наричаме вътрешна топлина.

Повече са съумявали да направят духовните същества, предхождали работата на нашия аз. Защото те са могли да си служат с едно така да се каже по-ефикасно средство и по този начин под тяхно въздействие човешката форма се е образувала така, че като цяло е проява на това, което тези работили преди човешкия аз духовни същества са направили от човека. Но с какви средства са работели тези същества? Те не са работели с никакво друго средство освен с въздуха. Както ние работим във вътрешната топлина, караме кръвта си да пулсира и така я привеждаме в действие в собствената ни форма, така работилите върху нас преди нашия аз същества са привеждали в действие въздуха. И от работата на тези същества посредством въздуха от самите нас е произлязло нещо, което всъщност ни е дало облика ни като хора.

Може да се струва странно, когато тук се говори за това, че духовни сили са работели върху човека чрез въздуха в прамдалечно минало. Веднъж вече казах, че ще разберем погрешно това, което живее във вътрешното ни същество като наш собствен духовно-душевен живот, ако го приемем само като въображение и не осъзнаваме, че то е взето от целия външен свят. Който иска да твърди, че в нас възникват понятия и идеи, ако и навън да няма никакви идеи, би трябвало да твърди също и че може да пие вода от чаша, в която няма вода. Нашите по-

нятия щяха да бъдат празни приказки, ако бяха нещо различно от живеещото и в нещата отвън и съществуващото в тях като закони. Ние вземаме това, което оставяме да оживее в душата ни, от нашето обкръжение. Затова можем да кажем, че всичко, което ни заобикаля материално, е обтъкано и пронизано от духовни същества.

Колкото и странно да звучи, това, което ни заобикаля като въздух, е не само веществото, което ни показва химията, а вътре в него действат духовни същества и духовни сили. И както чрез топлината на кръвта, произлизаща от нашия аз – защото това е същественото тук, – можем да оформим физическото си тяло в някаква малка степен, така по мощен начин съществата, предшестваци аза, са формирали външния облик на нашия физически човек чрез въздуха. Това е същественото за нас. Ние сме хора заради устройството на нашия ларинкс и заради всичко, свързано с него. Това, което ни е оформено от отвън като този прекрасен художествен орган на ларинкса във връзка с останалите гласови и говорни инструменти, е изработено от духовното във въздуха. Гьоте е казал толкова красиво по отношение на очите: „Окото е оформено от светлината за светлината!“⁴ Ако само в смисъла на Шопенхауер⁵ подчертаем, че без чувствително към светлината око светлината нямаше да съществува за нас, то с това се казва само половината истина. Другата половина е, че нямаше да имаме очи, ако от неопределени органи в прадалечно минало светлината не беше като че ли изваяла пластично нашите очи. Така че в светлината не

⁴ Гьоте, „Теория за цветовете“, първата дидактическа част на Първи том. Увод: „Окото трябва да благодари за съществуването си на светлината. От безразлични, животински спомагателни органи светлината създава един орган, който да ѝ бъде подобен, и така окото се образува от светлината за светлината, за да може вътрешната светлина да посрещне външната“. „Естественонаучните съчинения на Гьоте“, издадени и коментирани от Рудолф Щайнер в „Немска национална литература“ на Кюршнер, 1883-97, 5 тома, препечатка Дорнах 1975, Събр. съч. Ia-e, Том III, с. 88.

⁵ Виж Артур Шопенхауер, „За зрението и цветовете“, Гл. I: За зрението. В „Съчинения за теорията на познанието“.

следва да виждаме само абстрактната същност, която днес се описва физически като светлина, а в нея трябва да търсим онава скрито същество, което е в състояние да сътвори око за себе си.

В една друга сфера то е същото като когато казваме, че въздухът е обтъкан и оживотворен от едно същество, което е било в състояние по определено време да запечата в човека изкусно изработения орган на ларинкса и всичко, свързано с него. И целият останал човешки облик – чак до най-малката подробност – е бил образуван и пластично оформен така, че човекът на сегашната му степен е като че ли по-нататъшно развитие на говорните си инструменти. Последните са нещо, което първоначално са действително меродавното за формата на човека. Именно говорът издига човека над животинското, тъй като духовното същество, което наричаме дух на въздуха, наистина е формирало и работило също и в животните, но не така, че тази дейност да стигне дотам, където да може да се развие говорен организъм, какъвто има човекът. Всичко, с изключение на това, което азът е изработил несъзнателно, например като мозък, това, което е усъвършенствал в сетивата, всичко, с изключение на азовата дейност на човека, е дейност, лежаща преди нея, която е била замислена с цел изграждане на човешкото тяло така, че то да бъде по-нататъшен израз на този говорен орган. Сега няма време да изложим защо например птиците, въпреки съвършеното им пеене, са останали на степен, на която те в тяхната форма не могат да бъдат израз на органа, който в най-широк смисъл наричаме гласов орган.

Така виждаме как човекът е бил вече организиран вътрешно в говорните му органи, преди да стигне до сегашното си мислене, чувстване и воля, т.е. до всичко, свързано с аза. Сега ще сметнем за разбираемо, че тези духовни дейности са могли да формират физическото тяло само така, че накрая човекът е станал сякаш придатък към своите говорни инструменти, докато те са съзиждали астралното, етерното и физическото му тяло чрез въздействията, чрез конфигурацията на

въздуха. След като по този начин човекът е станал способен да има в себе си един орган, който да съответства на това, което наричаме дух на въздуха, точно както окото съответства на духовната същност на светлината, той е могъл да конфигурира вътре в него това, което неговият аз сам е впечатал като разсъдък, като съзнание, усещане, характер. Така трябва да търсим една троична дейност в подсъзнателното, една лежаща сякаш преди аза дейност за физическото, етерното и астралното тяло. Опорни точки за целта намираме, знаейки, че това е била груповата душа и че последната е работила върху животното по един несъвършен начин.

Това трябва да вземем предвид, когато разглеждаме работата на тази лежаща преди аза духовна дейност в астралното тяло. Тук трябва да изключим всякакъв аз, но при това да имаме предвид изработеното от груповия аз като из една тъмна основа на битието. В астралното тяло на една несъвършена степен си противостоят силното желание и удоволствието. И желанието е могло сякаш да се одушеви, да бъде преработено в една вътрешна способност благодарение на факта, че вече е имало предшественик в астралното тяло на човека.

Както желанието и удоволствието се противопоставят в астралното тяло, така в етерното тяло един срещу друг стоят способността за създаване на образи, на символи и външните стимули. Същественото е да схванем, че лежащата преди аза дейност на етерното ни тяло се различава от азовата дейност в етерното тяло. Когато нашият аз е деен като разсъдъчна душа или душа на характера, на съвременното равнище на развитие на човека той търси истина, която да е по възможност вярно отражение на външните неща. Това, което не отговаря точно на външните неща, човек нарича невярно. Духовните дейности, лежащи преди деятелността на нашия аз, не са работели така. Те са работели повече символно, по-скоро образно, както приблизително работи сънят. Сънят например работи така, че някой сънува, че гръмва изстрел и когато се събуди, той вижда, че столът до леглото му е паднал. Това, което е външна случка

и външно впечатление – падналият стол, в съня се превръща в символ, в изстрел. Духовните същества, предшестващи аза, са символизирали така, както ние, от своя страна, правим, когато се издигаме към по-висша духовна дейност чрез инициацията или посвещението, когато се опитваме – сега обаче в пълно съзнание – да си проправим път от чисто абстрактния външен свят към символиката, в образността.

После тези духовни същества са работели върху човешкото физическо тяло, превръщайки човека в това, което можем да наречем съответствие между външни събития и факти и подражание. Подражанието е нещо, което откриваме например при детето, когато другите душевни съставни части са все още слабо развити. То е нещо, което спада към подсъзнателната същност на човешката природа. Трябва да основаваме първоначалното възпитание на подражанието, защото преди да започне да се проявява азът, в човека като естествен стремеж е наличен импулс към подражание, за да може да приведе в ред вътрешните си дейности.

Това, което изложихме току-що: импулса към подражание във физическото тяло по отношение на външните дейности, символизирането в етерното тяло в отговор на външните символи, и това, което можем да наречем съответствие между желание и удоволствие в астралното тяло, нека мислим за всички тях като за изработени с посредничеството на въздуха и вработени в нас така, че сякаш в нашия ларинкс и в целия ни говорен апарат е възникнал един пластичен, един художествен техен израз. Тогава ще можем да си кажем: тези предшестващи аза същества са работили върху човека така, че по този начин посредством въздуха са го оформили и разчленили и в този троичен смисъл в човека е могъл да бъде изразен въздухът.

Когато именно в истинския смисъл на думата разглеждаме говорната способност, трябва да попитаме: тя ли е тонът, който произвеждаме? Не, тя не е тонът. Това, което правим, е, че, изхождайки от нашия аз, привеждаме в движение и оформяме това, което е моделирано и вградено в нас от въздуха.

Точно както привеждаме в движение окото, за да възприемем това, което действа външно като светлина, докато самото око е там за възприемането на светлина, виждаме как в нас, изхождайки от аза, се привеждат в движение органите, които са изградени от духовния елемент на въздуха. Привеждаме в движение тези органи чрез аза, задействаме органите, отговарящи на духа на въздуха и трябва да изчакаме, докато духът на въздуха, от когото са образувани тези органи, ни върне обратно тона като ехо на собствената ни „въздушна дейност“. Ние не произвеждаме тона, както не го правят и отделните части на една свирка. От себе си произвеждаме това, което може да разгърне нашият аз като дейност посредством използването на органите, изградени от духа на въздуха. После трябва да оставим на духа на въздуха въздухът отново да се приведе в движение чрез дейността, чрез която са произведени органите, така че думата да прозвучи.

Така фактически виждаме как човешкият език следва да почива на това троично съответствие, което приведохме. Но на какво трябва да си съответства? На какво трябва да се основава тъкмо подражанието във физическото тяло? Подражанието във физическото тяло трябва да почива на факта, че в движенията на гласовите си органи подражаваме на това, което възприемаме като външни дейности, като външни неща, което ни прави впечатление, че произвеждаме всичко, което отначало чуваме да ни резонира като тон, като чрез принципа на физическото тяло сме имитатори на това, което ни прави външно впечатление, точно както художникът имитира дадена сцена, която се състои от напълно различни елементи от боите и лепеното платно, светлото и тъмното. Както художникът, така ние подражаваме на това, което ни се явява външно, като привеждаме, имитирайки, в движение нашите органи, онези органи, които са изградени от елемента на въздуха. По тази причина това, което произвеждаме като звук, е истинско подражание на същността на нещата и нашите съгласни и гласни не са нищо друго освен отражения и имитации на това, което

ни прави впечатление от отвън.

После това, което имаме в етерното тяло, е една образна работа. Там, в етерното тяло, е вработено нещо, което можем да наречем символика. Следователно трябва да смятаме за разбираемо, че несъмнено първите елементи на нашия език са възникнали чрез подражание, обаче след това той е претърпял развитие, като сякаш се е откъснал от външните впечатления и после е продължил да се преработва. В символиката, както при съня, етерното тяло преработва това, което вече не е подобно на външните впечатления, и в това се състои продължаващото въздействие на звука. Първо, етерното тяло преработва това, което е чисто подражание, после чистото подражание се трансформира самостоятелно в етерното тяло, така че то става самостоятелен процес. Така преработеното вътрешно съответства все още само символично, образно на външните впечатления. Тук вече не сме просто подражатели.

И накрая идва нещо трето. Силно желание, афект, всичко, което живее вътрешно, се изразява в астралното тяло и това, от друга страна, въздейства обратно така, че преобразува тона по-нататък. Тоест вътрешните преживявания сякаш струят от отвътре в тона. Мъка и радост, удоволствие и болка, страст и желание, всичко това се влива в тона, благодарение на което в тона навлиза субективният елемент. Чистото подражание, което е преобразувано като езиков символ в станалата самостоятелна тонова или словесна картина, сега продължава да се трансформира, като бива проникнато от това, което човекът преживява вътрешно като мъка и радост, удоволствие и болка, ужас и страх и т.н. Винаги трябва да има външно съответствие, което се изтръгва от душата в тона. Но когато душата изразява вътрешно това, което преживява, и му позволява да прозвучи в тона, тя трябва първо да потърси съответното външно преживяване. Затова следва да кажем: третият елемент, в който се изразяват вътрешно, душевно, мъка и радост, удоволствие и болка, ужас и т.н. в тона, трябва първо да потърси какво му съответства. При подражанието се имитира външното впечатле-

ние, вътрешната звукова картина или това, което е възникнало като символ, е следващото развитие. Но това, което човекът оставя да прозвучи само от вътрешна радост, мъка и т.н., би било само излъчване, на което нищо не би могло да съответства. Това, което тук е съответствието между външна същност и вътрешно преживяване, т.е. това, което се случва, можем непрекъснато да наблюдаваме при нашите деца, когато се учат да говорят. Тук можем да видим как детето започва да превръща в тонове нещо, което чувства. Когато детето първо вика „ма“ и „та“, това не е нищо друго освен вътрешно изливане на афекта в звук. То е само изразяването на нещо вътрешно. Когато обаче това дете се изразява по този начин, се появява например майката и тогава детето забелязва, че това, което изразява вътрешно като радост, като се излива в звука „ма“, съответства на външна случка. Естествено детето не пита как става така, че в този случай това отговаря на забързаното пристигане на майката. Вътрешното преживяване на радост или болка се асоциира с външното впечатление и излъчващото се от отвътре се свързва с външното впечатление. Това е един трети начин, по който въздейства езикът. Следователно можем да кажем, че той е възникнал също толкова от вън навътре чрез подражание, колкото и чрез това, което може да се нарече асоцииране на външната действителност с изразяващото се от вътрешната ни същност. Защото това, което е довело от едно вътрешно изразяване – „ма“, „та“ – до образуването на думите „мама“ и „тата“, понеже това изразяване се чувства удовлетворено от бързата поява на майката или бащата, се случва в безброй случаи. Навсякъде, където човекът вижда, че нещо произлиза в резултат от вътрешно изразяване, за него то свързва израза на вътрешната същност с нещо външно.

Всичко това се случва без участието на аза. Едва по-късно азът поема тази дейност. По този начин виждаме как това, което предшества аза, работи върху конфигурацията, лежаща в основата на човешката способност за изразяване чрез езика. И понеже азът навлиза, след като вече е била създадена

основата на езика, последният, от своя страна, се съгласува със същността на аза. Поради тази причина изразяванията, съответстващи на усещащото тяло, се проникват от сетивната душа, а образите и символите, съответстващи на етерното тяло, се проникват от разсъдъчната душа. Човекът се влива в звука, който изживява в разсъдъчната душа, и той също така се влива в това, което изживява в съзнателната си душа, което първоначално е било чисто подражание. По този начин малко по малко са възникнали онези сфери на нашия език, които представляват възпроизвеждане на вътрешните преживявания на душата.

Така че, за да разберем същността на езика, следва да сме наясно, че у нас живее, така да се каже, нещо, което е действало преди аза и преди всяка дейност на аза и че вътре в него азът е излял това, което може да изработи. После обаче не трябва да предявяваме никаква претенция, че езикът съответства точно на това, което произлиза от аза и на нашата духовност, на най-съкровеното на индивидуалното ни същество, а следва да сме наясно, че в езика никога не можем да видим непосредствения израз на аза. Символично например духът на езика работи в етерното тяло, подражавайки във физическото тяло. Всичко това, заедно с изработваното от духа на езика из сетивната душа, проектирайки вътрешните преживявания от нея, така че в звука да имаме еманация на вътрешния живот, всичко това, взето заедно, следва да докаже правотата ни, когато казваме: не по начина на в днешния смисъл съзнателен аз е изработен езикът, но ако искаме да сравним с нещо развитието на езика, можем да го сравним само с художествената дейност. Колкото малко можем да изискваме от подражанието, което ни представя човекът на изкуството, да отговаря на действителността, също толкова малко можем да изискваме езикът да възпроизвежда това, което той трябва да представя. В езика имаме нещо, което пресъздава намиращото се отвън само така, както картината на художника изобщо пресъздава намиращото се отвън. Така че можем да кажем, че преди чо-

векът да стане самосъзнателен дух в днешния смисъл, в него е бил деен един художник, който е действал като дух на езика. Ние сме положили своя аз на едно място, където преди това е извършвал дейността си един художник. Това наистина е казано малко фигуративно, но възпроизвежда истината в тази сфера. Ние виждаме в една подсъзнателна дейност и чувстваме, че в нея имаме нещо, което е сътворило от нас самите говорещия човек като произведение на изкуството. И следователно по аналогия следва да разбираме езика като произведение на изкуството. За целта не трябва да забравяме, че можем да разбираме всяко произведение на изкуството само така, както го позволяват средствата на съответното изкуство. Затова и самият език ще трябва да ни наложи известни ограничения. Ако вземем това под внимание, от самото начало щяхме да смятаме за изключено от едно педантично усилие да може да произлезе съчинение като „Критика на езика“ от Фриц Маутнер.⁶ В него критиката на езика произлиза от напълно погрешни предпоставки, а именно оттам, че когато разглеждаме бегло езиците на хората, те по никакъв начин не могат да предадат на някого обективната действителност. Но трябва ли те да я пресъздават? Съществува ли обаче някаква възможност да го сторят? Също толкова малко има възможност за това езикът да пресъздава действителността, колкото и картината да възпроизведе външната действителност върху платното с бои и светло и тъмно. В художествен смисъл следва да се разбира лежащото в основата на човешката дейност като дух на езика.

Всичко това можеше да бъде представено само скицирано. Когато обаче човек знае, че в човечеството действа един художник, който формира езика, тогава той ще разбере – колкото и да са различни отделните езици, – че дори в отделните езици на човечеството художественото чувство е работило по най-различен начин. Тук ще разберем как този дух на езика –

⁶ Ново издание на споменатото произведение „Критика на езика“ излиза тъкмо през 1910 г.

нека наречем това действащо чрез въздуха същество дух на езика, – ако и да се е проявил на една сравнително ниска степен в човека, е работил така, както атомистичният дух, който би съградил всичко от отделните частици. Тогава съществува възможността един език да е съставен така, че цялото изречение да е изградено от отделни звукови картини.

Ако например в китайския имаме звуците „ши“ и „кинг“, в тях имаме два атома на формирането на езика. Едната сричка „ши“ или „песен“, а другата би означавала „книга“. Когато свържем двете звукови картини „ши-кинг“, то ще е направено така, както ако в немския свържем „Lied-Buch“ (на български „песен-книга“), тогава от това атомизиране би се получило нещо, което – разбирано като цялост – става „Liederbuch“ (на български – „песнопойка“). Това би дало един малък пример как китайският език образува своите понятия и представи.

Ако преработим в душата си разгледаното днес, можем да разберем как следва да се разглежда един толкова чудесно построен език като например семитският език. В него имаме като основа определени тонови картини, които всъщност се състоят само от съгласни. После човекът вмъква в тези тонови картини гласни. Когато, за да разясним чрез един пример, вземем съгласните „к“, „т“ и „л“ и вмъкнем в тях едно „а“ и още едно „а“, тогава – докато съставената само от съгласните дума е чисто подражание на едно външно звуково впечатление – чрез вмъкването на гласните получаваме думата „катал“ („убивам“).

Така тук имаме едно забележително проникване, като думата „убивам“ е възникнала като звукова картина благодарение на факта, че външният процес просто е бил имитиран от говорните органи: това е първоначалната звукова картина. После това, което душата трябва да изгради по-нататък и което може да бъде преживяно само вътрешно, бива доразвито, като от вътрешната същност се прибавя още нещо. Звуковата картина бива доразвита, за да може убиването да бъде насочено към даден субект. По принцип по този начин е съставен це-

лият семитски език и в него се изразява това, което изброихме като взаимодействието на отделните елементи на формирането на езика в цялата му конструкция. В символиката, която е дейна предимно в семитския език – следователно това, което открийме като дейно в етерното тяло като дух на езика, – ни се показва цялата специфика на семитския език, която доразвива всички имитирани отделни звукови картини и чрез вмъкването на гласни ги преобразува в смислови картини.

Затова по принцип всички думи в семитския език са образувани така, че като смислови картини те са свързани с това, което ни заобикаля във външния свят. И обратно – всичко, което се явява в индогерманските езици, е в по-голяма степен стимулирано от това, което нарекохме вътрешно изразяване на астралното тяло, на вътрешното същество. Астралното тяло вече е нещо свързано със съзнанието. Когато човек се противопостави на външния свят, той разграничава себе си от него. Когато противостои на външния свят само от гледна точка на етерното тяло, той се смесва с него, бива едно с него. Едва когато нещата се отразяват в съзнанието, човек различава себе си от нещата. Тази работа на астралното тяло с целите му вътрешни преживявания в индогерманските езици – за разлика от семитските езици – е изразена прекрасно благодарение на факта, че те имат глагола „съм“, констатирането на това, което е налично без наше участие. Този факт е възможен поради причината, че със своето съзнание човек се разграничава от това, което прави външно впечатление. Ако следователно в семитския например трябва да се изрази „Бог е добър“, това е нямало да може да стане пряко, понеже човек не може да възпроизведе думата „е“, която изразява съществуването, защото то произлиза от противопоставянето на астралното тяло и външния свят. Етерното тяло просто представя нещата. Затова в семитския език човек би трябвало да каже: „Бог, добрият“. Тук не се характеризира противостоещото на субекта и обекта. Разграничаващите се от външния свят езици, които съдържат като съществен елемент, че цяла гама от възприятия се излива

върху външния свят, са предимно индогерманските езици. Те на свой ред въздействат обратно върху човека така, че подкрепят вътрешната същност, т.е. всичко, което може да се нарече предразположение към изграждане на силна индивидуалност, на силен аз. Това вече е изразено положено в езика. Всичко, което можах да ви дам, от мнозина може би се възприема само като незадоволителни загатвания поради простата причина, че човек би трябвало да говори две седмици, ако иска да представи по-обстойно всичко в тази област. Само този, който по-често е слушал тези лекции и е проникнал в духа на езика, ще види, че един такъв импулс, какъвто беше даден днес, не е необоснован. Той трябва да покаже само как може да бъде оживотворено едно духовно-научно разглеждане на езика, което по принцип води до резултата, че езикът не може изобщо да бъде разбран по друг начин, освен човек да се опита да го схване в художествен смисъл, който той трябва да е направил свой. Следователно цялата ученост ще претърпи крушение, ако не иска да пресъздаде това, което е направил в човека художникът на езика, преди азът да е могъл да действа в нас. Единствено художественото чувство може да обхване тайните на езика, както и изобщо само то е в състояние да пресъздава. Не ерудирани абстракции могат някога да направят разбираемо едно произведение на изкуството. Светлина върху произведенията на изкуството могат да хвърлят едва онези идеи, които са в състояние да възсъздават по плодотворен начин това, на което художникът е дал израз с други средства, с боя, тон и т.н. Само художественото чувство може да разбере художника, а единствено художниците на езика схващат творческо-духовното начало във възникването на езика. Това е едното, което духовната наука трябва да постигне по отношение на езика.

Другото е нещо, което има своето значение в практически смисъл. Когато разберем, че езикът е възникнал от един вътрешен, предшестваш човек художник, ще можем също така да достигнем дотам, че ако искаме да изкажем нещо или да представим чрез езика нещо, което претендира за авто-

ритет, също трябва да позволим да действа художественото чувство. На това обаче в днешно време, когато хората не са стигнали особено далеч по отношение на живото усещане на езика⁷, има едва малко реализация. Днес всеки, ако изобщо може да говори, вярва, че е в състояние да изрази всичко. Но следва да сме наясно, че пак в душата си трябва да създадем непосредствена връзка между това, което искаме да изразим чрез езика, и това как го изразяваме. Ние следва да пробудим отново художника на езика в нас във всички области. Днес хората са доволни, когато това, което искат да кажат, се изразява в една още по-свободна форма. А колцина имат идея за това, което е необходимо в духовнонаучната област, че за всяко представяне е нужно художествено чувство! Опитайте се да изследвате някое истинско съчинение на духовнонаучната материя⁸. Ще откриете, че този, който е написал тези неща като истински, действителен духовен учен, наистина е поработил и върху това да оформи художествено всяко изречение и че в него в началото или в края глаголят не стои по произволен начин. Тук ще откриете, че всяко такова изречение представлява едно раждане, защото то вътрешно, душевно, трябва да бъде изживяно не като чиста мисъл, а като непосредствена форма. И ако проследите взаимовръзката на изложението, ще видите, че при три следващи едно след друго изречения средното не е просто свързано с първото, а третото пък с предшестващото, а ще откриете, че този, който представя по духовнонаучен начин, има в своята композиция не просто първото изречение, а вече готово и третото изречение, преди да построи средното, защото въздействието на средното изречение трябва да зависи от това, което е останало от силата на първото и може на свой ред да премине към следващото.

⁷ Още през 1898 г. в статията на Р. Щайнер „Още за ораторското изкуство“ се казва: „Днес художественият говор много често се смята за неуместен и загубен идеализъм“. В „Събрани статии по драматургия 1889-1900“, Събр. съч. 29.

⁸ Срв. Глава XXXIII в „Моят жизнен път“ (1923-25), Събр. съч. 28.

В духовната наука не може да се твори без действащо художествено чувство за езика. Всичко друго е от вреда. Става дума за това да се освободим от робското оковаване към думите. Това обаче не можем, ако мислим, че някоя дума може да изрази мисълта, която имаме, защото тогава вече сме в заблуждение с нашето формиране на речта. От думите, които са шамповани изцяло за сетивния свят, не можем никога да се възползваме, що се касае до изразяването на свръхсетивни факти. Тези, които питат как в действителност напълно конкретно чрез една дума следва да бъде описано етерното или астралното тяло, не са разбрали абсолютно нищо от тези неща. Нещо е разбрал едва този, който подхожда така, че да си каже, че ще изживее какво е етерното тяло, ако, от една страна, преди да си позволи да разкаже каквото и да е за него, осъзнае, че става дума за художествено оформени отразени образи, и после го представи от трите други страни. По този начин имаме едно и също нещо, представено от четири различни аспекта, така че в описанията, които даваме посредством езика, като сякаш обикаляме около нещото, ние го представяме като художествени отразени образи. Ако човек не осъзнава това, той няма да получи нищо друго освен абстракции и едно вкостеняло възпроизвеждане на това, което вече знае. Следователно развитието в духовната наука винаги трябва да е свързано с това, което можем да наречем усъвършенстване на вътрешното чувство и на вътрешната оформяща сила на нашия език.

В този смисъл духовната наука ще действа плодотворно на днешния стил на изразяване и преобразуващо на днешния ни брутален начин на изказ, който си няма и представа що е художествено езиково умение. Защото иначе толкова много хора, които едва могат да говорят и пишат, нямаше да се впускат в писателска дейност. Днес отдавна е загубено осъзнаването, че например писането на проза е нещо много по-висше от това да се пишат стихове. Само дето прозата, която се пише днес, естествено, е една много по-нисша проза. Но духовната наука съществува за това да даде импулси във всяка област,

свързана с най-дълбоките сфери на човешкия живот. Защото духовната наука ще действа в тези сфери така, че да изпълни това, за което са могли да мечтаят най-великите личности. Духовната наука ще успее да покори свръхсетивните светове чрез мисъл, ще съумее да излее мисълта в звукови картини така, че и нашият език отново да може да стане средство за предаване на това, което душата е съзряла в свръхсетивното.⁹ Тогава духовната наука ще бъде това, което ще предизвиква във все по-голяма степен да стане истина това, което казва мъдростта относно една от най-важните области на вътрешното същество на човека:

Необятно дълбока е мисълта
и нейният крилат инструмент е словото!¹⁰

⁹ В по-късни изложения Рудолф Щайнер винаги отново е посочвал, както напр. показва Седма картина на неговата първа мистерийна драма „Портата на посвещението“ (Четири мистериини драми [1910-13], Събр. съч. 14), в най-чист смисъл това изливане на духовните преживявания в звуковата картина.

¹⁰ Шилер, „Почит към изкуствата“. В стихотворението: Моето необятно царство е мисълта / и моят крилат инструмент е словото.

СМЯХ И ПЛАЧ

Берлин, 3 февруари 1910 г.

В един цикъл лекции за духовнонаучни факти на някого може да му се стори, че темата, която ще обсъждаме днес, е незначителна. Често обаче трябва да се посочи именно като грешка на разглеждания, които поемат своя път към висшите сфери на битието, че пренебрегват подробностите в живота, непосредствените ежедневни реалности. По принцип на хората им се нрави, когато в лекции от този вид се говори за безкрайността или преходността на живота, за висшите качества на душата, за големите въпроси на мировото развитие и еволюцията на човечеството – и може би за още по-висши същества; харесва им да не се впускат в т.нар. всекидневни неща, каквито поне привидно са тези, които ще ни занимават днес. Който обаче се опитва да проникне в областите на духовния живот по пътя, който ще опишем в тази лекция, все повече ще се убеждава, че именно спокойното напредване стъпка по стъпка – от най-познатите в непознатите сфери – е много здравословно. Впрочем можете да заключите от спомена за някои такива явления, че най-значителните духове на човечеството, че изобщо съзнанието на човечеството по никакъв начин не вижда само нещо ежедневно в това, което обикновено се нарича смях и плач. Все пак съзнанието, което работи в легендите и великите традиции на човечеството – и то толкова често много по-мъдро от отделното индивидуално човешко съзнание, – е дарило великата личност, станала от голямо значение за източната култура, Заратустра, с прочутата „усмивка на Заратустра“. Съзнанието на легендите вижда нещо специално в това, че този велик дух е дошъл на света, усмихвайки се. И изхождайки от един световноисторически дълбок смисъл, с факта на усмивката на Заратустра се свързва и друго нещо: от тази усмивка са ликували всички създания по земното кълбо и от усмивката на Заратустра са бягали всички зли духове и неприятели по всич-

ки краища на земята. Ако преминем от едно такова, действашо в легендите и традициите съзнание, към творенията на един отделен велик дух, можем да си спомним и за фигурата, в която Гьоте в най-голяма степен е вложил собствените си чувства и идеи, за фигурата на Фауст. След като Фауст е изпаднал в най-дълбоко отчаяние от цялото битие и е близо до унищожението на собственото си съществуване, Гьоте оставя този образ да възкликне, когато чува великденските камбани: „Струят сълзи – земята пак ме има!“¹¹ Като символ на душевното настроение, което прави възможно Фауст, след мислите на най-лошо, най-горчиво отчаяние, да може отново да се върне в света: като символ на преоткриването на един човек в земните условия, тук Гьоте, поетът, поставя сълзите.

Така виждаме, че всъщност, стига само човек да иска да се замисли, смехът и сълзите са свързани с най-значимите неща. Но може и да се вярва, че е по-удобно да се спекулира със същността на духа, отколкото той да се търси в такива откровения, в които го откриваме, когато разглеждаме света такъв, какъвто е непосредствено около нас. Можем да открием духа – и на първо място духа на човека – в неговата същност тъкмо в онова проявление на човешката душа, което се показва в смеха и плача. Човек може да разбере това, което ни се представя в тези характерни душевни откровения, само ако действително разгледа тези две прояви на човека като израз на неговия вътрешен духовен живот. За целта обаче той трябва не само да признае човека за духовно същество, но и да го разбере. На разбирането на духовната същност на човека бяха посветени всички лекции, които бяха изнесени тук в този зимен цикъл. Затова днес трябва само бегло да загатнем как разглеждаме същността на човека от духовнонаучна гледна точка. Защото, за да разберем също смеха и плача, ние трябва да положим в основата тази същност на човека в духовнонаучен смисъл.

¹¹ „Фауст“, Първа част, стих 784.

Видяхме как ни се представя човекът, когато го разглеждаме в цялостната му същност, състоящ се от неговото физическо тяло, което той има съвместно с цялото минерално царство; от неговото етерно или жизнено тяло, което той има съвместно с цялата растителна природа; после от астралното тяло, което той има заедно с животинското царство, и което е носител на удоволствие и болка, радост и страдание, на ужас и учудване, а също и на всички идеи, които ежедневно прииждат нагоре и надолу от събуждането до заспиването в душевния ни живот. Така човешкото същество се състои най-напред от тези три външни обвивки. И едва в тях живее това, чрез което човекът става короната на земното творение – човешкият аз. Този аз работи в душевния живот, изграден от трите душевни съставни части: от сетивната душа като долната съставна част, от следващата съставна част – разсъдъчната душа или душа на характера, и от третата съставна част – съзнателната душа. Видяхме също как азът работи върху тези душевни съставни части, за да доведе човека до все по-голямо съвършенство.

Какво лежи в основата на цялата тази работа на аза вътре в душата на човека?

Нека разгледаме аза в различните му прояви. Да предположим, че азът на човека, най-дълбокият център на неговия духовен живот среща някакво явление, предмет или същество от външния свят. Азът не остава равнодушен към това същество или предмет, а се изразява по определен начин. Той преживява нещо вътрешно в душата си. Даден предмет се харесва или не се харесва на аза. Той може да възликува при дадено събитие или пък да изпадне в най-дълбока тъга. Може да се отдръпне назад в ужас и страх или пък да съзерцава или прегърне събитието или съществото. Може вътрешно да има преживяването: аз разбирам даден процес, който срещам, или пък: не го разбирам.

Ако подслушаме аза в неговата дейност от събуждането до заспиването, виждаме как той се опитва да се приведе в съзвучие с външния свят. Ако му хареса някой предмет, ако в

него се надигне чувството: това е една стопляща ни същност – тогава бива сключен съюз между нас и предмета. Тогава нещо от нас се увива около предмета. Това правим по принцип с целия свят около себе си. По отношение на вътрешните душевни процеси целият ни дневен живот ни се струва като създаването на съзвучие между нашия аз и останалия свят. Това, което преживяваме по отношение на предметите и съществата от външния свят, и това, което се отразява в процесите на душевния ни живот, въздейства не само върху нашите три душевни съставни части, защото тъкмо в тях обитава азът, а въздейства и върху астралното тяло, върху етерното и физическото тяло. Вече често сме привеждали примери как връзката, която установява азът между себе си и някакво същество или предмет, не разтърсва само емоциите на астралното тяло, не причинява само обрат в теченията и движенията на етерното тяло, но въздейства чак вътре във физическото тяло. Или човекът не би имал сгодния случай да наблюдава как примерно една човешка личност може да преbledнее, когато в нейна близост настъпва нещо страшно? Какво друго се е случило, освен че отношението, което е изградил азът между себе си и страшната случка, ласото, което той е омотал между себе си и предмета, е въздействало навътре чак във физическото тяло и е привело кръвта в движения, различни от обикновените? Кръвта сякаш се е отдръпнала от външната телесност и така е предизвикала преbledняването. Също и другият, особено характерен пример вече беше приведен: изчервяването. Когато смятаме, че трябва да установим между себе си и съответното същество от обкръжението, някакво такова отношение, че да желаем по-добре да се заличим за миг, така че да не ни виждат, кръвта ни се качва в лицето. В тези два случая върху кръвта ни се оказва определено влияние от връзката на аза с външния свят. Така бихме могли да приведем много примери как това, което преживява азът от външния свят, се отразява в астралното тяло, в етерното и физическото тяло.

Когато азът търси съзвучието или определена връзка

между себе си и обкръжението, отново са възможни доста специални случаи, що се касае до такива отношения. Така че за някои отношения към нашето обкръжение бихме могли да кажем, че намираме правилната позиция на аза спрямо един или друг предмет или същество. Дори ако изпитваме страх от дадено същество, от което е обосновано да се страхуваме, можем да кажем, че стига само по-късно да има сгоден случай азът ни да вземе под внимание това отношение по правилния начин, той чувства, че е бил в съзвучие със своето обкръжение също и в чувството си на страх. Азът ни се чувства в съзвучие с обкръжението си особено когато например се стреми да разбере едно или друго нещо от външния свят и чрез своите понятия е в състояние действително да си изясни чувствата, усещанията и т.н. към предметите, за които търси разбиране. Тогава той се чувства като обединен с предметите, за които търси разбиране. Тогава азът се чувства като излязъл извън себе си, като потопен в предметите и усеща, че връзката с тях е правилна. Или пък живее заедно с други хора, с които встъпва в съвсем определено отношение, което е изпълнено с любов. Спрямо всеки един от тези други хора азът се чувства във връзката, която е завързал, удовлетворен, въодушевен; усеща, че между него и външния свят съществува хармонично отношение. То се отпечатва първо вътре в аза, така че той се чувства приятно и тази уютност преминава върху неговите обвивки – астралното или етерното тяло.

Може обаче да се случи и така, че азът понякога да не е в състояние да създаде това съзвучие, т.е. отношението, което в известен смисъл би могло да наричаме нормално. Ако не може веднага да намери това нормално отношение, той може да изпадне в едно особено положение. Да предположим, че азът открива нещо във външния свят, някакъв предмет или същество, спрямо което не може да влезе в такава връзка, така че например да ги разбере, така че със своите понятия и представи да признае за оправдано съществуването на това същество или факт. Да предположим, че азът е в търсене да открие връзка с

външния свят, но не може да стане в състояние действително да намери такова отношение, което да изгради една нормална връзка между него и външния свят. В едно такова положение азът ни ще се нуждае все пак да заеме в самия себе си определена позиция спрямо това нещо от външния свят. Да вземем един конкретен случай: изправяме се срещу някакво същество от външния свят, което не искаме да разберем, понеже за аза ни не си струва усилието да проникне в неговата същност, защото чувстваме, че ако искахме да проникнем в същността му, щяхме да отдадем твърде много от нашата познавателна сила и способност за разбиране. Докато спрямо друго същество заставаме така, че си казваме: аз искам да използвам силата си, за да те разбера, искам да потопя в теб това, което е в мен, да се съединя с теб. Така че при първото същество смятаме, че не си струва усилието да се потопим в него. Бихме пропилили силите на нашето разбиране, ако искахме да се потопим в него. Тогава имаме нужда да заемем една много специална позиция, нуждаем се да издигнем един вид преградна стена. По отношение на такова същество като описаното не желаем да приложим онази отдаденост, не искаме да се потапяме в него, т.е. искаме да се освободим от съществото срещу себе си, да се чувстваме свободни. Искаме да се намерим в самите себе си, не чрез потапяне, а чрез това, че отклонявайки силата си от това същество и издигайки се над него в собственото си самосъзнание, ние започваме да я съзнаваме. Когато се намираме в такова отношение към дадено същество, чувството, което трябва да ни обземе, е на освобождаване. При същество, което разбираме и в което се потапяме – било то чрез познавателна сила или чрез любов и съчувствие, – не усещаме отдръпването на аза. Напротив, чувстваме се привлечени към това същество. При него обаче, както именно беше описано, чувстваме, че нашият аз би изгубил нещо, ако се беше потопил в другото същество; тук трябва да задържим силите си.

При едно такова съзнание ясновидското наблюдение може да забележи как азът отдръпва астралното тяло от впе-

чатленията, които може да му направи обкръжението или другото същество. Разбира се, последното ще направи впечатление на физическото ни тяло, ако не си затворим очите или не си запушим ушите. Но тъй като имаме по-малък контрол върху физическото си тяло, отколкото върху астралното, за момент отдръпваме астралното си тяло от физическо, а също и от етерното и благодарение на това го предпазваме да не се остави да бъде докоснато от другото същество. Това отдръпване на астралното тяло, което иначе използва силата си във физическото тяло, за да задържи силите му, изглежда на ясновидското съзнание така, като че ли астралното тяло се разширява. При едно такова освобождение то сякаш се раздува. Когато се издигаме над някое същество, ние разширяваме астралното си тяло като еластично вещество, отпусκαме го, докато иначе сме го напрегнали. Докато астралното тяло се разширява, ние се освобождаваме от някаква връзка със съответното същество, сякаш се оттегляме в себе си, издигаме се над цялата ситуация. И тъй като всичко, което се случва в астралното тяло, се изразява във физическото тяло, така се изразява в него и това отдръпване на астралното тяло. Изразът на разширяването на астралното тяло във физическото тяло е смехът или усмивката. Така че с всяко засмиване или усмивка, които не могат да произтекат от никое друго настроение, освен от описаното, е свързано едно еластично разширяване на астралното тяло. Следователно можем да кажем, че това, което настъпва в човешкото същество чрез разширяването на астралното тяло и неговия физиогномичен израз като смях или усмивка, представлява издигане на себе си над това, което се случва в обкръжението, защото не искаме да проявим разбиране, и по целия начин, по който стоим по отношение на съответното нещо, също не желаем да проявим разбиране. Прочее в крайни случаи всичко, за което не можем да постигнем разбиране, води след себе си такова разширяване на астралното тяло и така предизвиква смях. Сатиричните вестници имат навика да изобразяват дадени личности от обществения живот с огромни глави и много малки

тела, чрез което трябва да се изрази гротескно какво означава съответният човек за своето време. Да се опитаме да разберем това би било безсмислено, защото не съществува закон, който да свързва толкова голяма глава с толкова малко тяло. Ако се опитаме да се потопим в тази материя с познавателната си сила, това би била загубена сила, защото бихме я прахосали за целта. Единственото удовлетворение трябва да бъде това да се издигнем над обекта, респективно над впечатлението, което се оказва върху физическото ни тяло, да се освободим в аза и да разширим астралното си тяло. Защото това, което преживява азът, се предава първо на най-вътрешната обвивка, на астралното тяло и физиогномичният израз за това е смехът.

Може обаче да настъпи и случаят да не можем да намерим връзка, която търсим с нашето обкръжение и която според душевното си състояние сме напълно оправдани да търсим. Да предположим, че дълго време сме обичали дадена личност. Същата се намира във връзка не само с ежедневието ни живот, а и съвсем определени душевни преживявания се свързват със съществуването на тази личност и на свързаността на нашата личност с нея. Да предположим, че личността за известно време е разделена от нас. С откъсването на тази личност отпада една част от собствените ни душевни преживявания. Нещо, което означава връзка между нас и едно същество от външния свят, отпада. Поради душевното състояние, създадено от връзката с тази личност, душата ни има основание да търси тази връзка, защото е свикнала да я има. Сега тя не може повече да я има. Нещо се е откъснало от аза и откъснатото причинява в последния усещания, които отново се предават на астралното тяло. И понеже сега нещо е отнето на астралното тяло, защото то търси отношение към външния свят, което не може да намери, то се свива в самото себе си или по-добре казано, азът го притиска.

Това можем да наблюдаваме с ясновидското съзнание винаги когато в човека настъпва скръб или болка от някаква загуба – как азът, от който е отнето нещо, притиска астралното

тяло. Точно както разширеното астрално тяло става отпуснато и чрез това създава физиогномичния израз във физическото тяло, който следва да се опише като смях или усмивка, така едно астрално тяло, което се свива, ще проникне по-дълбоко във всички сили на физическото тяло. Случаят е точно такъв. Когато астралното тяло е свито, то притиска и физическото тяло със себе си. Физическият израз на свиването на аза в самия себе си, а с това и на астралното тяло в самото себе си, и на физическото тяло в самото себе си, е избликът на сълзи. Астралното тяло, което сякаш е получило празноти в себе си и иска да ги запълни посредством свиването си, привличайки веществата от околната среда, притиска чрез това физическото тяло заедно със себе си и извежда навън веществата от него в сълзите. Какво тогава са сълзите? Азът е изгубил нещо в своята скръб и лишение. Той се свива, защото е обеднял, защото може да чувства своята индивидуалност по-малко силно от преди, защото чувства себе си толкова по-силно, колкото по-богат е на преживявания с околния свят. Ние не само даваме нещо на тези, които обичаме, а и сами обогатяваме своята душа чрез любовта си. И когато от нас бъдат откъснати преживяванията на нашата любов и астралното тяло получава празнини и се свива, посредством този упражняван върху самото него натиск то се опитва отново да придобие силите, които е загубило чрез загубата. То се опитва да стане по-богато чрез събиране в самото себе си, защото е обедняло заради това, което е загубило. Това, което се проявява в сълзите, е не само изблик на сълзи, не само откровение навън, а нещо, което би могло да се нарече компенсация за обеднелия аз. Докато по-рано азът се е чувствал обогатен от външния свят, сега той се чувства по-силен, като сам произвежда сълзи. Това, което личността е загубила духовно като самосъзнание, тя се опитва да компенсира, като се подтиква към вътрешен акт на творчество, към произвеждането на сълзите. Следователно сълзите в известен смисъл са едно уравнивяване, компенсация на обедняването на аза. Затова можем да кажем, че когато преживелият загу-

ба аз може да стигне до сълзи, когато издигне съзнанието си чрез осъзнаването на своята загуба в сълзите, тогава тези сълзи му носят известно подсъзнателно чувство за благополучие. Би могло дори да се каже, че в известен смисъл сълзите са причина за един вид вътрешна наслада. Благодарение на тях се връща балансът. Със сигурност ви е известно, че когато се чувства истински злочест в скръбта си, човек намира утеха в сълзите, защото те са нещо, което може да му предложи известна компенсация. Знаете също и че за някои хора, които не могат да плачат, е много по-трудно да понесат скръбта и болката, отколкото за тези, които могат да намерят за себе си вътрешното приятно усещане чрез сълзите.

Така виждаме, че азът, който не може да намери търсената връзка с външния свят, или трябва да се издигне към вътрешна свобода, или да се потопи в себе си, за да добие сила след някаква вътрешна загуба. Виждаме как азът, централната точка в човека, се изразява в смях и плач. Следователно можем да намерим за разбираемо, че азът, който прави човека човек, по определен начин е предпоставка на истинския смях и истинския плач.

Когато наблюдаваме новородено дете, откриваме, че през първите дни то не може нито да се смее, нито да плаче. Истинският смях и истинският плач се появяват едва след тридесет и шестия или четиридесетия ден от живота. Преди това детето не може да се смее и да плаче. Причината за това е следната: въпреки че е решено какъв аз от предишно прераждане живее точно в това дете, този аз не действа формиращо в човека още от първите дни от живота, не работи така, че да търси връзки с външния свят. Човекът е поставен в живота така, че той е изграден от две страни. Едната страна е тази, която съдържа всички качества и способности на човека, които той наследява от баща, майка, дядо и т.н., накратко, качествата и способностите от наследствената линия. Но в тях работи индивидуалността, азът на човека, който преминава от живот на живот, и носи душевните му качества от прераждане в прераждане. Ко-

гато виждаме един човек да навлиза в битие чрез раждането, първоначално ни се показва една неопределена физиономия и колко неопределено е това, което ще се появи по-късно като таланти, заложби и специални качества. Но виждаме също и как съзидаващият, действен аз, който си е донесъл сили за развитие от предишни животи, прави все по-определени неопределените черти и модифицира това, което му е дадено чрез унаследяването. Така виждаме да се сливат наследените качества с тези, които преминават от прераждане в прераждане. По-точни сведения за хода на развитие на човека можете да намерите с известна яснота в моята книга „Въведение в тайната наука“, където в първите части тези неща са разгледани точно така, както е уместно за днешното разбиране на хората.

Така виждаме как се разработва азът в детето. Но трае известно време, докато азът започне да трансформира тялото и душата. Следователно човекът навлиза в битието така, че през първите дни той показва само и единствено унаследените характеристики. През тях азът стои все още дълбоко скрит вътре и чака, докато стане в състояние да внесе в неопределената физиономия това, което е пренесъл от предишните животи и което може да развива от ден на ден, от година на година.

Преди детето да възприеме индивидуалния, принадлежащ само на този човек характер, не е възможно азът да може да изрази някакво отношение към външния свят чрез смях и плач. Защото това зависи от аза, от индивидуалността, която търси връзка, която иска да се приведе в хармония, в съзвучие с обкръжението. Азът трябва да е този, който в смях или усмивка се опитва да се освободи от предметите. Азът трябва да е този, който при една търсена връзка, която не може да намери, в загубата притиска вътрешната същност на човешкото същество. Само азът може да се изразява в смяха или плача. Оттук виждаме, че когато имаме пред себе си откровенията на човека в смяха или плача, си имаме работа с най-съкровената духовност на човека.

Тези, които с охота хвърлят всичко на един куп и затова

не искат да признаят никакви реални разлики между човек и животно, естествено, ще намират аналогии за смях и плач в животинското царство. Който обаче разбира правилно нещата, ще отдаде право на немския поет¹², който казва, че животното не може да стигне до плач, а най-много до вой, и не до смях, а само до озъбване. В това се крие една дълбока истина, която, ако се приведе в думи, се изразява в това, че животното не се издига до онази индивидуална азовост, която лежи в самото същество, а че то се управлява от закони, които наистина изглеждат подобни на азовия човек, които обаче са така насадени в животното, че през целия му живот остават като външни за него. Животното не стига до индивидуалност. Тук вече беше спомената тази значителна разлика между човека и животинската същност. Беше казано, че това, което ни интересува у животното, се свежда до характера на рода или вида. Опитайте се да си изясните дали това, което главно ни интересува при животното, показва също толкова голяма разлика – например между синчето лъв, бащата лъв, дядото лъв и т.н., – каквато намираме при човека. Това, което ни се показва при животното, се разкрива в характера на вида. В човешкото царство обаче всеки човек е собствен род за себе си, а това, което при животното се проявява във вида или рода, при хората трябва да ни интересува при всеки отделен човек. Т.е. при човека всеки отделен индивид има своя отделна биография. Тя ни интересува толкова силно, колкото биографията на вида или рода при животното. Разбира се, имало е много собственици на кучета и котки, които твърдят, че могат да напишат и кучешка или котешка биография. Но аз познавах един учител, който редовно даваше на учениците си задачата да напишат биографията

¹² Би могло да се има предвид немскоговорещият поет Готфрид Келер (1819-1890). Виж в сборника с новели „Епиграма“ в глава „Ясновидците“: „За смеха винаги има нужда от малко дух; животното не се смее!“, както и неговото различаване на „усмивка“ и „тъжноватост“ при човека спрямо „озъбване“ и „вой“ при животинското създание в разказа в стихове „Аптекарят от Шамони“.

на своя писец. Не става дума за това, че една мисъл може да се прилага за всичко, за това нашето разбиране да проникне до същественото в дадено нещо или същество. До животното индивидуално биографичното е несъществено. При човека обаче то става същественото, защото при него основното нещо е това, което продължава да се развива като индивидуалност от живот в живот, което при животното преминава само от вид на вид. Ако една такава важност на биографичния елемент не бъде призната, това не се дължи на факта, че тя не е също толкова значима, колкото тази, която придаваме на естественонаучните закони на външния свят, а на това, че този, който не я признава, не може да усети тежестта на някои явления.

В духовната наука наричаме това, което при животното преминава от вид на вид, което продължава да живее от род на род, групова душа на животното или групов аз, който обаче разглеждаме като нещо реално. И говорим за това, че животното няма своя аз в себе си, а извън него. В областта на духовната наука ние не отричаме животинския аз, а говорим за групов аз, който управлява животното от отвън. Затова пък при човека говорим за индивидуален аз, който навлиза в най-съкровената същност на човешкото същество и от вътре навън ръководи всяко отделно човешко същество като лежащата в основата му индивидуалност така, че човекът влиза в лично отношение със съществата от неговото обкръжение. Общото отношение, което животните установяват под ръководството на външния групов аз, има също така типичен, общ характер. Това, което едно или друго животно обича или мрази, от което се страхува, има общ, типичен характер и се модифицира само за определени незначителни неща, например при нашите домашни животни или при животните, които живеят заедно с хората. Това обаче, което при човека означават за душата му любов и омраза, страх и ужас по отношение на неговото обкръжение, което е симпатия и антипатия, той възпитава в своята индивидуалност, в азовостта, която преминава от прераждане в прераждане, по индивидуален начин. Затова особеното отношение, чрез което

човекът се освобождава от някое същество от обкръжението, което се изразява физиогномично в смеха, или другото отношение, когато търсим нещо и вече не можем да го намерим, което търси физиогномичния си израз в плача, е винаги нещо, което може да прояви единствено човешкият аз. Оттук можем също така да кажем, че колкото повече детето се изтръгва от чисто животинското, толкова повече се показва неговата индивидуалност, толкова повече се разкрива неговата човечност в смеха или в бликащите от очите му сълзи. Когато разглеждаме живота в неговата истина, трябва да търсим най-важното не в грубите житейски факти, не в подобие на костите и мускулите между човек и животно или в съществуващото до една определена степен сходство на другите органи, когато искаме да намерим решението за по-висшето положение на човека над другите земни твари, а трябва да търсим същественото за охарактеризиране на човешката природа там, където съзираме по-фините факти. На този, на когото такива явления като смях и плач се струват твърде незначителни, за да ги използва за същинската характеристика на човечеството и животинското царство, трябва да кажем, че нищо не може да се направи, за да се помогне на някого, който не съумява да се издигне до фактите, които са от най-голямо значение, когато искаме да разберем човека в неговата духовност.

Тези факти, които тук ни се явяват духовнонаучно, могат да ни осветлят и по отношение на определени естественонаучни постижения, но само тогава, когато бъдат поставени отново в едно голямо и духовнонаучно цяло. Със смеха и плача е свързано и нещо друго. Който наблюдава смеха и плача при човека, ще открие, че при тези проявления на човешкото същество е налице не само физиогномичният израз на смеха или скръбта, а че при тях настъпва и промяна, модификация в дихателния процес. Когато човекът е тъжен чак до проливане на сълзи и когато скръбта му води до такова свиване на астралното тяло, така че и физическото тяло да се свие заедно с него, може да се наблюдава, че вдишването става все по-кратко и по-крат-

ко, а издишането става в дълги дихания. А при смеха случаят е обратен – забелязва се дълго вдишване и кратко издишване. По този начин дихателният процес се модифицира. И не е просто образ, а отговаря на една по-дълбока действителност, когато казваме: когато при смеещия се човек астралното тяло се отпусне, а с него и фините части на физическото му тяло, ситуацията прилича на тази на празно пространство, от което е изпомпан целия въздух и външният въздух незабавно нахлува. Следователно в смеха настъпва един вид освобождаване на външната телесност и тогава въздухът напират навътре в едно дълго вдишване. При плаченето случаят е обратен: ние свиваме астралното си тяло, а също и физическото си тяло и последствието е, че чрез свиването се предизвиква дълго издишване.

Тук отново имаме пример как това, което се изживява душевно в човека чрез присъствието на аза, е свързано с житейските проявления чак до физическата външност.

Ако вземем тези физиологични факти, по чудесен начин ще ни бъде осветлен един духовнонаучен факт, който е намерил образно своя израз – както по правило духовнонаучните факти намират изрече си образно – в религиозните писания на човечеството. Да си спомним за онова важно място в Стария завет, където се описва, че човекът бива издигнат до сегашния си човешки статус, като Яхве или Йехова му вдъхва жизнено дихание¹³ и така го дарява с жива душа. Това е моментът, в който мащабно се загатва за раждането на азовостта. По този начин в Стария завет дихателният процес е показан като израз на същинската азовост на човека. Дишането се привежда във взаимовръзка с вътрешната одушевеност на човека. Ако сега видим как човешкият аз намира уникален израз в смеха и плача, вече ще ни се покаже съкровенията връзка между човешкия дихателен процес и вътрешното одушевяване на човека и тогава, изхождайки от едно такова познание, ще гледаме на религиозните писания с онова смирение, което ни дава едно

¹³ Битие 2, 7.

такова по-дълбоко, истинско разбиране.

За духовната наука всички тези писания не са необходими. Защото дори и ако всички те бъдат погубени в някаква голяма катастрофа, духовното изследване има средствата само да открие това, което лежи в тяхната основа. Духовното изследване никога не се е позовавало на религиозни писания. Когато обаче фактите са намерени и после в писанията бъде разпознат отново техният несъмнен образен израз, който преди това е открит от духовната наука независимо от тях, тогава се увеличава нашето разбиране за тези писания. Тогава си казваме: това, за което се говори там, не може да е дошло другояче, освен чрез същества, които са знаели какво може отново да намери в тях духовният изследовател и то говори през хилядолетията от духовен изследовател на духовен изследовател, от духовен взор на духовен взор! Така, изхождайки от познанието, се придобива тъкмо правилното отношение към тези писания. И когато се разказва как Бог е вдъхнал в човека своето жизнено дихание, благодарение на което човекът е станал една вътрешно намираща се азовост, то тъкмо от едно такова разглеждане на „смях и плач“ откриваме колко вярно по отношение на човешката природа е едно такова образно представено събитие.

Сега трябва да обърна внимание върху още нещо само накратко, защото иначе бихме се отклонили твърде много. Някой би могъл например да каже: „Ти започна от погрешния край, защото трябваше да започнеш оттам, където говорят външните факти. Трябва да търсиш духовния елемент там, където той се появява като чисто природно въздействие, например когато човек го гъделичкат. Там имаме най-елементарната проява на смях. Как ще се справиш тук с всичките ти фантазии за разширяването на астралното тяло и т.н.“

О, едва тогава се осъществява истински разширяването на астралното тяло. Защото всички неща, които бяха приведени като характеристика, тогава са налице, ако и на по-ниско ниво. Когато човек го гъделичкат по стъпалото, това е факт, в

който той не може да участва с разсъдъка си. Той не го иска и го отхвърля. Той ще го обхване с разбирането си само ако сам се гъделичка. Но тогава не се смее, защото знае кой е причинителят. Когато обаче го гъделичка някой друг, за него има нещо неразбираемо. Над него се издига азът, опитва се да се освободи от него и да отърве от него астралното си тяло. И тъкмо отървяването на астралното тяло от едно неподходящо докосване се изразява от немотивирания смях. Това е тъкмо едно освобождаване, спасение на аза на елементарно ниво от атаката, която се упражнява върху нас, когато ни гъделичкат по стъпалото, където с нашето разбиране не можем да се справим с нещата.

Всеки смях на някой виц или на нещо, което е комично, се намира на същото ниво. Ние се смеем на лица, защото чрез смеха заемаме правилното отношение към него. Във лица се асоциират неща, които не могат да се съберат в сериозния живот, защото ако връзката между тях можеше да се схване логично, те нямаше да са комични. Във лица се обединяват отношения, които, ако човек не си е паднал на главата, не искват непременно разбиране, а само с нещо като игра на духовния живот да асоциираме нещата, които са асоциирани в него. В момента, в който се чувстваме господари на тази игра, ние се освобождаваме и се издигаме над съдържанието на лица. Факта на себеосвобождаването, на себеиздигането над някакво явление ще намерите навсякъде, където избухва смях. Също така ще видите, че фактът, че човекът търси нещо, което не може да намери, и поради тази причина се свива в самия себе си, лежи в основата на плача.

Обаче този вид отношение към външния свят, както току-що го описахме, може да бъде оправдано или неоправдано. Можем да искаме да се освободим в смях с известно основание или пък поради нашата специфика да не искаме да разберем съответния процес или пък да не можем да го разберем. Тогава смехът не лежи в естеството на фактите, а в нашето несъвършенство. Това се случва навсякъде, където някой не-

доразвит човек се смее на някой друг, защото не може да го разбере. Когато един недоразвит човек не открива при някой друг ежедневно и филистерското, което той смята за правилно, той си мисли, че не е нужно да проявява разбиране, опитва се да се освободи от това – може би тъкмо защото не иска да го разбере. Затова при нас лесно се превръща в навик да се освобождаваме от всичко чрез смях. Често това е и природата на някои хора: те се смеят и хият на всичко. Не искат да разберат изобщо нищо. Надуват се в астралното си тяло и поради това непрекъснато стигат до смях. Това е съвсем същият елементарен факт. От една страна, той може да изглежда оправдан, да не искаш да се потопиш в разбирането на дадено нещо, от друга страна, той може да е неоправдан. Може да се дължи и на несъвършенствата на модата, нещо да не изглежда напълно подходящо за обичайните обноски, за да имаме разбиране за него. Тогава човек се усмихва, като се смята за извисен над едно или друго. Следователно смехът няма нужда да изразява оправдано чувство на свиването в себе си, а може да изразява и неоправдано отдръпване. С това обаче не се променя елементарният факт, с който беше охарактеризиран смехът.

Обаче може да се случи някой да използва пресметливо тази форма на човешко изразяване. Да приемем, че някой си прави сметка като оратор за това, което трябва да се получи от неговата реч като одобрение или други подобни. За целта той, разбира се, прави сметка за това, което може да изживее човешката душа. В отделни случаи може би ще е оправдано да се посочват неща, които са толкова маловажни или толкова под нивото на дадени слушатели, че човек да може да ги охарактеризира без да се изплита особено съкровена връзка между тях и душата на слушателите. А тъкмо ще им се помогне да се освободят от намиращото се под сферата на това, за което ораторът трябва да помогне да бъде разбрано. Тук ораторът си прави сметка, че слушателите споделят позицията му на отхвърляне на съответните неща. Обаче има и оратори, които искат винаги да имат смеещите се на своя страна. Чувал

съм оратори да казват: „Ако искам да победя, ще задействам мускулите на усмивката, така че да имам смеещите се на моя страна.“ А който има смеещите се на своя страна, той вече е победил! Това обаче може да стане и от вътрешна непочтеност. Защото когато се апелира към смях, се апелира към нещо, чрез което човекът трябва да се издигне над нещо. Прави се сметка и за суетността на хората – дори и да не я съзнават, – когато нещо се представя така, че те да не се подтикват да се потопят в него и просто заради това да трябва да се смеят над него, защото то е свалено до ниво, на което изглежда маловажно. Следователно правенето на сметки относно смеха може да включва принципа на нечестността. Понякога по определен начин хората могат да бъдат спечелени, като у тях се предизвика онова приятно настроение и чувство за комфорт, което беше описано в днешната лекция като свързано със сълзите. Когато някаква загуба се представи на човека само във въображението му, той чувства, че би могъл да си каже: „Сега ти трябва да търсиш нещо, което всъщност не намираш!“ Чрез свиването на аза в неговата себцентричност, той чувства по-силна собствената си личност и някои сметки за емоциите често не са нищо друго освен сметки за себелюбието на човека. С всички тези неща следователно може грубо да се злоупотребява, защото вълнение и болка, скръб, сарказъм и подигравка, които са придружени от смях или плач, са свързани с това, което засилва и освобождава аза, т.е. с човешката азовост, с егоизма. По тази причина, когато се правят тези неща, може да се апелира към себелюбието и тогава себелюбието може също така да разруши това, което свързва човек с човека.

Тук следователно виждаме, че в смеха и в това, което лежи в основата на смеха, човешкият аз се чувства свободно издигнат, и че себелюбието се чувства концентрирано в сълзите и свързаното с тях. В други лекции обаче видяхме също, че азът работи не само върху сетивната, разсъдъчната и съзнателната душа, а че благодарение на тази работа трябва сам да става все по свършен и по-силен. Следователно лесно ще

разберем, че смехът и плачът могат по някакъв начин да бъдат средства за възпитание. Когато азът се издига до смях, той ще извика силите на своето себеосвобождаване, извисеност и затвореност в себе си в света. В сълзите той може да се възпита да се свързва с това, към което принадлежи. И когато чувства липсата на това, към което принадлежи, той все пак се обогатява по друг начин със собствената си азовост, като се свива. О, в смеха и плача лежат едновременно възпитателни средства на аза и силите на аза. Азът се издига в своята свобода и обединеност със света, когато се изразява в смях и плач. Поради това не е никакво чудо, че към най-големите възпитателни средства в човешкото развитие спадат тези произведения и човешки творения, които работят тъкмо върху възбуждането на душевните сили, които лежат в основата на смеха и плача.

В трагедията виждаме заложено нещо, което фактически свива астралното тяло, за да внесе в нашия аз крепкост, вътрешна затвореност, докато в комедията е заложено това, което разширява астралното тяло, като човекът се издига над глупавото, над рухващото в самото себе си и така иска да доведе аза си до освобождение. Виждаме колко тясно свързани с развитието на човека са трагедията и комедията, когато са поставени пред душата чрез художествени произведения.

Този, който може да наблюдава човешката природа и същност също и в най-малките неща, ще види, че ежедневните преживявания също могат да го доведат до разбиране на големите факти. Такива неща, които виждаме например в изкуството, ни показват, че в човешката природа имаме нещо, което трябва да се люлее насам-натам като махало между това, което се изразява в сълзите и в смеха. Само благодарение на факта, че азът е в движение, той продължава да се развива. В спокойното положение на махалото той нямаше да израсне и да продължи да се развива, щеше да трябва да изпадне във вътрешна смърт. Правилно е за човешкото развитие, че азът, от една страна, може да се освободи чрез смеха, а, от друга страна, все още търси сам себе си в своята загуба, в сълзите.

Действително, когато между два полюса трябва да се търси балансът, той може и да бъде намерен. Азът ще може да се намери пълен само в баланса, никога в люшкането между „ликуващ във висините“ и „опечален до смърт“. Той ще може да намери себе си само в състоянието на покой, което може да премине както към едната крайност, така и към другата.

В хода на своето развитие човекът трябва постепенно да стане ръководител и лидер на своето битие. Ако разбираме смеха и плача, си ги обясняваме като духовни откровения и ще кажем, че човекът ни става истински прозрачен, когато виждаме как в смеха той търси външен израз на едно вътрешно чувство на освобождаване и как в сълзите се изразява едно вътрешно чувство на укрепване, когато азът е загубил нещо във външния свят. Така в смеха и плача имаме два полюса, с които за нас се изразяват тайните на света.

И запитаме ли се какво представлява в крайна сметка смехът върху човешкото лице, ние знаем, че той е духовното откровение за това, че човекът се стреми към освобождение, че не се оставя да бъде обвързан от нещата, които не са достойни за него, а с усмивка на лицето се издига над това, чийто роб никога не трябва да бъде. А сълзите на лицето на човека за нас са духовният израз на духовния факт, че когато чувства скъсана нишката между себе си и някое същество от външния свят, човекът сам търси тази нишка в загубата, че когато иска да укрепи своя аз в сълзите, с тях той иска да даде израз на следното: „Аз принадлежа на света и светът ми принадлежи, защото не мога да понеса да съм откъснат от него.“

Сега разбираме, че освобождаването, което се издига над всичко нисше и зло, е трябвало да бъде изразено чрез „усмивката на Заратустра“ и че са могли да кажат: при тази усмивка са ликували всички земни създания и са бягали духовете на злото! Защото тази усмивка е световно-историческият символ на духовното издигане на свободното азово същество над това, в което то не трябва да се оплете. И всичко, което е на Земята, трябва да възликува, когато това, което е негова

същност, може да се въздигне с усмивката на Заратустровата същност. Обаче ако азът за миг си каже: „Битието не струва нищо; не искам вече да имам нищо общо със света!“, и когато тогава в душата трябва да трепне силата, която да доведе до съзнанието думите: „Аз принадлежа на света и светът ми принадлежи.“, тогава един такъв израз може да бъде намерен в думите на Гьоте: „Струят сълзи – земята пак ме има!“. В тях се чувства, че не трябва да сме изключени от всичко, което е Земята, че трябва да чувстваме съпринадлежността със света, която си създава израз в сълзите, когато той ни е отнет. Това се основава в дълбоките тайни на света.

Съпринадлежността на човека със света могат да ни покажат сълзите по неговото лице, а освобождаването на човека от всичко нисше, което иска да го улови, може да ни открие смехът по лицето му.

ЩО Е МИСТИЦИЗЪМ?

Берлин, 10 февруари 1910 г.

По отношение на понятието, около което е обединено разглеждането на днешната лекция¹⁴, в най-широки кръгове цари пълно объркване. Не беше отдавна, когато чух от един образован и начетен човек следното: „Е да, можем да причислим и Гьоте към мистиците, защото нали Гьоте е признал, че съществува нещо смътно и неподлежащо на изследване.“ Трябва да кажем, че преценката на широките кръгове по принцип се свежда до едно такова изречение. Какво всъщност не се нарича „мистицизъм“ в света, какво по-специално не се нарича „мистично“? Когато някой не е наясно относно нещо, когато знае за него нещо, което се рее между незнание и едно действително неясно, смътно предчувствие, той казва, че това нещо е мистично или мистериозно. Когато, изхождайки от известно удобство на мисълта и на душевното изследване, се изкушава да заключи, че за някакво нещо не знае нищо съществено, и тогава, както е разбираемо от само себе си за мнозина, забранява на целия свят да знае нещо за него, тогава той казва, че това е именно нещо мистично. Накратко, всъщност това, за което е позволено най-много да имаме предчувствие, много често се обозначава като предмет на мистицизма.

Несъмнено, ако се вземе предвид дори само историческият произход на думата „мистицизъм“, човек ще трябва да придобие съвсем различно схващане за това, което велики духове на човечеството са разбирали под мистицизъм, и което са вярвали, че той им предлага. Тогава ще можем да отбележим, че вече има човешки личности, които наричат предмета на мистицизма не нещо неизследваемо и неясно, а описват като

¹⁴ Към лекцията „Що е мистицизъм?“. Срв. с нея и цитираните мистици: Рудолф Щайнер, „Мистиката в зората на съвременния духовен живот и нейното отношение към модерния светоглед“ (1901), Събр. съч. 7.

предмет на мистицизма тъкмо това, което душата ни може да постигне благодарение на определена по-висша яснота, чрез известна по-ярка светлина, и че именно яснотата, която могат да дадат другите науки, престава да съществува там, където започва яснотата на мистицизма. Това е убеждението на тези, които смятат, че действително са изживели истински мистицизъм. Ние срещаме мистицизъм в прадревни времена на човешката еволюция. Все пак това, което се е наричало мистицизъм например в рамките на вече често споменаваните тук мистерии, да кажем мистерии на египтяните, мистерии на азиатските народи и на древните гърци, е толкова далече от днешната способност за разбиране и от целия днешен начин на представяне, че е малко трудно от самото начало да дадем понятие за мистицизъм, имайки предвид тези древни форми на мистично преживяване на хората. Можем да стигнем най-близо до съвременната представа, ако започнем първо с все още намиращите се близо до настоящето форми на мистицизма, както се проявява той при немските мистици от Майстер Екхарт¹⁵ насетне – около 13-14 век – и достигнал известна кулминация в несравнимия мистик Ангелус Силезиус¹⁶. Ако потърсим мистицизма там, ще открием, че този мистицизъм търси истинско познание за най-дълбоките мирови основи. При това търсенето на тези мистици, които днес все още могат да бъдат разбрани най-добре, трябва да се мисли по специален начин. То е търсене на основите на битието чрез чисто вътрешно душевно преживяване; познание, което се търси преди всичко посредством това, че душата се освобождава от всички впечатления от външния свят и външни възприятия, че тя се отдръпва от живота във външния свят и се опитва да се

¹⁵ Майстер Екхарт: името, под което е известен Йоханес Екхарт (1260-1328) – немски философ и теолог, един от най-големите християнски мистици, монах от Доминиканския орден.

¹⁶ Ангелус Силезиус: името, под което е известен Йохан Шефлер (1624-1677) – немски католически свещеник, християнски мистик, поет и лекар.

спусне в дълбоките основи на душевния живот. Когато един такъв мистик съумее за по-дълго или по-кратко време сякаш да забрави всичко, което му предоставят неговите сетива, което може да му каже разсъдъка му за това, което му те предоставят, когато напълно отвърне вниманието си от целия външен свят и живее изцяло в собствената си душа и търси това, което все още е останало съхранено там и все още може да бъде преживяно, когато душата е съвсем сама със себе: тогава такъв мистик се чувства по пътя към търсеното от него познание и смята, че чрез един такъв вътрешен живот на това, което душата му създава и успява да приведе в дейност в самата себе си, вижда не само това, което човек може да мисли, чувства и иска в обикновения живот, а вярва, че зад всичко, представляващо обикновено мислене, чувство и воля, съзира основата, от която е произлязла душата, а именно божествено-духовната първопричина или първооснова на нещата. И тъй като един такъв мистик вижда в душата най-ценната форма на битието, защото вижда в нея това, което първоначално в истинския смисъл на думата може да се нарече дете на божествената духовност, той вярва, че е на сигурен път, когато през обикновения душевен живот прозира източника, от който е произлязла тази душа, и от който вярва, че тя трябва също и да се върне при него. С други думи: мистикът е на мнение, че чрез потъването във вътрешния душевен живот намира божествената мирова основа, която не може да намери, ако се опитва да разбере в най-големи подробности външните природни явления и да ги обхване с разсъдъка си. Един такъв мистик смята, че това, което се представя на външните сетива, образува було, през което човешкото познание не може да проникне непосредствено чак до божествените първопричини; но че това, което се преживява в душата, представлява един много по-тънък воал и че по пътя навътре човек може да проникне до това, което е божествената мирова основа, която трябва да лежи в основата и на външните явления. Това е мистицизмът, който под формата на преживяването, се охарактеризирва за нас най-напред

като мистичния път на Майстер Екхарт, пътя на Йохан Таулер¹⁷ и пътя на Сузо¹⁸ и после по-нататък през мистицизма на тази епоха, чак до гореспоменатия Ангелус Силезиус.

Несъмнено трябва да сме наясно, че тези духове и личности не са вярвали, че по такъв път на стремеж към познанието ще намерят само това, което човек от самото начало може да наблюдава непосредствено като резултат от вътрешно душевно изследване. В лекциите тази зима се занимавахме по най-различни начини и от различни страни с това вътрешно душевно изследване. Можяхме да покажем, че, ако човек прозре в това, което с право наричаме човешката вътрешна същност, там той намира първо най-тъмните подоснови на душата, там, където душата все още е отдадена на афекти като ужас, страх, тревожност и надежда, и на цялата гама от удоволствие и болка, радост и мъка. Казахме, че обединяваме тази част от душевния в това, което се нарича сетивна душа. Казахме още и че по-нататък в тъмната основа на човешкия душевен живот трябва да различаваме това, което се нарича разсъдъчна душа или душа на характера, която се постига, когато азът, средоточието на душевния живот, преработи външните впечатления, когато той остави да работи в тиха отдаденост и намери равновесие в това, което може да оживее в сетивната душа. Казахме, че това, което се нарича вътрешна истина, се появява в разсъдъчната душа. Когато после азът продължи да работи вътрешно по това, което е спечелил по пътя към разсъдъчната душа, той се издига към съзнателната душа, където за пръв път е възможно ясно познание на аза, където е възможно това, което води от един чисто вътрешен живот към знание, към истинско знание за света. Така, когато имаме пред себе си тези три съставни части на душевния живот, сякаш имаме тъканта на това,

¹⁷ Йохан Таулер: (1330-1361), немски мистик, римокатолически свещеник и богослов. Ученик на Майстер Екхарт. Принадлежи на Доминиканския орден.

¹⁸ Хайнрих Сузо: (1295-1366), немски богослов, мистик и поет. Ученик на Майстер Екхарт.

което откриваме, когато отначало се потопим непосредствено във вътрешния си живот и открием как работи азът над тези три душевни съставни части.

Тези, които са търсели познание като мистици по посочения начин, действително са вярвали, че чрез потапянето в дълбините на душевния живот намират и нещо друго. За тях това, което току-що беше споменато, е било само един вид було, през което трябва да се премине, за да се стигне до извора на битието. И преди всичко са вярвали, че ако стигнат до този извор на душевното битие, ще преминат като вътрешно преживяване през това, което във външната история се представя като живота и смъртта на Христос.

Когато става това мистично задълбочаване, ако и само в средновековен смисъл, процесът е както следва: пътят на един такъв мистик е, че той първоначално стои срещу външния свят с най-разнообразни впечатления върху зрението, слуха и другите сетива. Той си казва: „Аз имам пред себе си светлината, цветовете, звуците, топлината и всичко друго, което ми доставят моите сетива и първоначално го обработвам с моя разсъдък. Но тук все още съм обвързан с външния свят, не мога да проникна през плътната тъкан до източника, от който произлизат звуците, цветовете и усещанията. Душата ми обаче запазва в своите представи образите от външния свят, тя задържа в себе си това, което е усетила и почувствала по време на впечатленията.“ Впечатленията от външния свят обаче остават за душевния ни мир не това, което можем да наречем студени, трезви представи. Защото едно ни докосва така, че се изпълваме с желание, а друго – с болка. Едното ни изпълва със симпатия, а другото – с антипатия. С нашите интереси и с целия си вътрешен живот азът ни ни насочва към света, който създава впечатления у нас, които ту ни възвисяват, ту ни заземяват така, че когато като мистици първо се опитваме да се отвърнем от този външен свят, ние запазваме представите и спомените, които ни дават вътрешни образи за външния свят, но също и това, което сме получили в усещанията и чувствата

си като субективни впечатления от него. Тогава, така би казал мистикът, стоим с всичко, което ни е въздействало от външния свят. Така че отначало живеем с това, което външният свят предизвиква в душата от сутрин до вечер, и с това, което се съживява в нея като удоволствие и болка. Така първоначално вътрешният ни живот ни се струва като повторение и отражение на външния живот.

Но остава ли душата ни празна, когато се старае да забрави всичко, което се отразява в нея от външния свят, когато заличава всички впечатления и представи от него? Преживяването на мистика е именно такава, че дава една друга възможност на душата: ако забрави не само всички спомени, а и всичко, което изпитва като симпатии и антипатии, съществува още една възможност все още да има нещо в нея. Мистикът чувства, че впечатленията от външния свят с пъстрите им образи и въздействия върху душата отначало са живото, което завладява вътрешния ни живот и че те са потиснали нещо, съществуващо в тайните основи на душата. Това чувства мистикът. Той си казва: „Когато сме отдадени на външния живот, той действа като силна, мощна светлина, която засенчва и затъмнява по-фините вътрешни душевни преживявания, както силната светлина затъмнява по-слабата. И когато заличим всички впечатления от външния свят, тогава проблясва иначе затъмнената вътрешна искрица, както се изразява Екхарт – тогава в душата си преживяваме не едно нищо, а нещо, което преди привидно не е съществувало и е било невъзприемаемо поради шумната дандания на външния свят.

Но това, което изживяваме във вътрешната си същност, може ли да се сравнява, така се пита мистикът, когато иска да е наясно със себе си, с преживяването във външния свят? Не, то не може да се сравнява с него. То се различава радикално от това, което преживяваме във външния свят. По отношение на нещата от външния свят ние стоим така, че не можем да проникнем във вътрешната им същност, че те действително ни показват само външната си страна. Така че можем да си

помислим, че когато възприемаме просто цветовете и звуците, зад тях се крие нещо, което първоначално трябва да разглеждаме като скритото на нещата. Обаче при това, което преживяваме в душата си, когато заличим впечатления и представите от външния свят, е така, че ние сами сме в него, че сами сме него, че не можем да кажем, че то ни показва само външната си страна. Защото тъкмо това, което иначе прави така, че да можем да предполагаме една скрита вътрешна същност, отпада при истинското вътрешно преживяване. И ако имаме дарбата да се отдадем на това, което проблясва там вътре, то ни се показва в истинската си същност така, че отново се различава от всичко, което срещаме във външния свят. Последното ни се показва по такъв начин, че възниква и изчезва, процъфтява и увяхва, ражда се и умира. Ако обаче наблюдаваме това, което се показва в душата ни, когато тази малка искрица започне да свети, забелязваме в самото нещо, че всички понятия за възникване и изчезване, раждане и смърт не са приложими към него; че срещаме нещо самостоятелно, по отношение на което всички понятия за възникване и изчезване, цъфтеж и увяхване, за вън и вътре, които срещаме във външния свят, вече нямат никакъв смисъл. Така че схващаме не една повърхност, една външна страна на откровението на нещото в душата си, а самото нещо в истинската му същност и тъкмо благодарение на това чрез вътрешното познание можем да получим гаранция за това, което е непреходно в нас самите, което в нас самите е сродно с това, което трябва да си изградим като понятие за духа, в който има своята първопричина цялата материя. Това преживяване мистикът усеща така, че си казва: „Значи трябва да умъртвя, да преодоля в себе си всички преживявания, които имам иначе. В мен трябва да умре обикновеният душевен живот и да се разпространи смърт. Тогава се надига истинската душа, победителката над раждане и смърт.“ Това пробуждане на вътрешното душевно ядро след смъртта на обикновения душевен живот мистикът усеща като вътрешно възкресение, като аналог на историческия живот, смърт и възкръсване на

Христос. Така мистикът вижда в самия себе си душевно-духовно как протича Христовото събитие като вътрешно мистично преживяване.

Когато проследяваме мистика по този път, трябва да сме наясно, че мистицизмът, провеждан по този начин, навсякъде следва да води до това, което може да се нарече едно определено единство във всяко преживяване. В природата на нашия душевен живот лежи именно това, че от многообразието на сетивните импулси, на бушуващите нагоре-надолу възприятия и чувства, от многообразието и пълнотата на мислите трябва да напреднем към опростяването и то по простата причина, че в душата ни живее азът, центърът на живота, който винаги работи за създаването на единство в целия ни душевен живот. Така че трябва да кажем, че е напълно обяснимо, че когато мистикът тръгва по пътя на душевните преживявания, той му се представя така, че всичко многообразно и всичко множествено се стреми към обединение, което се дава просто чрез живия във вътрешната ни същност аз. Следователно при всички мистици ще открием изявен светогледът, който може да се нарече духовен монизъм, стремеж към единството. И тъй като мистикът се издига до познанието, че вътрешното душевно същество има качества, които се различават радикално от качества на разкриващия се външно свят, той изживява във вътрешната си същност също и сродството на това, което е като ядро в душата му, с божествено-духовната световна основа, която той затова представя като единство.

Разказаното сега не следва да се приема само като разказ. Невъзможно е изказванията на един мистик да се предадат в смисъла на новото време другояче, освен като индивидуално мистично преживяване, от вида на тези мистични преживявания, през които преминава собствената ни душа като най-съкровена опитност. Тогава можем да сравним странните неща, които мистикът ни разказва, със собствените си преживявания. Но външна критика е невъзможна, защото може да ни бъде разказано нещо, което е преживяно, само ако човек сам

не го е преживял. Но, ако изхождаме от гледната точка, залаганата винаги в основата на нашите лекции, ни се представя един ясен път, който описва мистикът. Пред душата ни се показва пътя към вътрешния живот. И ако разглеждаме нещата само исторически, както са следвали в историята на човечеството, това засега е един от пътищата. Ако смятаме един или друг път за правилен, това е един от пътищата, по който е поел човешкият дух към изследване на нещата, и ще можем да си създадем яснота относно същинския отговор на въпроса „Що е мистицизъм?“, само ако хвърлим малко светлина върху другия път, по който може да се тръгне. Пътят на мистика го води към единство, към едно божествено-духовно същество. Това му се е удало, понеже е поел по пътя навътре, където азът се явява единството на душевните преживявания. Другият път, с който трябва да се осветли мистичното изследване на битието или на основите на битието, е пътят, по който човешкият дух винаги се е опитвал да проникне през воала на външния свят към основите на битието. Преди всичко друго мисловната дейност на човека, наред с много други неща, се е опитвала в задълбочено мислене да разбере лежащото под повърхността чрез това, което могат да видят сетивата и да схванат ежедневният разсъдък. Накъде води естествено в противоположност на мистицизма един такъв път? Всъщност един такъв път, ако държим сметка за всички взаимовръзки, които се вземат под съображение тук, всъщност не може да води до нищо друго, освен от многобройността и многообразието на външните явления да се направи заключение и за многобройност на духовните подоснови на битието. Затова в по-новите времена хората, които като Лайбниц¹⁹ или по-късно Хербарт²⁰, са по-

¹⁹ Готфрид Вилхелм фон Лайбниц: (1646-1716) – немски натурфилософ, логик, математик и универсален учен от епохата на Просвещението. Виж напр. неговата „Монадология“, кратка студия, която пише през 1714 г. (без заглавие) като резюме на учението му за монадите.

²⁰ Йохан Фридрих Хербарт: (1776-1841) – немски философ, психолог и основател на педагогиката.

ели по този път чрез мисълта, намират че не върви изобилието от външни явления да се обяснява, изхождайки от някакво единство. Накратко, те намират това, което следва да наречем истинската противоположност на всеки мистицизъм: те намират монадологията, стигат дотам да разглеждат света или да кажем царството на мировите подоснови като множество от монади, от духовни същества.

Така Лайбниц, великият мислител на 17 и 18 век, си казва: „Когато погледнем към това, което срещаме в пространството и времето, вече не можем да се справим, ако вярваме, че то произлиза от едно единство. Тук трябва да си взаимодействат множество единства.“

И чрез взаимната дейност на монадите, които той си представя духовно, чрез дейността на един свят от монади се осъществява това, което възприемат окото, ухото и външните сетива. Днес няма да навлизаме по-нататък в тази материя, но едно по-дълбоко разглеждане на развитието на духа ще покаже, че всички, които са търсели единство по пътя навън, отначало принципно са се отдавали на заблуда, на заблудата, че хвърлят навън като проекция или като един вид сянка или силует това, което се изживява мистично само вътрешно – единството, а също така – достижимо чрез мисълта – са вярвали, че единството, което са откривали по пътя навътре, лежи в основата на външния свят и също би могло да бъде открито там. Едно здраво мислене обаче не намира никаква възможност да стигне до единството във външния свят чрез мисълта, а намира, че това, което срещаме там в пъстроцветно многообразие, трябва да се осъществява чрез взаимодействието и вливането на различни същества, които си влияят взаимно, чрез монади. Така че мистицизмът води до единство, защото азът работи във вътрешното ни същество като нещо единно, защото работи като център на душата. Така пък пътят през външния свят по необходимост води до множество, до монадология, така да се каже до възгледа, че много духовни същества трябва да си сътрудничат, за да породят нашия свят, понеже поначало ние,

когато поглеждаме навън като наблюдатели на света, придобиваме познания за външния свят чрез множество от органи и множество отделни наблюдения.

Сега стигаме до една точка, която е от огромно значение и важност, която обаче е получила твърде малко внимание в историята на духовния живот: мистицизмът води до единство, но фактът, че той признава божествената същност като единство, произтича от вътрешното душевно състояние, от аза. Азът слага своя печат на единството, ако човек гледа към божествения дух като мистик. Съзерцаването на външния свят води до множеството на монадите. Но само нашият начин на наблюдение на външния свят и как той ни се представя води до множество и оттук Лайбниц и Хербарт разглеждат мировите подоснови в едно множество. Това, което се показва от този факт при едно по-дълбоко изследване, е, че единство и множество са понятия, които изобщо не трябва да се използват там, където всъщност се предполага божествено-духовната мирова основа; че единство и множество са нещо, което изобщо не следва да ни служи за характеристика на божествено-духовната мирова основа; че последната не може да се охарактеризира чрез това, че казваме, че е единна или пък че е монадологична, множествена. А трябва да кажем, че тя се издига над това, което представляват единството и множеството. Множество и единство са понятия, които изобщо не стигат до там, където се разбира божествено-духовното.

С това беше изказан един закон, който може да хвърли светлина върху предполагаемия конфликт в светогледите, конфликта между монизъм и плурализъм. Те се явяват толкова често като противоположност в мирогледите. Ако тези, които спорят и дискутират по тези въпроси осъзнаеха, че работят с незадоволителни понятия по отношение на мировата основа, едва тогава биха хвърлили правилната светлина върху предмета на своята дискусия.

Сега открихме, така да се каже, в какво се състои същността на същинския мистицизъм. Можем да кажем, че той

е вътрешно изживяване, но вътрешно преживяване от такова естество, че трябва да отведе мистика до истинско познание. Но той не може да казва, че е истина, когато окачествява предмета на своето преживяване като единство, тъй като формата на единството идва само от собствения му аз, но все пак може да каже, че преживява в себе си духовната субстанциалност като намиращ се вътре в нея.

Ако сега преминем от общото представяне и характеристика на мистицизма към отделните мистици, доста често откриваме същото, на което се позовават противниците на всякакъв мистицизъм. Откриваме, че вътрешното преживяване на отделната индивидуалност, на отделната личност приема също така индивидуални форми, тоест преживяванията, вътрешните душевни преживявания на един мистик не съвпадат напълно с тези на друг мистик. При едно ясно мислене не е нужно да се учудваме на това, защото поради факта, че двама души преживяват нещо различно, все още изобщо не следва, че нещата, за които говорят, не са верни. Когато някой гледа едно дърво отлясно, а друг – отляво, и двамата го описват, то ще си е същото дърво, но всеки ще го опише по различен начин и все пак всяко описание може да е вярно. От този прост образ можем да разберем и защо душевните преживявания на отделните мистици са различни: мистикът все пак не пристъпва към вътрешния си живот като една така да се каже абсолютно чиста дъска. Ако и идеалът му да е да притъпи и заличи външните преживявания и напълно да отклони вниманието си от тях, все пак става така, че те оставят у него душевна следа, и че не е безразлично дали някой, който става мистик, е преживял едно или друго. Остава от влияние и дали мистикът произхожда от един или друг народностен характер, дали е преживял едно или друго в живота си. Дори и да изхвърли от душата си всичко, което е преживял, въпреки това преживяваното вътрешно от него запазва част от това, което е преживял преди. Той също така трябва да го опише с понятия, идеи и думи, които са привнесени от досегашния му живот. Може

различните мистици да преживяват едно и също, дори и ако го описват с различни средства на предишните си преживявания. И едва за този, който е в състояние посредством собствено вътрешно преживяване да се абстрахира от индивидуалното в описанието и представянето, ще е възможно да разпознае, че когато различните мистици се изразяват толкова различно, това, което преживяват, реалното на преживяването, всъщност все пак е същото, точно както когато човек фотографира едно дърво от различни страни – тези снимки изглеждат различно и все пак са на същото дърво.

Но има и нещо друго, което в известен смисъл се явява като възражение срещу мистичното преживяване. И тъй като тук не следва да описваме нещата, изхождайки от симпатия или антипатия, а в обективно представяне, не трябва да се премълчава, че това възражение е срещу всякакъв вид мистицизъм. Поради това, че мистичното преживяване следва да е интимно вътрешно душевно преживяване, а мистикът взема със себе си остатъците, произлизащи от индивидуалните му преживявания и опитности, преди да е станал мистик, по правило ще е изключително трудно това, което казва един мистик, понеже то е толкова силно свързано със собствената му душа, да може да бъде разбрано правилно и въобще да бъде възприето напълно от някоя друга душа. Най-съкровеното винаги ще трябва да си остане до определена степен интимно във всички форми на мистицизма и ще може да бъде предадено извънредно трудно, дори когато проявяваме голяма степен на разбиране и благо-разположеност към мистика, ще бъде трудно. Защо? Случаят ще е такъв поради причината, че тъкмо това, което различни мистици изживяват по време на мистичното им преживяване, е същото, само ако двама мистици са достатъчно напреднали – и този, който има добрата воля да си създаде убеждение за това, вече ще разпознае, че двамата мистици имат предвид едно и също, – но че е различно това, което единият и другият мистик са преживели преди мистичното си преживяване. Затова – тъй като мистичното преживяване бива оцветено от

предишни преживявания, – затова изразите, обликът на представянето, което произхожда именно не от мистичното преживяване, а от предмистичния живот на мистика, ще остане винаги малко неразбираемо за нас, ако не положим усилие да разберем мистика така, че да навлезем в предмистичното му преживяване, така че да си създадем разбиране защо той представя мистичните си преживявания точно по този начин. Така обаче погледът се отклонява от общовалидния към личен интерес към мистика. Това е факт, който в известно отношение и наблюдаваме в историята на развитието на мистицизма. Можем да кажем, че именно при най-дълбоките мистици трябва да се абстрахираме от идеята, че това, което те представя като свое познание, такова, каквото е, може да бъде предадено на някого друго или пък възприето от него. То трудно може да бъде обобщено, мистичното познание не може лесно да стане общочовешко познание за света.

Обаче колкото по-силен може да става интересът към индивидуалността, към личността на мистика, може да намираме за безкрайно очарователно да изучаваме мистичната личност, доколкото в нея се отразява универсалният образ на света. Така в известен смисъл това, което мистикът представя, и което все пак се оценява от него само защото го води към подосновите и източниците на битието, ще бъде от незначителен интерес за нас по отношение на обективното, което то ни казва за света, а ще ни е интересно тъкмо касаещото се до отделния човек, до субективното, т.е. до мистичната индивидуалност. Следователно за този, който разглежда мистика с неговия мистицизъм, е ценно точно това, което мистикът сам иска да превъзмогне – личностното, непосредственото, отношението му към света. Когато разглеждаме историята на човечеството, преминавайки от мистик на мистик, можем да научим безкрайно много за дълбините на човешката природа, но ще ни представлява трудност – никога няма да е достатъчно да го подчертаваме – да кажем, че този или онзи мистик ни представя едно или друго, което по начина, по който го казва,

може да има непосредствена валидност за нас.

В този връзка може би на мистицизма обективно се противопоставя монадологията, плурализъмът, който изхожда оттам, че, мислейки, наблюдава и разсъждава над общия за всички хора външен свят. Затова по отношение на тези монадологични системи имаме също и чувството, че в тях може да стане грешка след грешка, че за тях може да се дискутира и да се направи нещо от тях според субективното за развитието ни становище. Една грешка на монадолога в този смисъл би била мислима най-малкото само съгласно степента му на развитие.

Така мистицизмът, който беше описан тук, може да бъде безкрайно привлекателен, но все пак, ако оставим душите си да асимилират това, което току-що беше казано като негова характеристика, съвсем обективно ще видим неговите граници.

Друга светлина се хвърля върху същността на мистицизма, когато го съпоставим с това, което извличаме от по-дълбокия духовен живот на нашето настояще като същинския духовнонаучен метод за проникване в първоосновите на битието. По правило човек разбира правилно нещо, което представлява известна трудност поради тънкостта на неговите понятия, едва когато може да го съизмери с нещо друго, което му е сродно.

В лекциите тук често се казва, че съществува издигане в по-висшите светове. В известен смисъл това е един троен път. Очертахме пътя навън и после пътя навътре, по който са поели не мистиците на древните мистерии, а средновековните мистици, и при това при последните можахме да си изясним къде лежат техните граници. Сега искаме да отклоним поглед от тези два пътя към това, което може да се нарече същинският духовнонаучен или духовноизследователски път.

Вече беше казано, че духовнонаучното познание се състои в това, че човекът сега не поема просто по един път или навън към подосновите на това, което се разкрива за сетивата, следователно към монадите, или навътре към това, което се изживява като подосновите на собствения душевен живот, към мистичното единство на света; а бе подчертано, че духовно-

научният метод се състои в това, че човекът не може да върви само по пътища, които отваря пред него неговото непосредствено налично познание, а че той има в себе си скрити, дремещи познавателни сили и че, изхождайки от тях, той намира пътища, различни от посочените два. Какво прави този, който върви по един от двата охарактеризирани пътя? Той казва: „Аз като човек оставам такъв, какъвто съм; такъв съм станал. Мога да изляза навън и да се опитам да проникна през булото на сетивния свят и да напредна чак до подосновите на битието. Мога да залича външните преживявания и да позволя да възкръсне искрицата, която само бива удавяна и заслепявана от външния свят, която иначе се изплъзва от вниманието.“ Но лежащото в основата на духовнонаучното познание е, че човекът не иска да остане със своите познавателни сили такъв, какъвто е, а казва: „Колкото и да е вярно, че съм се развил до това, което съм днес, толкова вярно е и че мога сам, стига само да прилагам съответния метод, да се развивам в душата си, мога да развия по-висши познавателни сили от тези, които вече имам.“ Ако съпоставим това, което беше казано сега, с мистичния вид познание, щеше да трябва да кажем: „Положително, ако човек заличи външния душевен живот, той може да стигне дотам да намери вътрешната искрица и да наблюдава как тя свети и се съживява, но именно само да наблюдава това, което вече е там. Духовнонаучното изследване обаче вече би казало на мистика: „Не, ние не правим само това. Ние също стигаме до искрицата, но не оставаме при нея, а се опитваме да развием методите, които могат да разпалят тази искрица в една много по-силна светлина. Ние поемаме по пътя навън и навътре; развиваме нови познавателни сили, т.е. не тръгваме директно по пътя навън или навътре. По-новото духовнонаучно изследване се характеризира в противоположност на мистицизма на Средновековието, както и на монадологията и на древните мистерийни учения, с това, че развива вътрешните познавателни сили така, че един с друг се свързват двата пътя – този навън и пътят навътре към искрицата на мистика, че се

поема по един път, по който се стига по същия начин до едната и до другата цел. Как става така?

Това става поради причината, че развитието на по-висшите познавателни сили чрез един метод на новата духовна наука превежда човека през три степени на познанието. Първото ниво на познанието, което излиза извън обикновеното, се нарича имагинативно познание. Втората степен е инспиративното познание и третата степен е това, което в истинския смисъл се нарича интуитивно познание. Как се постига първото ниво на познанието? Какво прави човек в душата си, за да развие по-висши познавателни сили? По начина, по който се постига тя, можете да видите как чрез този път на познанието на новото духовнонаучно изследване се надскачат монадология и мистицизъм. Примерът, който въвежда най-лесно в разбирането на имагинативното познание, често се споменава тук. Това е пример, извлечен от методите, които духовният учен прилага върху себе си. Той е пример сред много други, който можем да изложим най-добре, ако представим под формата на диалог случващото се между учител и ученик.

Учителят, който иска да култивира в един ученик висшите познавателни сили, които водят до имагинация, би казал на ученика така: „Погледни растението: как израства от почвата и се разтваря лист след лист чак до цвета. Сравни това цвете с човека, какъвто стои пред теб. Той има нещо повече от цветето, защото светът се отразява в него в неговите представи, чувства и усещания. Той превъзхожда растението, защото притежава човешко съзнание. Но това човешко съзнание трябва да се откупи с нещо, а именно с това, че по пътя си нагоре към човек той е трябвало да придобие страсти, нагони и желания, които могат да го въведат в заблуждение, неправда и зло. Цветето расте според вродените му закони, то разгръща същността си съгласно тези вродени закони и стои пред нас в зелената си сочност непорочно, без да можем, освен ако не сме фантасти, да му припишем страсти, нагони и желания, които да могат да го отклонят от правилния път. Но нека сега разгледаме това,

което представлява външният израз на човешкия съзнателен живот, на човешкия аз – ако разгледаме как кръвта циркулира в човека както зеленият хлорофилов сок в цветето, трябва да кажем, че кръвта пулсира и циркулира в човека, бидейки израз също и на неговото издигане към по-висши нива на съзнанието, както и на неговите страсти и желаниа, които го теглят надолу.“ И сега духовнонаучният учител би могъл да каже на своя ученик: „Представи си, че човекът се развива по-нататък, че чрез своя аз той става господар над заблудението, злото и грозното, над всичко, което иска да го свали надолу в злото, че той пречиства и изчиства афектите и страстите си. Представи си един реален идеал, към който се стреми човекът, когато неговата кръв вече няма да е израз на някакви страсти, а на това, което в него самия е господар над всичко, което може да го дръпне надолу. Тогава червената му кръв може да се сравни с това, което е станало от зеления растителен сок дори при червената роза. Както червената роза ни показва растителния сок в непорочна чистота и на една по-съвършена степен това, което представлява цветето на една по-несъвършена, така и червената кръв при пречищения човек би ни показала това, което представлява той, когато стане господар над всичко теглещо го надолу.“

Тези усещания и представи може да събуди духовният учител в ума и душата на духовния си ученик. И ако духовният ученик не е суховат, прозаичен ученик, ако не е „бастун“, ако може да усеща и чувства цялата тайна, която ни се разкрива образно в едно такова сравнение, то ще въздейства върху неговата душа, тогава за него това ще бъде преживяване, което се явява пред душата му като символ за преживяването в духовно съзерцание. Този символ може да бъде кръстът с рози: черният кръст, който следва да изразява това, което е умъртвено в нисшата природа на човека, и розите като червената кръв, която е пречистена и прочистена нагоре чак до непорочен израз на висшата му душа в самия него. Така черният кръст, обвит от червени рози, става символично обобщение на това,

което изживява душата в един диалог между духовен ученик и учител. Ако духовният ученик е откупил един такъв символ с кръвта на своята душа, като е оставил да въздействат върху нея всички представи, чувствата и усещания, които вътрешно му дават основание да обедини нещо в кръста с рози, ако той не само вярва, че просто си е представил един кръст с рози, а когато има в себе си есенцията на едно извоювано в изцяло кървящата му душа вътрешно по-висше душевно настроение, тогава ще види, че един такъв образ – и други подобни образи – предизвиква нещо в душата му. То е нещо, което вече не е просто духовната искрица, а една нова познавателна сила, която му дава възможност да гледа на света по нов начин. Така той не е останал да стои при това, което е бил в досегашния си живот, а е издигнал душата си в по-нататъшно развитие. И ако продължава да прави това, накрая той стига до имажинативното познание, което му показва, че навън в света има и още нещо. Следователно така се развива един нов вид познание спрямо това, което той вече има, ако остане да стои при това, което е бил досега.

Нека сега доведем пред душата си как е възникнал този път на познание. Дали човекът си е казал: „Аз вървя по пътя навън и търся подосновите на нещата“? Това той си е казал само отчасти. Той си казва така: „Сега вървя във външния свят и търся не подосновите на нещата, не търся молекули и атоми, не вземам от външния свят това, което той ми предоставя, но запазвам у себе си нещо от това, което ми показва той.“ Черният кръст не е нещо, което би възникнало в душата, ако навън нямаше дървения материал, а червената роза е нещо, което душата никога не би могла да конструира, ако нямаше външно впечатление от червената роза. Така несъмнено съдържанието на душата е извлечено от външния свят.

Не можем да кажем като мистика, че сме изличили всичко външно, че напълно сме отвърнали вниманието си от външния свят. Можем да кажем, че сме взели от външния свят това, което само той може да ни даде – не сме затворили вратата

пред него, а сме му се отдали, – но не сме го взели така, както той ни го дава, защото никъде в реалността не съществува кръст с рози. Това, от което сме съставили кръста с рози като символ, е налично във външния свят, но; сам кръстът с рози го няма във външния свят. Къде тогава е причината да обединим двете – роза и дървен материал? Причината е в преработването на собствената ни душа. Имаме това, което можем да изживеем в собствената си душа, когато я отдадем на външния свят, и това, което можем да преживеем във външния свят, когато не просто се вторачваме в него такъв, какъвто е, а когато се вгълбим във външния свят – така преживяваме мистично вътрешно това, което ни се показва от сравнението на цветето с развиващия се човек. Отказали сме се да възприемаме това душевно изживяване непосредствено като мистика, а сме го пожертвали за това, което има да даде външният свят, и с помощта на това, което душата може да даде вътрешно, сме си създали един символ. В символа са се слели мистичен вътрешен живот и външен живот. Не бива никога да казваме, че кръстът с рози е истина по отношение на сетивния, а също и по отношение на вътрешния свят, защото никой не би могъл да конструира кръст с рози във вътрешния си свят, ако не възприема впечатленията от външния свят. В символа това, което душата може да изживее и изпита във вътрешния си живот от самата себе си, се е сляло с това, което тя може да получи от отвън. Затова сега пък този символ стои пред нас така, че не води непосредствено нито във външния свят, нито във вътрешния свят, а действа като една сила. Ако го изправим пред душата си в медитация, тази сила ни създава едно ново духовно око и сега виждаме вътре в духовния свят, който преди не сме могли да открием нито вътре, нито вън, и придобиваме представа, че това, което лежи в основата на външния свят и което сега можем да узнаем чрез имагинативно познание, е същото, идентично е с това, което имаме и във вътрешната си същност.

Ако сега се придвижим напред към инспиративното познание, трябва да се освободим от нашия символ. Трябва да

направим нещо, което е непосредствено подобно на целия начин на действие на мистика, който тръгва навътре. Тук трябва да забравим за розата и дървения кръст. Това е трудна процедура, но тя може да бъде изпълнена. Трябва да изгоним съдържанието на цялата картина от представите си. Но това, което се постига трудно, трябва да се постигне.

Душевната дейност да извлечем горепосоченото сравнение в един символ пред душата е била необходима. Трябва да наблюдаваме самата душа, това, което тя е направила, за да извлечем пред душата си черния кръст като човека, който трябва да бъде превъзмогнат. Трябва да се концентрираме върху нейните вътрешни преживявания по създаването на символи. Когато човек се задълбочи мистично в своите душевни преживявания, той стига до инспиративното познание. И тогава преживява в една нова способност, в способността на инспирацията, че вътре в него се появява не само искрицата, а че в него тя се разраства до мощно пламтяща познавателна сила, чрез която той преживява нещо, което се показва като съвсем близко и все пак напълно независимо от вътрешното му съществуване. Защото е доловил, че дейността му не е само вътрешна, а такава, която е упражнил върху нещо външно. Така дори тук, в този мистичен остатък, е налично това, което се авява чисто познание на вътрешното съществуване и все пак познание за това, което е свързано с външния свят.

Сега следва една задача, която е противоположна на работата на мистика. Трябва да направим нещо подобно на обикновеното естествознание, трябва да излезем във външния свят. Последното е най-трудното, но необходимо, ако трябва да се прояви интуитивното познание. Тук човекът трябва да отклони вниманието си от собствената си дейност, да забрави какво е направил, за да постигне кръста с рози. Ако обаче има търпение, ако изпълнява упражненията си достатъчно дълго и правилно, той ще види, че му е останало нещо, за което с абсолютна сигурност знае, че е напълно независимо от собственото му вътрешно преживяване, не е субективно оцветено, а

го води нагоре към нещо независимо от субективната му личност, което обаче чрез обективната си същност показва, че е идентично с центъра на човешкото същество, с човешкия аз. В интуитивното познание, за да го достигнем, ние излизаме извън себе си и все пак стигаме до нещо, което е еднакво със собственото ни вътрешно същество. Така се издигаме от това, което преживяваме вътрешно, към духовното, което сега преживяваме не във вътрешното си същество, а във външния свят.

В първото, в имагинативното познание, човекът прави нещо, което е както мистицизъм, така и монадология, което го издига над мистицизма, както и над монадологията. В инспиративното познание той прави на една по-висока степен крачка, която мистикът, който се оставя такъв, какъвто е като човек, прави долу. В интуитивното познание духовният ученик прави крачка, която на една правилна степен, не непосредствено такъв, какъвто е, го извежда във външния свят. Така при духовнонаучното изследване, при изкачването в имагинация, инспирация и интуиция превъзможваме точно това, което се явяват сенките както на монадологията, така и на обикновения мистицизъм.

И сега можем да си дадем отговор на въпроса: „Що е мистицизъм?“. Силен стремеж на човешката душа е чрез задълбочаване в собствената си вътрешна същност да открие божествено-духовния източник на битието. Всъщност духовнонаучното познание също следва да извърви този мистичен път. То обаче е наясно, че не трябва да го прави твърде рано, че първо следва да направи подготовките, за да може да го извърви в душата. Така че можем да кажем, че мистицизмът е начинание, което извира от един оправдан импулс и порив на човешката душа, нещо формално погледнато напълно правилно, което се предприема твърде рано от човешката душа само ако тя първо не се е опитала да постигне напредък в имагинативното познание. Ако човек иска да задълбочи обикновения си човешки живот в мистицизма, съществува опасността да не се е освободил и да не е станал достатъчно дълбоко независим

от себе си, за да си създаде нещо друго като индивидуално оцветена картина на света. Ако обаче се издигнал до имагинативното познание, той е излял вътрешното си същество в нещо, което е взел от външния свят. Тогава си е спечелил правото да бъде и мистик. Затова всеки мистицизъм би трябвало да бъде приеман на правилната степен в развитието на човека. Вредите от мистицизма се проявяват тогава, когато човекът иска да направи твърде рано това, което лежи в основата на мистичното познание.

Така че можем да кажем, че в съществуващия основателен мистицизъм за духовната наука имаме един етап, за да се научим да разбираме тъкмо това, което представлява истинската цел и умисъла на духовнонаучното изследване. Едва ли от нещо друго може да се научи толкова много за целта и замислите на духовното изследване, отколкото чрез отдаденото наблюдение на мистика. Човек може да се опре на мистиците, за да стигне до познанията на духовното изследване. Само не трябва да смята, че когато признава нещо за основателно в мистицизма, истинският духовен изследовател отрича нуждата от по-нататъшно развитие. Тъкмо така мистицизмът се явява на духовния изследовател като нещо оправдано: следва да се изкачим до определена степен на развитие, ако неговите методи трябва да водят не до субективни резултати, а до такива, които могат да са валидни като действителна истина за духовния свят. Така че в заключение можем да кажем, че на въпроса „Що е мистицизъм?“ може да се отговори, че той е начинание на човешката душа, което често се осъществява твърде рано в рамките на развитието на човешката душа. Няма нужда да казваме много за опасностите, които може да предизвика в човека едно преждевременно мистично задълбочаване. Преждевременното мистично задълбочаване е ход в дълбините на човешката душа, преди човекът да е направил приготвления вътрешното му същество да се срасне с външния свят. Така той често се затваря неправомерно за него. Това обаче всъщност може да бъде само един рафиниран и изтънчен его-

изъм. Това е така и при много мистици, ако отклонят вниманието си от външния свят и се отдадат на вътрешни екстази и блаженства, въздигания и освобождения, които изпитват във вътрешния си живот в онова златно настроение, което може да се излее над душата, когато тя така приятно се опиянява във вътрешната си същност. Този егоизъм обаче може да се превъзмогне, ако азът е принуден първо да излезе извън себе си и остави дейността си да изтече в създаването на символи във външния свят. По този начин символизмът на имагинативното познание ще доведе до една истина, която сменя от себе си егоистичния си характер. Човек да стане ексцентрик или изтънчен егоист на една по-висша степен, това е опасността, която накрая може да сполети мистика, ако бъде предприет мистичен стремеж към познание на една твърде слабо развита степен. Мистицизмът е оправдан и е вярно казаното от Ангелус Силезиус:

Когато се издигнеш над себе си и оставиш Бог да управлява, тогава възнесението ще пребъде в твоя дух.²¹

Вярно е, че чрез развитието на душата си човекът стига не само във вътрешното си същество, но също и в духовните царства, които лежат в основата на външния свят. Но той трябва да приеме с пълна сериозност издигането над самия себе си и да не бърка излизането над себе си с просто размишляване в себе си такъв, какъвто е. Трябва да приемем насериозно първата част на изречението: „Когато се издигнеш над себе си“, а също и втората му част: „и оставиш Бог да управлява“. Обаче не го оставяме да управлява, ако се отдръпнем от някой аспект на божественото откровение, а когато обединим вътрешно и външно като два аспекта на божествено-духовните откровения. Не позволяваме на Бог да управлява истински, ако само се отдръпваме от външния свят, а когато можем да пожертваме

²¹ „Когато се издигнеш над себе си...“: Ангелус Силезиус, „Херувимският странник“, Том 4, Афоризъм 56.

вътрешното си същество за това, което може да се излее към нас като откровение от външния свят. Ако подхранваме тези убеждения по отношение на духовнонаучното си познание, тогава и възприемаме по правилния начин второто изречение на Ангелус Силезиус: ние позволяваме в нас да управлява духовно-божествената основа на външния и на вътрешния свят и едва тогава можем да се надяваме, че за нас ще се изпълни третата част, че ще бъдем въздигнати от едно възнесение, тоест ще дойдем в едно духовно царство, което не е оцветено нито от вътрешния ни свят, нито от външния, а което има същата основа като безкрайния свят на звездите, които светят отвън над нас, като атмосферата, която обгръща нашата Земя, като зелената растителна покривка, като същността на вливащите се в морето реки; което обаче същевременно живее като божествено-духовен елемент, когато мислим и размишляваме, чувстваме и искаме за света, което пронизва и външния, и вътрешния свят. Така виждаме по-специално от един такъв пример, че не е достатъчно само да прочетем едно изречение като това на Ангелус Силезиус, а да го приемем в себе си на правилната степен, където то само и единствено ще бъде разбрано от нас всеобхватно и истински. Тогава ще видим, че мистицизмът, понеже съдържа правилното зърно, наистина ни води натам, където ще сме узрели да започнем постепенно да съзерцаваме духовните царства, и че той в най-висш и истински смисъл може да направи реално в нас това, което може да се потърси и открие в тези красиви думи на Ангелус Силезиус:

Когато се издигнеш над себе си и оставиш да управлява божествено-духовната мирова основа: тогава в теб ще пребъде възнесението към божествено-духовните подоснови на битието.

СЪЩНОСТТА НА МОЛИТВАТА

Берлин, 12 февруари 1910 г.

В лекцията „Що е мистика“ тук преди осем дни бе обсъден онзи особен начин на мистическо вглъбяване, който се е появил през Средновековието във времето на Майстер *Екхарт* и просъществувал до *Ангелус Силезиус*. Този особен начин на мистическо вглъбяване се характеризирал с това, че мистикът се опитва да стане свободен и независим от всички онези преживявания, които се възбуждат в нашата душа от външния свят, опитва се да проникне до онзи опит, до онова преживяване, което му показва: дори и да се заличи от нашата душа всичко, което произлиза от обичайните събития на деня, и душата, така да се каже, се оттегли в самата себе си, то в тази човешка душа остава един свят за себе си, един свят, който винаги е налице, който обаче само се засенчва от обикновено толкова мощно и властно въздействащите върху човека външни впечатления, и който затова се явява най-напред само като слаба светлина; като една толкова слаба светлина, че тя може би изобщо не се забелязва от повечето хора. Затова мистикът нарича този вътрешен душевен свят преди всичко „искра“. Но той е наясно, че тази незначителна искра на душевните му преживявания може да се разпали до могъщ пламък, който тогава хвърля светлина върху източниците и фундаментите на битието; с други думи: който пламък води човека по пътя, отвеждащ в собствената му душа до познанието на неговия собствен произход, което може да наречем „богопознание“.

По-нататък във въпросната лекция бе указано на това, как мистиците на Средновековието изхождали преди всичко от това, че тази искра трябва, така да се каже, да се разгори чрез самата себе си. В противоположност на това бе изтъкнато как онова, което днес наричаме „духовно изследване“, цели едно развитие, едно съзнателно, вложено в човешката воля развитие на тези вътрешни душевни сили, и издига-

не до по-висши начини на познания, които ние обозначихме като имагинативно, инспирирано и интуитивно познание. По такъв начин онова средновековно мистическо вглъбяване се явява за нас изходна точка за истинското по-висше духовно изследване, което търси духа наистина преди всичко чрез развитие на вътрешния свят, което обаче тъкмо според начина, по който следва своя собствен път, се извежда отвъд този вътрешен свят; и се довежда до онова, което като източници и фундаменти на битието лежи в основата на всички явления и факти, към които и ние самите принадлежим със своите души. Така че въпросната средновековна мистика се явява за нас подготвителен етап към истинското духовно изследване. И този, който е способен да се задълбочи в съкровеността на един Майстер Екхард, който е в състояние да познае каква безмерна сила за спиритуално познание е дало онова мистическо вглъбяване на *Йоханес Таулер*; който е способен да види колко дълбоко са били въведени в тайните на битието *Валентин Вайгел* или *Якоб Бьоме* чрез всичко, което те са могли да получат от такова мистическо вглъбяване – тъй като тя наистина излизат отвъд него; – който може да разбере какво е станал *Ангелус Силезиус* именно чрез такова мистическо вглъбяване, как той е бил в състояние не само да вникне с ясно прозрение във великите закони на духовния световен ред, но и с каква пленителна и въодушевяваща красота този Ангелус Силезиус е успял да се изрази относно световните загадки: който познае всичко това, ще прецени каква сила на съкровената човешка природа се крие в средновековната мистика, и каква безкрайна помощ може да получи от тази мистика този, който желае да поеме по пътищата на самото духовно изследване. Така – именно с поглед към въпросната лекция преди осем дни – средновековната мистика се явява за нас великата, удивителна подготовка за духовното изследване. И как иначе би могло да бъде това? Желает ли впрочем нещо друго духовният изследовател, освен да възпламени въпросната искра, за която говорят мистиците, чрез своите собствени вътрешни сили? Той се раз-

личава от мистиците само чрез това, че те смятали, че трябва да се отдават с душевно спокойствие на онази малка светеща искра, за да започне тя от само себе си да гори и да свети все по-прекрасно, докато духовният изследовател съзнава ясно, че за увеличаването на онази искра човекът трябва да приложи своите способности и сили, които са вложени в неговата воля от мъдростта на света.

Ако по такъв начин мистическото настроение е една добра подготовка и навсякъде указва на духовното изследване, то ние, от друга страна, можем да кажем: подготовка, предварителна степен за онова мистическо вглъбяване, както се е появило в епохата на Средновековието, е онази дейност на душата, с която днес ще се занимаем по-точно и която в нейния истински смисъл може да наречем молитва. И би могло да се каже: както мистикът става способен за своето вглъбяване благодарение на това, че той в известен смисъл – може би несъзнателно, но все пак – е работил над душата си, че той вече привнася определено настроение в мистическото вглъбяване, така и онзи, който се стреми усилено към това мистическо вглъбяване, който желае да извърви пътищата, които в края на краищата могат да завършат в това мистическо вглъбяване, ще може да открие предварителна степен в истинската молитва.

Наистина в течение на последните векове същността на молитвата в духовно отношение е била недооценявана по най-различен начин от едно или друго духовно течение. Затова днес няма да е лесно да се проникне до истинската същност на молитвата. Ако вземем под внимание, че с цялото духовно развитие през последните столетия било свързано нещо, което би могло да се нарече проява на особено егоистични духовни течения, от които били обхванати широки кръгове, то не е изненадващо, че тъкмо молитвата била въввлечена в егоистичните желания, в егоистичните възжеления на хората. И може да се каже: едва ли нещо друго допринася повече за погрешното разбиране на молитвата от тази нейна наситеност с някаква форма на егоизъм. В тази лекция ще бъде направен опит да

се изследва молитвата от чисто духовнонаучни предпоставки, напълно независимо от едно или друго направление.

Ако искаме да познаем молитвата – нека това бъде казано само като предварително изяснение, – би могло да се каже: докато мистикът предпоставя, че той ще намери в душата си някаква малка искра, която след това може да се разпали повече и да стане по-ярка чрез неговото мистическо вглъбяване, то молещият се желае именно тепърва да създаде онази искра, онзи собствен душевен живот. И молитвата, от каквито и предпоставки да произлиза, потвърждава тъкмо чрез това своята действеност, че подбужда душата или да намери постепенно онази искра на мистика, когато тя е налице и, макар и скрита, свети в душата, или пък да предизвика нейния проблясък. Ако искаме да изследваме потребността от молитва, същността на молитвата, трябва да разгледаме по-подробно характера на човешката душа в нейните дълбини, за които в една предишна лекция казахме, че за тях е напълно приложима сентенцията на древния гръцки мъдрец *Хераклит*²²: „Границите на душата никога не ще можеш да откриеш, дори и да обходиш всички пътища; толкова необятно е това, което тя обгръща с нейните тайни!“²³ И дори ако молещият се най-напред само търси тайните на душата, то може да се каже: от онези най-интимни настроения, които могат да се стимулират от молитвата, дори най-наивният човек предусеща нещо от безкрайната широта на душевния живот. Ние трябва да схванем тази душа, как тя живее в нас и ни движи животворно напред, да я схванем в нейното развитие по следния начин.

Трябва да си изясним, че душата живее в живо развитие, че тя не само идва от миналото и се устремява към бъдещето, но и че във всеки миг от настоящия ѝ живот тя носи в себе си нещо от миналото – и дори в известно отношение нещо

²² Хераклит от Ефес (около 535 – около 470 пр. Хр.), досократически философ.

²³ „Фрагменти на досократици“, издадени от Херман Дилс и Валтер Кранц, Хераклит В 45.

от бъдещето. В мига, който наричаме настояще, се разстилат, особено по отношение на душевния живот, въздействията от миналото и въздействията, които се устремяват към нас сякаш от бъдещето. На този, който се стреми да вникне по-дълбоко в душевния живот, това може да се явява така, като че ли в човешката душа се срещат постоянно два потока: един, който идва от миналото, и друг поток, който идва към нас от бъдещето. Възможно е, когато говорим за приближаване на събития от бъдещето, това в други области на живота да се смята за мечтателство и фантазиране. Понеже е лесно, макар и тривиално, да се каже: това, което ще се случи в бъдеще, тъкмо още не е налице; затова не може да кажем, че това, което ще се случи утре, „се устремява към“ нас, докато може съвсем уместно да кажем: това, което се е случило в миналото, простира своите въздействия до настоящето. – За последното, разбира се, е твърде лесно да намерим достатъчни доказателства. Кой би отрекъл, че нашият днешен живот е резултат от нашия вчерашен живот? Кой би отрекъл, че днес се намираме под въздействието на нашето усърдие или на нашето нехайство от вчера или завчера? Никой не ще отрече проникването на миналото в нашия душевен живот. Но също толкова малко трябва да се отрича и реалността на бъдещото, когато виждаме в самата душа действителността на такова настъпване на бъдещите събития, преди още да са налице. Или не изпитваме ли безпокойство за нещо, което очакваме утре, или страх от нещо, което може да се случи утре? Не посрещаме ли ние неизвестното бъдеще с нещо като чувство и усещане? Във всеки момент, когато душата изпитва страх или опасение, тя доказва чрез реалността на нейните чувства и усещания, че държи сметка не само за въздействия от миналото, но живо очаква в самата себе си и това, което се устремява към нея от бъдещето. Това са само отделни загагвания. Който иска да изследва душевния живот, ще намери множество факти, които може би противоречат на абстракциите на разсъдъка, според които: бъдещото още не е налице; затова то още не може да въздейства; тези факти обаче

се потвърждават в своята жива реалност, когато именно погледнем в непосредствения душевен живот.

В нашата душа като че ли се сливат два потока – от миналото и от бъдещето – и образуват там – кой би отрекъл това, ако наблюдава самия себе си? – нещо като „водовъртеж“, напълно подобен като при сливането на две реки. Ако разгледаме по-точно онова, което оживява в нашата душа от миналото, ще бъдам заставени да признаем: нашата душа се е развила под влиянието на преживяното в миналото. Както сме употребили преживяванията си в миналото, такива сме днес, и ние завещаваме на нашата душа делата, чувствата и мисленето от нашето минало. Ние сме такива, каквито сме станали. Ако обърнем поглед от нашето сегашно становище към нашите по-ранни преживявания, особено към онези преживявания, в чието осъществяване и оползотворяване с оглед на нашата душа ние самите сме взели участие, следователно ако си припомним миналото, доста често, когато се вгълбим в себе си, ще осъдим сами себе си и ще си кажем: сега ние сме такива, и бидейки такива, каквито сме, ние не можем да кажем „да“ на някои от нещата, които са се случили в нашето минало; сега не можем да се съгласим с някои неща, може би дори се срамуваме от някое дело в миналото. Ако по такъв начин поставим нашето настояще редом до нашето минало, ще ни обземе чувство, което можем да изразим така: о, в нас има нещо, което е безкрайно много по-богато, безкрайно много по-значително, отколкото онова, което сме направили от себе си посредством нашата воля, посредством нашето съзнание, нашите индивидуални сили! Понеже ако в нас не би имало нещо, което превъзхожда онова, което сме направили от себе си, то ние не бихме могли да порицаем сами себе си, а също да познаем сами себе си. Трябва да признаем: в нас живее нещо, което е по-значимо от онова, което сме оползотворили досега в самите себе си! Ако преобразим едно такова съждение в чувство, ще се вираме към онова, което ни е познато, което можем да наблюдаваме в нашите минали дела и преживявания, а то може да ни се явява

ясно – толкова ясно, колкото именно споменът позволява, – и ще можем да сравняваме тази яснота, тази очевидност с нещо в нас, което е по-значимо от нея, с нещо в душата ни, което желае да се освободи, да ни насочва, да ни постави над самите нас и да ни преценява от становището на настоящето. Накратко, когато наблюдаваме онзи поток, който тече в душата ни от миналото, ще предусещаме в нас нещо, което се извисява над самите нас. И това предусещане на нещо по-значимо в нас самите е всъщност първото проблясване на вътрешното чувство за божественото в душата; едно чувство за това, че в нас самите живее нещо, което е по-значимо от всичко, което преди това е било предоставено на нашия произвол и което е причина да се пробуди в нас чувството за божественото, да обърнем взор към онова, което ни отвежда отвъд нашия тесногърд аз към един духовно-божествен аз. Така говори в нас преобразеното в чувство, в усещане разглеждане на миналото.

Как обаче се изразява онова, което можем да наречем вливане в душата на потока от бъдещето, когато го преобразуваме в чувство, в усещане?

То ни говори още по-ясно и още по-съществено. Когато се обръщаме към събитията от миналото нашето усещане и нашето чувство се проявяват като отрицателно съждение, като разкаяние, може би като срам, докато спрямо бъдещето от самото начало изпитваме усещания и чувства на боязън и страх, на надежда и радост. Но във връзка с тези чувства потокът от събития все още не съществува за човека; той още не го вижда. Тук той може дори по-лесно да преобрази понятието, идеята в чувство, отколкото в първия случай. Понеже това прави самата душа. Тъй като спрямо бъдещето тя ни дава само чувства за действителността, то нашите чувства и усещания за бъдещето се явяват като нещо, което възниква от един непознат поток, за който знаем: той може да въздейства върху нас по един или друг начин, може да ни удостои с това или онова. Ако преобразим в правилно усещане това, което идва срещу нас сигурно от тъмното лоно на бъдещето, и ако почувстваме как то се влива

в нашата душа и как му се противи нашият свят от усещания, тогава ще почувстваме как нашата душа всеки път отново се възпламенява от преживяванията, които настъпват за нас от бъдещето. Ние чувстваме именно как нашата душа може да стане по-богата, по-всеобхватна, отколкото е; чувстваме още в настоящето, че нашата душа в бъдеще ще обхваща със сигурност едно безкрайно по-богато и по-могъщо съдържание. Чувстваме се сродни вече с онова, което идва срещу нас от бъдещето, трябва да се чувстваме сродни с него. Трябва да почувстваме, че нашата душа може да се справи с цялото съдържание, което бъдещето може още да ѝ донесе.

Ако разгледаме по такъв начин миналото и бъдещето, доколкото се вливат в настоящето, ще ни се покаже как душевният живот в предчувствие надраства самия себе си. Ето защо ще намерим за разбираемо, ако душата, поглежайки назад към миналото, осъзнае онзи значителен момент, който играе известна роля в нея и с който тя не се е справила; че тя може да развие определено настроение, определено основно усещане спрямо онова, което се проявява по такъв начин като резултат на миналото. Когато по такъв начин душата – било то в осъждане на самата себе си или в разкаяние и срам от себе си – почувства как се влива в нея нещо могъщо от потока на миналото, тогава възниква онова, което бихме могли да наречем благоговение пред божественото, което ни наблюдава от миналото. И това благоговение пред божественото, което ни наблюдава от миналото, което можем да предусетим като нещо, което въздейства върху нас, с което обаче нашето съзнание не се е справило, поражда едното молитвено настроение – понеже има две молитвени настроения; – онова молитвено настроение, което можем да обозначим като онова, което ни води до единение с Бога. Понеже какво би могла да желае душата, когато тя се отдава тихо и интимно на тези усещания и чувства по отношение на такова минало? Тя би могла да желае това по-могъщо нещо, което е оставила неизползвано, което тя не е проникнала със своя аз, да се реализира в нея. Душа-

та би могла да си каже: ако това по-могъщо нещо би било в мен, днес аз бих била друга; то не е живяло в мен, то не е присъствало в мен. Божественото, което предчувствам, не е било нещо, което е принадлежало към моя вътрешен живот; така че аз не съм направила себе си такава, че да мога да кажа сега на самата себе си изцяло „да“. – Когато душата усеща по този начин, тя бива обзета от онова настроение, благодарение на което тя си казва: как мога да проникна в тази душа, която наистина е живява във всички мои дела и преживявания, но която е била непозната за мен? Как мога да привлека това непознато, несхвааното от моя аз? Когато в душата настъпи това настроение, било посредством чувство, слово или идея, тогава имаме молитва по отношение на миналото. Тогава ние се стремим по *един* от пътищата да се приближим благоговейно към божественото.

По отношение на онова, което можахме да характеризираме като осветяващо за нас божественото от потока на неизвестното бъдеще, има друго настроение. И ако пожелаем да го сравним с току-що характеризираното, можем да се запитаме още веднъж: какво ни довежда до молитвено настроение по отношение на миналото? Това, че сме останали несъвършени, въпреки че можем да предчувстваме, че нещо божествено свети в нас; че не сме развили всички способности, всички сили, които могат да произтичат от това божествено; нашите недостатъци, които ни правят по-незначителни от божественото, което свети в нас: всичко това ни довежда до молитвено настроение по отношение на миналото. Какво ни прави по подобен начин неудовлетворени с оглед на бъдещето? Какво от бъдещето възпрепятства нашето развитие, нашето възхождане към духовното?

Тук трябва да напомним само за това, че тъкмо онези чувства и усещания, които вече назовахме, подяждат нашия душевен живот: а именно безпокойство и страх спрямо неизвестното бъдеще. Има ли обаче нещо, което може да влее в душата сила на увереност спрямо бъдещото? – Да, има такава

нещо. Но то ще действа в душата правилно само ако се явява като молитвено настроение. И това е, което можем да наречем чувство на смирение пред онова, което навлиза в душата ни от тъмното лоно на бъдещето. Нека да не бъдем разбирани погрешно в тази област. Тук не се изказва хвалебствие за онова, което обикновено може да се обозначи като смирение, но се характеризира един съвсем определен вид смирение: смирение пред онова, което може да ни донесе бъдещето. Този, който боязливо и страхливо поглежда към онова, което може да му донесе бъдещето, той възпрепятства своето развитие, той спъва свободното разгръщане на своите душевни сили. Нищо всъщност не възпрепятства толкова свободното разгръщане на душевните сили, колкото тревогата и страхът от неизвестното, което навлиза в душата от потока на бъдещето. Какво може да донесе смирението пред бъдещето, за това може да се съди всъщност само въз основа на опита. Що е смирение пред бъдещите събития?

В неговата идеална форма това смирение би било онова душевно настроение, което всякога би могло да каже на себе си: каквото и да настъпи, каквото и да ми донесе следващият час, утрешният ден, аз преди всичко, доколкото то е нещо напълно неизвестно за мен, не мога да го променя с никакъв страх и никакво безпокойство. Аз го очаквам с най-пълно вътрешен душевен покой, със свършено спокойствие на ума! Онзи опит, който се получава в резултат на такова чувство на смирение пред бъдещите събития, довежда до това, че онзи, който може да посрещне толкова невъзмутимо, с пълно спокойствие на ума бъдещето и все пак не допуска по никакъв начин да страда от това неговата енергия, неговата активност, той е в състояние да разгърне силите на душата си по най-интензивния, по най-свободния начин. Сякаш препятствие след препятствие пада пред душата, когато тя все повече и повече се обзема от онова настроение, което сега беше охарактеризирано като „смирение“ пред прииждащите към нас събития от бъдещето.

Това чувство на смирение душата не може да си даде по заповед, нито чрез идващ от нищото произвол. Това чувство на смирение е резултат от онова, което можем да наречем второ молитвено настроение, онова молитвено настроение, което е насочено към бъдещето и неговия изпълнен с мъдрост ход на събитията. Отдаденост на това, което се нарича божествена мъдрост в събитията; да извикваш в самия себе си всеки път отново мисълта, усещането, импулса на душевния живот, че това, което предстои, трябва да се случи, и че то според определена насока трябва да има своите добри последствия: предизвикването на това настроение в душата и изживяването на същото в думи, усещания, идеи, всичко това е вторият вид молитвено настроение, настроението на смирената молитва.

От тези настроения на душата трябва да се извлекат подбудите за това, което наричаме молитва. Понеже в самата душа са дадени подбудите, и общо взето молитвено настроение настъпва във всяка душа, която се издига поне малко над непосредственото настояще. Молитвеното настроение, би могло да се каже, е обръщането на духовния взор от временното, мимолетно настояще към вечното, което обхваща миналото, настоящето и бъдещето. Затова, защото това отвърщане на погледа от настоящия миг и стремежът да се излезе от него са толкова необходими за човека, *Гьоте* кара неговия Фауст да изрече великите, значими думи към Мефистофел:

И щом веднъж устата ми признаят
на някой миг: „Прекрасен си, постой!“,

това означава: ако бих могъл да се задоволя с живот в чистия миг –

съгласен съм това да ми е краят,
съгласен съм да стана пленник твой!²⁴

Следователно би могло да се каже също: молитвеното

²⁴ „Фауст“, Първа част: Кабинетът на Фауст, стихове 1699-1702. Според превода на Любомир Илиев.

настроение е това, което Фауст си измолва, за да се избави от оковите на събеседника си, от Мефистофел.

И така, молитвеното настроение ни води, от една страна, до разглеждането на нашия тясно ограничен аз, който се е издигнал от миналото до настоящето и който, ако го разгледаме, ни показва ясно, че в нас има безкрайно повече, отколкото сме оползотворили досега; а, от друга страна, това разглеждане ни води в бъдещето и ни показва, че от неизвестното лоно на бъдещето може да се влее в аза безкрайно много повече, отколкото този аз вече е обхванал в настоящето. Всяко молитвено настроение трябва да се привежда в едно от тези две настроения. Ако схващаме по такъв начин настроението на молитвата, а молитвата като израз на това настроение, тогава в самата молитва ще намерим онази сила, която ни извежда отвъд нас самите. Понеже какво иначе е молитвата, когато тя се проявява по такъв начин в нас, освен проблясването на онази сила в нас, която желае да ни издигне над онова, което нашият аз е бил в едно мигновение! И когато азът бъде само обзет от този негов стремеж да излезе от себе си, тогава в него оживява вече онази сила, която е сила на развитието. Когато узнаем от миналото: ние имаме в себе си повече, отколкото сме оползотворили! – тогава нашата молитва се явява повик към божественото: нека да е тук, нека ни изпълни със своето присъствие! Ако достигнем с чувства и усещания до това познание, тогава молитвата се явява причина за по-нататъшно развитие в нас. И тогава можем да причислим молитвата към силите за развитие на нашия собствен аз.

По същия начин може да се отнасяме и към молитвеното настроение с оглед на бъдещето, когато живеем в страх и безпокойство по отношение на онова, което бъдещето може да ни донесе. Понеже тогава на нас ни липсва онази смиреност, която произтича от молитвата, която отправяме към нашите съдбини, които се устремяват към нас от бъдещето и за които казахме: те са ни наложени от мъдростта на света. Отдадеността на това настроение на смирение въздейства различно,

отколкото страхът и безпокойството, с които посрещаме онова, което предстои да ни сполети. Посредством безпокойството и страха нашето развитие се спъва, ние отблъскваме чрез вълните на страха и безпокойството онова, което желае да навлезе в душата ни от бъдещето. Но ние се приближаваме към него с плодотворна надежда, когато подхождаме към него със смирение, така че то може да проникне в нас. По такъв начин това смирение, което, както изглежда, ни прави незначителни, е могъща сила, която ни понася към бъдещето, така че бъдещето обогатява съдържанието на нашата душа и извежда развитието ни всеки път на нова степен.

И тъй схванахме молитвата, как тя се явява действена сила в нас самите. Ето защо в молитвата виждаме една причина в нас, която влече след себе си непосредствени последствия, а именно разширяване и развитие на нашия аз. Тогава ние изобщо не трябва да очакваме особени външни последствия, но за нас става ясно: със самата молитва ние сме вложили в нашата душа нещо, което може да наречем просветляваща и въодушевяваща сила. Просветляваща сила, защото правим душата свободна спрямо онова, което се устремява към нас от бъдещето, и я правим способна да възприеме това, което може да настъпи за нас от тъмното лоно на бъдещето; действаме и въодушевяващо върху душата, защото можем да кажем: наистина в миналото сме пропуснали да разгърнем напълно божественото в нашия аз, но сега в нашите усещания и чувства сме проникнали с него и то може да действа в нас. Молитвеното настроение, което възниква в нас от чувството за миналото, създава онази вътрешна душевна топлина, за която умеят да разказват всички онези, които са в състояние да усетят молитвата в нейната истина. А просветляващото въздействие може да се види при тези, които познават молитвеното чувство на смирение.

Ако разглеждаме по такъв начин същността на молитвата, не трябва да се учудваме, че тъкмо великите мистици в отдаването на молитвата намирали най-добрата подготовка за онова, което те след това търсили в мистическото вглъбяване.

С молитвата те насочвали, така да се каже, настроението на душата си до онзи момент, когато те ставали способни да прозведат характеризираната по-горе „искра“. Именно чрез разглеждане на миналото може да стане понятна за нас онази дълбока съкровеност, онази удивителна интимност на душевния живот, която може да обземе човека при истинската молитва. Преживяването, опитът във външния свят е това, което ни отдалечава от нас самите, а също и онова, което не е позволило в миналото да се прояви по-силното в нас – нашият съзнателен аз. Ние сме се отдавали на външните впечатления, разтваряли сме се в многообразието на външния живот, което ни разсейва и не ни позволява да постигнем съсредоточеност. Но това е същото, което не е позволявало да се разгърне в нас по-могъщата, по-силна божествена сила. Сега обаче, когато развиваме в себе си това в такова настроение на божествена интимност, ние се чувстваме в самите себе си, че не сме отдадени на разсейващите въздействия на външния свят. Това е, което ни изпълва с онази неизказана, удивителна топлина на битието в себе си като с вътрешно блаженство, което може да се нарече действително вътрешно стопляне от Бога. И както топлината в космоса е, която при по-висшите същества се явява физически като вътрешна топлина и чрез която от по-нисшите същества, които имат същата топлина като обкръжението, се формират първа по-висшите; както тази физическа топлина углъбява същността материално в себе си, така също и породената чрез молитвата душевна топлина е, която прави от една душевна същност, която се губи във външния свят, такава, която се обединява в самата себе си. В молитвата ние се сгръваме в чувството за Бога в нас; ние не само се сгръваме, но и намираме интимно себе си в самите себе си.

Когато, от друга страна, пристъпим към нещата от външния свят, то те ни се явяват общо взето винаги примесени с онова, което може да се нарече „тъмно лоно на бъдещото“. По-неже който разглежда по-точно нещата, трябва да си каже: във всичко, към което се обръщаме във външния свят, има винаги

нещо бъдещо. Навсякъде, така да се каже, нещо ни блъска назад, когато изпитваме страх и безпокойство по отношение на това, което може да ни сполети. Външният свят стои пред нас като плътна завеса. Но ако развием чувството за смирение, молитвеното настроение по отношение на онова, което настъпва срещу нас от тъмното лоно на бъдещето, тогава можем да узнаем, че сме в състояние да посрещнем всички същества от външния свят с чувството на същата увереност и надежда, което строи от чувството за смирение. Тогава можем да си кажем по отношение на всички неща: мъдростта на света е, която ще засияе към нас! Докато иначе от всичко, към което пристъпваме, се визира в нас тъмнина и тъмнината влиза в усещането, сега ще видим, как чрез чувството за смирение в нас възниква усещането, че общо взето само чрез това, за което можем да копнеем и което желаем в душата си като най-висшето, ще засияе за нас от всичко изпълненото с мъдрост съдържание на света. – По такъв начин можем да кажем: от целия обкръжаващ ни свят, който възниква за нас от молитвеното настроение за смирение, има надежда за просветление. И както тъмнината ни затваря в нас самите, както тъмнината вече във физическото ни показва безпомощност и безизходица, когато се оказваме някъде в тъмна нощ и около нас се разстила мрак, така чувстваме, когато настъпва утрото и ни облива светлина, че сме пренесени извън себе си, обаче не така, че да загубим себе си, а така, като че ли сега бихме могли да внесем във външния свят най-доброто желание, най-добрия копнеж на нашата душа. По такъв начин ние чувстваме онази отдаденост на света, която ни отдалечава от нас самите, като преодоляна от молитвената топлина, която ни съединява със самите нас. И когато развием в себе си молитвената топлина до чувство на смирение, което може да обхване молитвата, тогава молитвената топлина се разпалва до молитвена светлина. Сега ние отново излизаме от себе си и знаем: ако сега се съединяваме с външния свят и насочваме погледа си към всичко, което ни заобикаля, ние не се чувстваме разпилени и отчуждени от самите себе си в него,

но чувстваме как това, което е най-доброто в нашата душа, се излива от нея; чувстваме се съединени с онова, което ни осветява в околния свят.

Тези два молитвени потока могат да се изразят още по-добре образно, отколкото в понятия; например, ако си спомним за онова, което се разказва за Яков в Стария завет²⁵, за онази могъща разтърсваща душата борба на Яков през нощта. Тя ни се явява така, като че ли ние самите сме отдадени на многообразието на света, в който нашата душа най-напред се загубва и който не ѝ позволява да дойде до самата себе си. Когато все пак се събуди сремежът да намерим себе си в самите себе си, възниква борбата на нашия по-висш аз срещу по-нисшия аз; тогава започват да бушуват различни настроения, но след това ние се овладяваме тъкмо чрез онова молитвено настроение и накрая настъпва онзи момент, който ни е показан в разказа за Яков така, че вътрешната нощна борба на неговата душа се прекратява, разведрява и хармонизира с първите лъчи на утринното слънце. Така действа в действителност истинската молитва в човешката душа.

Когато разглеждаме молитвата по този начин, тя е свободна от всякакво суеверие. Понеже тогава тя е това, което разгръща най-добрата част на нашата душа, което влива непосредствено сила в нашата душа. Така разглеждана молитвата е предварителна степен за мистическото вглъбяване, както самото мистическо вглъбяване е предварителна степен за всичко онова, което можем да наречем духовно изследване. От характеристиката на молитвата за нас ще бъде вече разбираемо това, на което тук често беше обръщано внимание: а именно, че всъщност ние обременяваме с много заблуждения нашата душа, когато смятаме, че бихме могли да намерим божественото, така да се каже, Бог по мистичен начин само в самите себе си. Тази грешка, разбира се, са правили многократно през Средновековието мистиците и въобще хората с християнски убеждения. Причината за това е, че тъкмо през Средновеко-

²⁵ Битие 32:25.

вието молитвеното настроение започнало да се просмуква с егоизъм; с онзи егоизъм, чрез който душата си казва: аз желая да стана все по-съвършена и по-съвършена и да не мисля за нищо друго, освен за това усъвършенстване. Когато днес едно превратно теософско течение говори за това, че човекът може да намери Бога в собствената си душа, само ако се абстрахира от всичко външно, то това е общо взето само отглас от онзи егоистичен копнеж по чисто вътрешното съвършенство.

Видяхме, че има две молитвени течения: едното води до стопляне на нашата вътрешна същност, другото извежда в чувството на смирение отново в света и води именно до просветление и истинско познание. Който разглежда молитвеното настроение по този начин, скоро ще види, че онова познание, което постигаме с обичайните средства на разсъдъка, е в известно отношение неплодотворно спрямо другото познание. Който познава молитвеното настроение, той познава онова уединение на душата в самата себе си, където тя се освобождава от многообразието на света, което я разсейва, където тя се съсредоточава в самата себе си и преживява в самата себе си това, което може да се назове: напълно затворено в себе си битие и битие при себе си, и си спомня за онова, което е издигнато над мига, което се влива в душата от миналото и бъдещето. Който познава това настроение, където цялото наше обкръжение става тихо и спокойно, където само най-красивите мисли и усещания, на които сме способни, задържат душата във вътрешния свят, където може би накрая и те изчезват и в душата се запазва само едно основно усещане, което сочи в две страни: към Бога, който се възвестява от миналото, и към Бога, който се възвестява от бъдещето – който познава тези настроения и умее да живее с тях, той знае също, че за душата има такива велики моменти, когато тя си казва: сега аз съм се абстрахирала от онова, което мога да осъществя съзнателно чрез своето мислене, абстрахирала съм се от онова, което мога да осъществя чрез своите чувства, абстрахирала съм се от онези идеали, които мога да изразя чрез волята си, с оглед на коя-

то съм била възпитавана досега; заличих всичко от душата си. Бях се отдал на своите най-висши мисли и усещания; също и тях прогоних от своята душа и оставих да преобладава само току-що характеризираното основно усещане. Който познава такива усещания, той знае: както ни се откриват чудесата на природата, когато насочим чист взор към нея, така в нашата душа проблясват нови усещания, които досега не сме могли да забележим. Волеви импулси и идеали, които досега са били чужди за нас, избухват в душата, така че в това основно настроение се пробуждат най-плодотворни моменти.

По такъв начин молитвата може да ни даде мъдрост в най-добрия смисъл на думата, за каквата в дадения момент още не сме способни; тя може да ни даде възможност за едно чувстване и усещане, каквито досега още не сме могли да възпитаем в себе си. И когато молитвата довежда нашето самовъзпитание по-нататък, тя може да даде на волята ни сила, до която досега не сме могли да се издигнем. Ако искаме да имаме такова молитвено настроение, необходимо е да бъдат съживени в душата най-възвишените мисли, най-прекрасните чувства и импулси, на които сме способни, за да извлечем от нея такова настроение. И тук може отново да укажем само на онези молитви, които били отправяни от най-стари времена или в най-тържествени моменти на човечеството.

В малкото ми съчинение „Отче наш“²⁶ ще намерите изложение на съдържанието, от което става видно, че в „седемте молби“ е заключена цялата мъдрост на света. Все пак може да възразите: в тази малка книжка се твърди за „Отче наш“, че само онзи може да разбере „седемте молби“ на молитвата, който познава най-дълбоките извори на вселената; наивният човек обаче, който изрича молитвата „Отче наш“, не може все пак да проникне до тези дълбини. Но това не е и необходимо! За да е можело да възникне „Отче наш“, е било необходимо от всеобхватната мъдрост на света да бъде изразено с думи

²⁶ Според една лекция от 28 януари 1907 г., в „Първоначални импулси на духовната наука“, Събр. съч. № 96 (също и като самостоятелно издание).

онова, което може да се нарече „най-дълбоките тайни на света и човечеството“. А понеже това се съдържа в „Отче наш“, то действа в словата на тази молитва, дори и когато още не разбираме нейната дълбочина. Но тайната на една истинска молитва е тъкмо това, че тя трябва да е извлечена от мъдростта на света. И понеже тя е извлечена от нея, тя действа, въпреки че ние още не я разбираме. Ние можем да я разберем, ако се издигнем до по-висшите степени, към които подготвят молитвата и мистиката. Молитвата ни подготвя за мистика, мистиката – за медитация, концентрация, а от там биваме насочвани към същинската работа с оглед на духовното изследване.

Не е уместно възражението, съгласно което е необходимо да разбираме онова, за което се молим, ако молитвата трябва да има правилно въздействие. Това просто не е вярно. Кой разбира мъдростта на едно цвете, когато все пак той може да се радва на него? Няма нужда да се проникваме от мъдростта на цветето, и все пак душата може да се изпълни с радост от неговото съзерцание. За да съществува цветето, е била необходима мъдростта, но за това да се радваме на цветето отначало не е необходима мъдрост. За да се осъществи една молитва, за това е необходима мъдростта на света; но за да може молитвата да излива в душата характеризираната топлина и светлина, когато тя е вече налице, за това е необходима толкова малко мъдрост, колкото и за да се радваме на цветето. Но нещо, което не се е осъществило чрез мъдростта на света, не би могло да притежава и въпросната сила. Вече от начина, по който действа молитвата, става видно за нас, каква дълбочина притежава молитвата.

Ако душата трябва действително да се развива под влиянието на едно такова живеещо в нея начало, то може всеки път да се указва на това, че всеки човек, на каквата и степен на развитие и възпитание да се намира, може да има дял в една истинска молитва. Най-наивният човек, който може би не знае нищо друго освен самата молитва, може да разчита на въздействието на молитвата върху душата му. Самата молитва

ще бъде онова, което може да предизвика действащите сили, които ще го извисяват все повече и повече. Обаче ние никога не приключваме с една молитва, каквата и висока степен да сме достигнали; понеже тя може да издигне душата всеки път с една степен по-високо от вече достигнатата. А „Отче наш“ е молитва, с която не само можем да се молим, но която може да предизвиква и мистическо настроение и която може да бъде предмет на по-висша медитация и концентрация. Това би могло да се каже и за още други молитви. Обаче от Средновековието, разбира се, е унаследено нещо, което днес може да опорочи молитвата и молитвеното настроение и което може да се обозначи само с думата „егоизъм“.

Ако с молитвата желаем само да навлезем в самите себе си, ако желаем само да усъвършенстваме себе си в своя вътрешен свят – което е било често желание на средновековния християнин, а може би и днес още се желае, – ако нямаме желание чрез просветление да насочим своя взор отново навън, към света, то молитвата може да се окаже нещо, което отделя човека от света, отчуждава го и го отдалечава от него. Това се случило с много хора, които използвали молитвата като лъжлива аскеза и отшелничество. Такива хора искали да бъдат съвършени не само по подобие на розата, която краси себе си, за да направи градината красива²⁷, но те искали да бъдат съвършени заради собствения си аз, за да намерят в душата собственото си блаженство. Който търси в душата Бога и не желае отново да излезе в света с тези придобити сили, той скоро ще установи, че такова начинание се откъщава в известен смисъл. И в различни съчинения, чиито автори познават само едното молитвено настроение, което води до вътрешно стопляне – например в онова съчинение на *Михаел де Молинос*²⁸,

²⁷ Виж Фридрих Рюкерт, стихотворението: Светът и аз, „Когато розата украсява себе си, тя украсява също и градината“.

²⁸ Испански мистик; „Guida Spirituale“ (1675), на немски от Готфрид Арнолд: „Духовен водач“ (1699); Молинос бил осъден заради това съчинение през 1686 г. от папата на доживотен затвор в Рим.

– можете да намерите съвсем особени описания на всякакви страсти и влечения, изкушения, съблазни и необуздани желани- ния, които душата преживява тъкмо тогава, когато тя търси съвършенство чрез вътрешна молитва, чрез пълно отдаване на това, което смята за неин Бог. Това не трябва да се приписва на нищо друго освен на обстоятелството, че човекът, когато тър- си едностранчиво Бога, желае едностранчиво да се приближи до духовния свят, желае да развие само молитвеното настро- ение, което води до вътрешно затопляне, но не желае и друго- то, което води до просветление, е принуден да узнае от опит, че тогава другата страна си отмъщава. Когато поглеждам към миналото само с разкаяние и чувство на срам и си казвам: в мен има нещо могъщо, което аз не съм проявил в досегашните си преживявания, от което обаче сега желая да се изпълня, за да стана съвършен, тогава, разбира се, възниква до известна степен този стремеж към съвършенство. Обаче другото, несъ- вършеното, което обитава в душата, предявява своите права като противодействаща сила, нахлува толкова по-стремително и се проявява като изкушение и страст. В мига, когато душа- та истински се оказва във вътрешна топлина и в интимност с Бога, и търси Бога отново във всички творения, в които той се открива, когато тя се стреми към просветление: тогава тя ще установи, че тя вече излиза от самата себе си и се отдалечава от собствения си, егоистичен аз, ще открие, че настъпва изце- ление, успокояване на вътрешните страсти и пориви. Ето защо е толкова лошо, когато в молитвеното настроение, в мистиче- ското вглъбяване или в медитацията се примеси нещо егоис- тично. Когато желаем да намерим Бога и след това да го задър- жим само в нашата душа, тогава се оказва, че нашият егоизъм е нездравословен, че той се е съхранил чак до най-висшите стремжи на душата ни, и тогава това егоистично настроение си отмъщава. Ние можем да се изцелим само тогава, когато, след като сме намерили Бога в себе си, излеем безкористно върху света в нашите мисли, чувства, в нашата воля и в делата си онова, което имаме сега в себе си.

Днес се чува толкова често – и съвсем не е излишно да напомняме за това, – особено в областта на погрешно разбраната теософия: ти не можеш да намериш божественото във външния свят; Бог живее в самия теб! Обърни се само към самия себе си и тогава ще намериш Бога в себе си. – Веднъж дори чух един лектор, който обичаше да ласкае своите слушатели, като насочваше вниманието им към Бога в собствената им душа, да казва: не е нужно да научавате и узнавате нещо за великите тайни на вселената; трябва само да погледнете вътре в самите себе си и там, в самите себе си, ще намерите Бога!

На това трябва да се противопостави нещо друго, което единствено може да доведе до истината. Един средновековен мислител²⁹ намери правилните думи спрямо това настроение, което е правилно, когато се задържа в неговите граници. Нека си изясним веднъж това: не онези неща са най-вредните, които са неистинни, понеже неистинното твърде скоро ще се покаже като неистинно на човешката душа. Най-зловредното нещо са онези неща, които са истинни при определени условия и които, когато се употребяват при неправилни условия, представляват нещо напълно лъжливо. В известно отношение е вярно положението, че човек трябва да търси Бог в самия себе си; и понеже то е вярно, то се оказва толкова по-вредно, когато не остава в известни граници, в които то трябва да се съблюдава.

Един средновековен мислител е казал: кой би търсил един необходим за него инструмент някъде навън в света, когато съвсем сигурно знае, че той се намира в неговия дом? Само един глупак би направил това. Но също такъв глупак би бил и онзи, който би търсил инструмент за богопознание навсякъде навън в света, когато все пак той е в дома му, в собствената му душа. Но обърни внимание, казано е: инструмент! Не самия Бог се търси в собствената душа. Бог се търси посредством инструмента, а инструментът не се намира никъде отвън. Той трябва да се търси в душата – чрез истинска молитва, чрез правилно мистическо вглъбяване, чрез медитация и концен-

²⁹ Досега не е установено.

трация на различни степени – и с този инструмент трябва да се пристъпи към царствата на света: Бог ще открием навсякъде, понеже той се открива, когато имаме инструмента, за да го открием, във всички царства на света и на всички нива на битието. Така че ние трябва да търсим инструмента за познанието на Бога в самите себе си и тогава ще намерим Бога навсякъде.

Такива разглеждания като това върху „същността на молитвата“ днес не са популярни. Днес чуваме например: е, какво може да промени молитвата в хода на света, когато молим за това или онова? Нали ходът на света се движи все пак според необходими закони, които ние не можем да променим! – Който действително иска да познае една сила, трябва да я търси там, където тя съществува. Днес ние потърсихме силата на молитвата в човешката душа и установихме, че тя е нещо, което поощрява развитието на душата. И който знае, че в света духът е, който действа – не фантастичният, абстрактният, а конкретният дух, – и че човешката душа принадлежи към царството на духа, той знае също, че в света действат не само материални сили според външно необходими закони, но че в света действа също всичко онова, което обозначаваме като духовни същества, макар и действията на тези сили и същности да са невидими за външния взор и за външната наука. Следователно, ако стимулираме духовния живот чрез молитвата, за нас ще е нужно само да изчакаме резултата. И той ще последва. Обаче само онзи ще търси резултата от молитвата във външния свят, който преди всичко сам е разпознал силата на молитвата като реалност.

Който е разпознал това, той би могъл да направи и следния експеримент. Той би могъл, след като в продължение на десет години той е презирал силата на молитвата, да обърне поглед назад към този десетгодишен, преминал без молитва живот; би могъл също да погледне назад към един втори период, който също вече е отминал, продължил отново десет години, през който той е разпознал силата на молитвата, и да сравни двете десетилетия: той ще види как ходът на неговия

живот се е променил под влиянието на онази сила, която с молитвата се е изляла в душата му. Силите се потвърждават в своите проявления. Лесно е да се отречат сили, когато изобщо не предизвикваме техните проявления. Как ще има право да отрече силата на молитвата онзи, който изобщо не се е опитал да изпита въздействието на молитвата върху себе си! Или можем ли да смятаме, че познава силата на просветлението онзи, който никога не я е развивал или никога не се е приближавал до нея? Една сила, която трябва да действа в душата и чрез душата, можем да опознаем само в нейната употреба.

Да навлезем в подробности относно по-нататъшните въздействия на молитвата – позволете ми да призная това, – настоящето, колкото и непредубедено да е, още не е подходящото време за това. Понеже в разбирането на нашето време още не са налице елементите, необходими за схващането на това, че съвместната молитва, т.е. сливането на онези сили, които са резултат от молещата се община, има повишена духовна сила и следователно повишена сила на действителността. Затова нека се задоволим с това, което се явява днес пред душата ни като вътрешна същност на молитвата. Това също е достатъчно. Защото, който има някакво разбиране за това, той, разбира се, ще остане незасегнат от възраженията, които толкова лесно се повдигат днес срещу молитвата.

Какви са все пак тези възражения? Те са от различно естество. Така например някой би казал: сравнете един съвременен деен човек, който употребява силите си, за да бъде полезен във всеки момент на своите ближни, с един човек, който тихо се е оттеглил в себе си и преработва силите на своята душа в молитва: по отношение на дейния него навярно биха нарекли бездеен! – Прощавайте, ако аз от известно чувство за духовнонаучно познание кажа, че има и друга гледна точка. Тя може да звучи гротескно, но не е без основание. Наистина този, който познава днес взаимовръзките в живота, ще твърди, че някой, който списва днес една уводна статия в този или онзи ежедневник, служи по-добре на своите ближни, отколкото ако се

моли и работи над усъвършенстването на своята душа, колкото и гротескно да звучи това. Бихме могли да желаем да има днес хора, които да могат да се убедят, че е по-разумно, ако те се молят, вместо да пишат статии. Това може да се приложи и върху други съвременни области на духовния живот.

Обаче също и за разбирането на целия човешки живот е необходимо да разбираме онази сила, която се проявява в молитвата, която може да ни се разкрие особено също и тогава, когато разглеждаме отделни области от по-висшия духовен живот. Кой не би се съгласил, ако само не схваща молитвата в егоистично едностранчив смисъл, а в широк смисъл, както направихме това днес, че молитвата в този смисъл е например съствана част от изкуството? Несъмнено в изкуството има и други настроения, които в комизма, в хумористичната нагласа се издигат над онова, което трябва да се изобрази. Обаче в изкуството е налице също и онова, което се проявява по молитвен начин: одата, химнът. Дори в живопистта е налице нещо такова, което може да се нарече „рисувана молитва“. И кой би могъл да отрече, че в една грандиозна, великолепна катедрала пред себе си имаме като че ли една застинала, устремена към небето молитва? – Тези неща трябва да можем само да ги схващаме във връзка с живота; тогава в молитва като цяло, когато я разглеждаме според нейната същност, ще видим онова, което принадлежи към онези неща, които извеждат човека от крайността и преходността на неговия живот във вечното. Това чувствали особено такива хора, които намерили пътя от молитвата към мистиката, както споменатият днес и предишния път Ангелус Силезиус. Когато станал мистик, той дължал съкровената истина и великолепната красота, топлата сърдечност и светлата яснота на своите мистически мисли – каквито са например тези в „Херувимския странник“ – на подготвителната школа на молитвата, която имала толкова могъщо въздействие върху неговата душа. И какво всъщност е това, което пронизва и изпълва с блясък всяка подобна мистика като тази на Ангелус Силезиус? Какво друго е това, освен настроение-

то за вечност, за което подготвя молитвата? И всеки молещ се може да предусети нещо от онова настроение, когато идва чрез молитвата до истински вътрешен покой, до съкровеност, а след това отново до освобождение от самия себе си; нещо от онова настроение, което позволява на човека да вдигне поглед от преходния миг към вечността, която свързва в нашата душа миналото, настоящето и бъдещето. Дали човекът като молещ се съзнава това или не: когато той отправя молитва към онези страни от живота, в които търси своя Бог, той ще е проникнал усещанията, чувствата, мислите и словата си, в които се проявява неговото молитвено настроение, от онова настроението за вечност, което живее в красивия афоризъм на Ангелус Силезиус, с който може да завърши нашата днешна лекция и с който общо взето може да се преживее като божествен аромат, като божествена сладост всяка истинска молитва, макар и често несъзнателно:

Аз самият съм вечност, когато напускам времето,
И обхващам себе си в Бога и Бога в себе си.³⁰

³⁰ Ангелус Силезиус, „Херувимски странник“, 1 кн., афоризъм 8.

БОЛЕСТ И ОЗДРАВЯВАНЕ

Берлин, 3 март 1910 г.

От лекциите, които ми беше позволено да изнеса тук тази зима, за онези, които бяха повече или по-малко постоянни слушатели, стана ясно, че в този лекционен цикъл ставаше въпрос за поредица от важни въпроси за душевния живот. От становището на въпрос за душевния живот трябва да бъде дадено и днешното изложение, а именно изложението относно същността на *болестта* и същността на *оздравяването*.

Това, което може да се каже от становището на духовната наука за съответните факти от живота, доколкото те са чисто физически проявления на духовни причини, беше изложено тук в предишни лекции – например в лекцията „Как да разбираме болестта и смъртта?“³¹, върху „Манията за болест“ и „Здравословната треска“³². Днес ще бъдат засегнати много по-дълбоки въпроси в познанието за болестта и оздравяването.

Болестта, оздравяването или вероятно фаталният изход от тази или онази болест засягат дълбоко човешкия живот. И ако ние се питахме всеки път отново за всички предпоставки, за духовните основи на нещата, които се явяват тук предмет на нашите разглеждания, то навярно е позволено да попитаме за духовните причини също и на тези важни факти и преживявания от човешкото съществуване. С други думи, можем да повдигнем въпроса: какво може да каже духовната наука за тези преживявания?

³¹ Изнесена в Берлин на 13 декември 1906 г., в „Познанието на свръхсезитивния свят в нашата епоха и неговото значение за днешния живот“, Събр. съч. № 55.

³² „Манията за болест в светлината на духовната наука“, Берлин, 13 февруари 1908 г., „Здравословната треска в светлината на духовната наука“, Берлин, 27 февруари 1908 г., паралелните лекции в Мюнхен (3 и 5 декември 1907) са отпечатани в „Познанието за душата и духа“, Събр. съч. № 56.

Тук, разбира се, ще трябва да вникнем още веднъж дълбоко в целия смисъл на развитието на човешкия живот, за да си изясним как могат да се намесят в нормалния ход на развитието на човека болестта, здравето, смъртта, оздравяването. Понеже общо взето виждаме, че споменатите явления като че ли се намесват в нормалното развитие на човека. Може би те допринасят нещо за нашето развитие? С други думи, дали ни тласкат в нашето развитие напред или назад? Можем да достигнем до ясно понятие за тези явления само ако и тук вземем под внимание цялостната природа на човека.

Тази цялостната природа вече често сме представяли тук като състояща се от четири реални части на човешката същност: първо, от физическото тяло, което човекът споделя с всички минерални същества от неговото обкръжение, които получават своите форми от присъщите им физически и химически сили и закони. Втората част на човешката същност винаги наричахме етерно или жизнено тяло и бихме могли да кажем, че него в смисъла, съгласно който го разглеждаме, човекът споделя с всичко живо, следователно с растителните и животинските същества от неговото обкръжение. След това указвахме на астралното тяло, което човекът притежава като трета част на своята същност; то е носител на удоволствието и страданието, радостта и болката, на всички появяващи се и отново изчезващи в нас от сутрин до вечер усещания, представи, мисли и т.н. Това астрално тяло човекът споделя само още с животинския свят от неговото обкръжение. И накрая винаги разглеждахме висшата част на човешката същност, която го превръща във венец на земното творение – носителя на неговия аз, на неговото самосъзнание. Когато разглеждаме тези четири части, можем преди всичко да констатираме: дори при бегъл поглед ни изглежда, че е налице известно различие между тези четири части. Физическото тяло имаме пред себе си, когато разглеждаме човека, самите себе си отвън. Външните физически сетивни органи могат да възприемат това, което обозначаваме като физическо човешко тяло. Със свързаното

с тези физически органи мислене, т.е. с онова мислене, което е свързано с инструмента на мозъка, можем да схванем това физическо тяло на човека. Ето защо то е възприемаемо за нас, когато го разглеждаме *отвън*.

Съвсем различно е отношението към човешкото астрално тяло. От предходните изложения вече знаем, че астралното тяло е, така да се каже, факт само за истински ясновидското съзнание; че само последното, чрез вече често характеризираното школуване на същото, може в известен смисъл да вижда астралното тяло така, както физическото тяло. За нормалния живот астралното тяло на човека не е възприемаемо отвън; зрението може да види само проявленията на появяващите се и отново изчезващи влечения, възделения, страсти, мисли, чувства и т.н. В своя вътрешен свят, напротив, самият човек възприема тези преживявания на своето астрално тяло. Той възприема това, което наричаме влечения, възделения, страсти, радост и болка, удоволствие и страдание. Затова можем да кажем, че астралното тяло се отнася към физическото тяло така, че в нормалния човешки живот първото възприемаме *отвътре*, а физическото тяло – *отвън*.

В определено отношение другите две части на човешката природа, етерното тяло и носителят на аза, се намират между тези най-отдалечени крайности. Физическото тяло е възприемаемо чисто външно, астралното тяло – чисто вътрешно. Но междинният член между физическото тяло и астралното тяло е етерното тяло. То не може да се възприеме отвън, но *действа* навън. То действа в обикновения живот на човека по такъв начин навън, че можем да кажем: това, което астралното тяло допринася в развитието на силите, на вътрешните преживявания, трябва най-напред да бъде пренесено върху етерното тяло; едва тогава то може да се намеси във физическите органи, във физическото тяло. По такъв начин етерното тяло действа като междинен член между астралното тяло и физическото тяло. Следователно това етерно тяло или жизнено тяло води отвън навътре. Ние не можем да го видим повече с физи-

чески очи. Но това, което можем да видим с физически очи, е инструмент на астралното тяло само благодарение на това, че етерното тяло действа навън посредством физическото тяло.

В известно отношение онова, което наричаме човешки аз, е насочено отново отвътре навън – докато етерното тяло е насочено отвън навътре към астралното тяло. Понеже чрез аза и това, което той прави от астралното тяло, човекът идва до познание на външния свят, на обкръжаващата го физическа среда, от която е заимствано самото физическо тяло. Животинският живот протича без индивидуално, без лично познание, защото животното няма този личен аз; защото животното наистина изживява всички свои преживявания на астралното тяло, но не използва своите удоволствия и страдания, симпатии и антипатии, за да си осигури познание на външния свят. Това, което наричаме удоволствие и страдание, радост и болка, симпатия и антипатия, всичко това са, наистина, преживявания на астралното тяло в животното; обаче животното не използва своето удоволствие, за да ликува от радост по повод красотата на света, но то остава в рамките на онзи елемент, който му осигурява чувство на задоволство. Животното живее непосредствено в своята болка; докато при човека неговата болка го отвежда отвъд самия него до обяснение на света, защото азът го отвежда отново навън и го свързва с външния свят. По такъв начин виждаме как, от една страна, етерното тяло според вътрешната същност указва на астралното тяло, от друга страна, как азът на човека отвежда към външния свят, към обкръжаващия го физически свят.

Често подчертавахме също, че човекът води един редуващ се живот. Този редуващ се живот може да се наблюдава всеки ден. В душата на човека от момента, в който той се събужда сутрин, виждаме всички прииждащи и отстъпващи преживявания на астралното тяло, радост и болка, удоволствие и страдание, усещания, представи и т.н. Виждаме как вечер тези преживявания потъват в неопределен мрак, как астралното тяло и азът преминават в състоянието на несъзнателност

или, по-добре казано, на подсъзнателност. Наблягахме също и на причината, поради която човекът е изложен всекидневно на тези редуващи се състояния. Ако насочим вниманието си към будния човек, както той ни се представя от сутрин до вечер, установяваме, че физическото тяло, етерното тяло, астралното тяло и азът са преплетени едно с друго, взаимодействат си хармонично. Когато човекът заспива вечер, окултното съзнание забелязва, че в леглото остават да лежат физическото тяло и етерното тяло, и как астралното тяло и азът, които се оттеглят от физическото тяло и етерното тяло, се връщат в тяхната същинска родина, в духовния свят. Сега в известно отношение можем да приложим и друг начин на обозначаване, който ще направи възможно да се изясним по съответен начин относно днешните ни изложения.

Можем да кажем, че това, което нарекохме физическо тяло и което трябваше да обозначим като онова, което ни предлага само своята външна страна, в съня, бидейки външният човек, излиза навън във физическия свят и понася със себе си етерното тяло, посредника между външното и вътрешното. Затова в спящия човек не може да е налице опосредстване между външното и вътрешното, защото етерното тяло, посредникът, е излязло във външния свят. Ето защо в известно отношение можем да кажем, че при спящия човек физическото тяло и етерното тяло са именно само *външният* човек; в известен смисъл физическото тяло и етерното тяло можем да обозначим изобщо като „външния човек“, въпреки че етерното тяло е посредник от външното към вътрешното. Напротив, астралното тяло и аза при спящия човек можем да обозначим като „вътрешния човек“. А това обозначение можем да запазим и при будния човек затова, защото всички преживявания на астралното тяло в нормално състояние се преживяват *вътрешно* и защото също и онова, което азът в будно състояние може да познае от външния свят, се възприема от *вътрешната същност* на човека, за да бъде преработено там като познание. Външното става нещо вътрешно благодарение на аза. Всичко това показва, че

ние можем да говорим за един „външен“ и един „вътрешен“ човек; външният човек, който се състои от физическото тяло и етерното тяло, и вътрешният човек, който се състои от аза и астралното тяло.

Сега нека разгледаме така наречения нормален човек според *смисъла* му в неговото развитие. Нека се запитаме: защо всъщност всяка нощ човекът се връща със своето астрално тяло и своя аз в духовния свят. Има ли това някакъв смисъл? Има ли това потопяване в сънното състояние някакъв смисъл за човека? – За тези неща вече сме споменавали тук, но за настоящите ни изложения те се оказват съвсем необходими. Трябва да се запознаем с нормалното развитие, за да можем да прозрем привидно аномалните природни закони, които се проявяват в болестта и оздравяването. Защо всяка нощ човекът се потопява в състояние на сън?

Това можем да разберем само ако разгледаме цялото отношение на астралното тяло и на аза към онова, което нарекохме „външен човек“. – Ние нарекохме астралното тяло носител на удоволствието и страданието, радостта и болката, на влечението, възделението, страстта, на всички появяващи се и изчезващи отново представи, възприятия, идеи и усещания. Но, ако астралното тяло е носител на всичко това, как става така, че през нощта човекът изобщо няма тези преживявания, когато все пак същинският вътрешен човек е така съединен със своето астрално тяло, че физическото тяло и етерното тяло не присъстват? Как става така, че тези преживявания се потопяват в един неопределен мрак? Каква е причината? – Причината е тази, че астралното тяло и азът, въпреки че са носители на радостта и болката, създанието, представата и така нататък, не могат да преживеят непосредствено всичко онова, на което те са носители. В обичайния ни живот при нормално състояние астралното тяло и азът, за да имат свои собствени преживявания, трябва да се потопят във физическото тяло и етерното тяло. Това, което имаме пред себе си като наш душевен живот, не е нещо, което астралното тяло преживява непосредстве-

но. Ако това би било така, то би трябвало да го преживяваме и през нощта, когато сме свързани с астралното тяло. Това, което имаме пред себе си в душевния живот през деня, е като че ли ехо или огледален образ. Физическото тяло и етерното тяло отразяват като през огледало или чрез ехо онова, което преживяваме в астралното тяло. Всичко, което душата ни внушава от момента на събуждането до заспиването, тя може да ни внушава само доколкото съзира своите собствени преживявания в онова огледало, което е формирано от физическото тяло и етерното или жизнено тяло. В мига, в който през нощта напуснем физическото тяло и етерното тяло, ние имаме в нас наистина всички преживявания на астралното тяло, ние обаче не ги съзнаваме, защото към осъзнаването спада отразяването или отзвучаването от физическото тяло и етерното тяло.

По такъв начин в *целия* наш живот, както той протича от сутрин, когато се събуждаме, до вечер, когато заспиваме, виждаме едно взаимодействие между вътрешния и външния човек, между аза и астралното тяло, от една страна, и физическото тяло и етерното тяло, от друга страна. Силите, които при това действат, са силите на астралното тяло и аза. Понеже физическото тяло като сума от физически устройства никога не би могло да произведе от себе си нашия душевен живот, а също толкова малко би могло и етерното тяло. Силите за примамването на този огледален образ идват от астралното тяло и аза, точно както това, което виждаме в огледалото, идва не от огледалото, а от това, което се оглежда в него. По такъв начин всички сили, които пораждат нашия душевен живот, се намират в астралното тяло и аза, във вътрешния човек; и те се проявяват във взаимодействието на външния и вътрешния свят. Виждаме, че тези сили работят върху нашия душевен живот през деня, влизат във взаимодействие, като че ли се предават на физическото тяло и етерното тяло. Но ние виждаме също как те към вечерта навлизат в състоянието, което наричаме „умора“. Към вечерта виждаме тези сили изхабени, изтощени. И ние не бихме могли да продължим нашия живот, ако не би-

хме били в състояние всяка вечер да се връщаме в един друг свят, различен от този, в който живеем от сутрин до вечер. В този свят, в който живеем от сутрин до вечер, ние можем, така да се каже, да изградим душевния си живот, да го призовем пред душата си. Ние сме в състояние да направим това със силите на астралното тяло. Но ние също изразходваме тези сили и не можем да ги възстановим от дневния живот. Ние можем да ги възстановим само от духовния свят; от света, в който се връщаме всяка вечер. В това е смисълът на съня. Ние не бихме могли да живеем, без да се връщаме в нощния свят и оттам да черпим сили, които да изразходваме през деня. По такъв начин можем да кажем, че всяка нощ черпим от духовния свят онези сили, които изразходваме от сутрин до вечер. С това отговаряме на въпроса: какво внасяме във физическия свят, когато се връщаме в нашето етерно тяло и физическо тяло? – Следователно сега знаем това.

А не внасяме ли нищо от физическия свят обратно в нощния свят? – Това е вторият въпрос и той е също толкова важен, колкото първият.

За да отговорим на този въпрос обаче, трябва да се спрем подробно на някои неща, които са видими за нас вече в обикновения човешки живот. В обикновения живот имаме така наречените преживявания. Тези преживявания протичат по забележителен начин в нашия живот между раждането и смъртта. Как протичат тези преживявания? Можем да разгледаме това с помощта на един пример, който често беше привездан тук: а именно научаването да пишем. – Когато си служим с перото, за да изразим мислите си, ние упражняваме изкуството на писане. Ние *можем* да пишем. Но какво предполага това? Това предполага, че през определен период от съществуването ни между раждането и смъртта сме имали цяла поредица от преживявания. Помислете над това, какво е трябвало да преживеем, за да сме в състояние да изразяваме мислите си, когато хващаме перото и „пишем“. Представете си всичко онова, през което сте преминали като деца, от първите несръчни опити,

за да държите перото и да го поставите върху хартията и т.н. Тогава може би ще си кажете: слава Богу, че не трябва да си спомняме всичко това отново. Защото би било зле, ако всеки път при писане би трябвало да си спомняме всичко, всички неуспешни опити да правим чертички, може би наказанията, които са свързани с това, и така нататък, за да развием онова, което нарекохме изкуството на писане. Какво се е случило тогава? Онова, което преимуществено наричаме в човешкия живот развитие между раждането и смъртта. Ние сме преминали през цяла сума от преживявания. Тези преживявания отнемали много време; след това те като че ли се сливали, образували някакъв екстракт и този екстракт е онова, което обозначаваме като „умението“ да пишем. Всичко останало е потънало в неопределения мрак на миналото. Но ние нямаме нужда да си спомняме за това, защото нашата душа е достигнала определена степен на развитие. По такъв начин нашите преживявания се сливат в екстракти, в есенции, които се явяват в живота като наше умение, като наша вещина и наши способности. Това е нашето развитие в съществуването между живота и смъртта. Преживяванията се превръщат преди всичко в душевни способности, които, разбира се, могат да се проявяват чрез външни телесни органи. Всяко лично преживяване между раждането и смъртта протича така, че преживяванията се превръщат в способности или също в онова, което наричаме мъдрост.

Как протича превръщането, можем да си представим, ако хвърлим поглед към периода от 1770 до 1815 година. В този период спада едно велико, могъщо събитие от световната история. Голям брой хора били съвременници на това събитие. Нека се запитаме как са се отнесли към него тези съвременници? – За някои тези събития преминали така, че те изобщо не ги забелязали – без да събудят интерес. Други извлекли от тях дълбока житейска мъдрост, следователно някакъв екстракт.

Благодарение на какво от преживяванията се образуват в душата способности и мъдрост? Благодарение на това, че ние отнасяме преживяванията, както те идват към нас, вечер след

вечер, в състоянието си на сън; в онези сфери, в които душата или вътрешният човек пребивава между вечерта и утрото. Тогава той превръща в екстракт, в есенция онова, което преживява за определен период от време. Който може да наблюдава живота, той знае, че ако трябва да овладее поредица от преживявания и да ги съчетае в отделно изкуство, е необходимо да трансформира тези преживявания в съответните времена на сън. Той може например да научи наизуст нещо най-добре като учи нещо, след което го остави да преспи у него, учи отново, и отново го остави да преспи. Ако той не може да потопи тези преживявания в състоянието на сън, за да ги остави да се проявят като способности или във формата на мъдрост или на изкуство, тогава той няма да е в състояние да измине в тези преживявания някакво развитие.

Тук ни се явява на по-висша степен нещо, което е необходимо и на по-нисша степен: растението от тази година не може да се превърне в растение от следващата година, ако не се върне в неопределеността на земното лоно и не израсте отново през следващата година. Тук развитието остава едно повторение. Там, където го осветлихме при човека, то се явява действително „развитие“; там преживяванията се потопяват в нощното лоно на несъзнателното, и те се извличат отново, разбира се, в едно повторение, обаче за да се трансформират накрая дотолкова, че да могат да се явяват като мъдрост, като способности, като житейски опити.

По такъв начин са разбирали живота във времената, в които са могли да проникнат по-дълбоко в духовните светове, отколкото може това днес външното разглеждане. Затова там, където културните лидери от древните времена искат да съобщат образно особени факти, ние намираме указания тъкмо за такива забележителни принципи на човешкия живот. Да се запитаме: какво е трябвало да направи онзи, който е искал да възпрепятства да се възпламени в душата му и да се превърне в определени способности поредица от преживявания на деня? Нека се запитаме например за онова твърде значително

преживяване на душата, за онова преживяване, което се образува, когато някой в продължение на дълго време установява известна връзка с друга личност. Тези преживявания, свързани с една друга личност, потъват в нощното съзнание и се раждат отново от нощното съзнание като онова, което наричаме любов към друга личност, която, ако е здрава, е като че ли екстракт от следващи едно след друго преживявания. Чувството на любов към другата личност е възникнало благодарение това, че сумата от преживявания се е съединила в един екстракт, както ако бихме съединили тези преживявания в една тъкан. – Какво би трябвало да направи някой, който би искал да възпрепятства една поредица от преживявания да се превърне в любов? – Той би трябвало да приложи особено изкуство: той би трябвало да попречи на естествения нощен процес да преобразува нашите преживявания в есенция, в случая в чувството на любов; той би трябвало да разплете през нощта отново тъкътта на дневните преживявания. Ако той би бил в състояние да направи това, той ще постигне това да остави да мине безследно покрай душата му онова, което е направено, за да се превърнат в душата му в чувство на любов преживяванията към друга личност.

На тези глъбини на човешкия душевен живот е искал да укаже *Омир*, когато представил образа на *Пенелопа*³³, която имала преживяване с гълпа от ухажори: тя обещава на всеки женитба, когато завърши определена тъкан; тя избягва да удържи на обещанието си само чрез това, че през нощта постоянно разплита онова, което е изтъкала през деня. – Изключително дълбоки преживявания съзираме там, където ясновидците са същевременно и художници. Днес имаме малко усет за това и такива интерпретации от поети, които са били същевременно ясновидци, ще се обявят за произволни или вероятно ще ги представят за фантазмагории. Това не вреди с нищо на древните поети и дори на истината, а най-много на нашето време, което чрез това бива възпрепятствано да проникне в глъбини-

³³ Виж „Одисея“, 19. песен, стих 137 и сл.

те на човешкия живот.

Следователно вечер вземаме със себе си в душата нещо, което отново връщаме със себе си навън. Вземаме със себе си това, което развива душата между раждането и смъртта и издига нейните способности на все по-високи нива. Но да се запитаме: къде е пределът на това развитие на човека? – Можем да познаем този предел, ако осъзнаем как човекът, когато се събужда сутрин, намира всеки път същото физическо тяло и същото етерно тяло с онези способности и предразположения, с онази конфигурация във вътрешния свят, която им е присъща от раждането на човека. В тази конфигурация, в тези очертания и вътрешни форми на физическото тяло и на етерното тяло човекът нищо не може да промени. Ако той би могъл да вземе със себе си в състоянието на сън физическото тяло, или поне етерното тяло, тогава той би могъл да ги промени. Сутрин той ги заварва такива, каквито ги е напуснал вечер. Тук виждаме ясно предела на възможностите на развитието в живота между раждането и смъртта. Това развитие между раждането и смъртта е ограничено по същество върху душевното преживяване; то не може да се прехвърли върху телесното преживяване.

Трябва да сме наясно, че ако някой би имал възможността да натрупа външни преживявания, които биха могли да го изтънчат музикално, които биха били подходящи да развият в неговата душа дълбок музикален живот, той не би могъл да го развие, ако не би получил музикално ухо, ако физически-етерното формиране на неговото ухо не би направило възможно за него да установи съзвучие между външния и вътрешния човек. Ето защо трябва да сме наясно относно това: за да бъде човекът едно цяло, е необходимо всички отделни членове на неговата природа да образуват единство, хармония. Ето защо можем да си кажем: всичко, което един човек с немусикално ухо е в състояние да преживее в себе си, което иначе може да го издигне на по-висша степен на музикално преживяване, е принудено да остане в душата, трябва да се отрече от себе си;

то не може да се прояви, защото всяка сутрин бива ограничено от структурата и формата на вътрешния орган. Ще разберем този факт тогава, когато си изясним, че от значение е не само грубата конструкция на етерното тяло и на физическото тяло, а и съвсем фините конфигурации в тях. Трябва да сме наясно, че всяка душевна способност на човека в сегашния ни нормален живот трябва да се прояви чрез някакъв орган; и ако органът не е формиран по съответния начин, тя не може да се прояви. Тъкмо това, което физиологията, което анатомията не могат да докажат, фината пластична конструкция в органите, е същественото; тя, естествено, се изплъзва на анатомията и физиологията; но именно тя е това, което не е способно на преобразуване между раждането и смъртта.

Дали човекът е напълно безсилен да преработи в своето физическо тяло и етерно тяло онова, което той възприема като преживявания и опити в своето астрално тяло и своя аз?

Ние знаем, когато разглеждаме човека, че до известна степен човекът може да формира дори и своето физическо тяло. Нужно е само да разгледаме един човек, който в продължение на десет години от живота си се е занимавал с дълбока вътрешна мисловна работа; неговите жестове и физиогномични черти ще са се променили. Но всичко това е в рамките на съвсем определени граници. Винаги ли това се явява в рамките на съвсем определени граници?

Че това не винаги се явява така, можем да разберем само ако се позовем на един закон, за който тук често споменавахме, на който обаче трябва да указваме всеки път отново, защото той е толкова чужд на съвременния ни живот – един закон, който може да бъде сравнен с другия закон, който е станал достояние на човечеството през 17. век на една по-нисша сфера.

До 17. век включително хората вярвали, че от речната тиня биха могли да възникват нисши животни, насекоми и т.н. Те вярвали, че това, от което възниквали дъждовните червеи и насекомите било чиста материя. В това вярвали не само лаи-

ците, но и учените. Ако се върнем към по-ранни времена, можем да установим как всичко е било систематизирано по такъв начин, че например се посочвало какво трябва да се направи, за да може да възникне живот само от околната среда. Така например в една книга от 7. век преди Христа се описва, че е необходимо само леко да почукаш по трупа на кон, за да получиш пчели, от волове се получавали стършели, а от магарета – оси.³⁴ Тогава се вярвало, че от субстанцията на непосредствената околна среда възниквало живото същество. И едва през 17. век великият природоизследовател *Франческо Реди* изказал положението: живото може да възникне само от нещо живо! Заради тази истина, която днес важи като саморазбираща се, така че никой не може да допусне, че някога се е вярвало в нещо друго, заради това положение Реди още през 17. век бил смятан за голям еретик, който само с много усилия успял да избегне съдбата на Джордано Бруно.

Така стоят нещата изобщо с такива истини: най-напред онези, които ги възвестявали, били считани за еретици, и те ставали жертва на инквизицията. По онова време ги подлагали на изгаряне или ги заплашвали с такова. Днес са се отказали от този вид инквизиция. Хората повече не се изгарят. Но онези, които днес седят на почетния трон на науката, считат онези хора, които съобщават нова истина на една по-висша степен, за глупаци и мечтатели. За глупаци и мечтатели се считат днес онези, които застъпват по нов начин положението, което Франческо Реди³⁵ формулирал през 17. век за живите същества. Както Реди указва на това, че не е коректен начин на разглеждане, когато се смята, че от неживото може да възникне непо-

³⁴ Става въпрос за произведението на последния западен църковен отец Исидор Севилски, около 560-636, „De natura rerum“ (За природата на нещата). Срв. също лекцията на Рудолф Щайнер от 18 януари 1912 г., в „Човешката история в светлината на духовното изследване“, Събр. съч. № 61.

³⁵ Италиански лекар, естествоизпитател и поет. Виж неговото произведение: „Osservazione intorno agli animali viventi che si trovano negli animali viventi“, 1684.

средствено живото, но че трябва да се изхожда от еднородна жива същност, от зародиша, който привлича от обкръжаващата среда вещества и сили, за да се разгърне съгласно своята цел – така и онзи, който днес стои на почвата на духовната наука, трябва да покаже, че онова, което с раждането си навлиза в съществуване като нещо душевно-духовно, произлиза от нещо душевно-духовно от същия род, и че то не се състои само от наследени признаци. Както зародишът на дъждовния червей привлича вещества, за да се развие, също така и душевно-духовният зародиш трябва да привлече субстанции от своето обкръжение, за да се развие. С други думи, когато проследяваме назад душевно-духовното в човека, стигаме до едно по-ранно душевно-духовно, което е налице преди раждането и което няма нищо общо с наследствеността. В последна сметка от положението следва: духовно-душевното може да произлезе само от нещо духовно-душевно – а това води до положението за повторния земен живот, в което може да се убедите, когато се задълбочите повече в духовната наука. Нашият живот между раждането и смъртта отвежда до други животи, които ние сме изживели по-рано. Духовно-душевното произлиза от нещо духовно-душевно и в духовно-душевното на предшестващото време лежат причините за онова, което преживяваме сега между раждането и смъртта. И когато преминаваме през портата на смъртта, ние вземаме със себе си онова, което сме възприели в настоящия живот и което сме преобразували от причините в способности. Това, което сме взели със себе си, когато, преминавайки през портата на смъртта, навлезем в един духовно-душевен свят, ние донасяме обратно, когато в бъдеще време навлизаме в съществуване чрез ново раждане.

Между смъртта и новото раждане се намираме в различно състояние, отколкото когато навлизаме всяка вечер чрез състоянието на сън в духовния свят, от който се събуждаме отново сутрин. Когато сутрин се събуждаме, ние намираме нашето етерно тяло и физическо тяло отнова такива, каквито са били вечерта. Ние не можем да вложим в тях онова, през кое-

то сме преминали в живота между раждането и смъртта. Ние установихме предел в завършеното етерно тяло и физическо тяло. Но когато преминаваме през портата на смъртта, ние се освобождаваме от физическото тяло и етерното тяло и вземаме със себе си от етерното тяло само есенцията. Сега се намираме в духовния свят и не сме заставени да се съобразяваме с едно съществуващо физическо тяло и етерно тяло. През цялото време от смъртта до новото раждане човекът може да работи с чисто духовни сили, защото там той има работа само с чисто духовни субстанции. От духовния свят той взема онова, което му е необходимо, за да изгради първообраза на едно ново физическо тяло и етерно тяло, в което сега влага нещата, които не е могъл да вложи в предишното физическо тяло и етерно тяло. Така човекът изгражда първообраза на своето физическо тяло и етерно тяло до момента на новото раждане, един чисто духовен първообраз, в който са вплетени преживяванията, от които душата е трябвало да се откаже между раждането и смъртта. След това настъпва моментът, когато първообразът е достигнал своята завършеност и когато човекът ще е в състояние да вложи в пластичното физическо тяло и етерно тяло онова, което човекът е възприел в своя първообраз; тогава духовният първообраз участва в онова състояние на сън, което човекът преживява сега.

Ако човек би могъл всяка сутрин при събуждане да носи със себе си физическото тяло и етерното тяло, тогава той би могъл да го формира от духовния свят; но тогава той би трябвало също и да го преобразява. Обаче с раждането човекът се събужда от едно състояние на сън; понеже раждането означава събуждане от състояние на сън, което в действителност е обхващало физическото тяло и етерното тяло в предродилното състояние. Тук е мястото, където астралното тяло и азът се спускат във физическия свят, физическото тяло и етерното тяло, които те сега могат да формират пластически, и където те могат да вложат всичко, което не са могли да вложат в предишния живот в завършеното тяло. Сега те могат да проявят в

един нов живот във физическото тяло и етерното тяло онова, което са могли да достигнат като по-висша степен на развитие, но което те не са могли да достигнат в предишния живот, защото завършеното етерно тяло и физическо тяло са ги възпрепятствали за това.

Така виждаме как човекът в действителност с раждането се събужда от духовния свят, но така, че сега той донася със себе си други сили, различни от онези, които обикновено сутрин донася със себе си от същия този духовен свят. Сутрин ние донасяме със себе си само силите, които нашите душевни животи са могли да развият между раждането и смъртта. Тук не можем да въздействаме върху другите наши същностни части. Когато обаче с раждането навлезем от духовния свят в съществуване, ние донасяме със себе си силите, които имат пластически преобразуващо въздействие върху физическото тяло и етерното тяло, т.е. те се грижат за едно развитие, в което биват въввлечени физическото тяло и етерното тяло.

Ако не бихме били в състояние да разрушим физическото тяло и етерното тяло, ако физическото тяло не би могло да премине през смъртта, то не бихме могли да включим нашите преживявания в развитието. Тук е моментът, където трябва да кажем, че макар и да гледаме на смъртта толкова много със страх и ужас и да усещаме страдание и болка преди смъртта, която ни предстои да срещнем, то все пак можем да кажем, когато разглеждаме света от едно свръхлично становище: ние трябва направо да желаем смъртта! Понеже тя единствено ни дава възможността да разрушим това тяло, за да си изградим едно ново тяло в следващия живот, така че да пренесем в живота всички наши плодове на земното си съществуване.

Така взаимодействат в нормалния ход на човешкото развитие два потока: един вътрешен и един външен. Тези два потока се явяват като съществуващи един до друг във физическото тяло и етерното тяло, от една страна, и в астралното тяло и аза, от друга страна. – Какво може да направи човекът между раждането и смъртта с оглед на физическото тяло и етерното

тяло? Не само астралното тяло се износва от душевния живот, но и органите на физическото тяло и етерното тяло се износват. Тук се наблюдава следното: докато астралното тяло се намира през нощта в духовния свят, то същевременно работи над физическото тяло и етерното тяло, за да ги приведе отново в онова състояние, в което те се намират обикновено. Само в състоянието на нощен сън може да се възстанови отново във физическото тяло и етерното тяло онова, което е било разрушено през деня. По такъв начин виждаме как впрочем също и над физическото тяло и етерното тяло се работи от страна на духовния свят. Налице е обаче един предел: заложбата и конфигурацията на физическото тяло и етерното тяло са дадени с раждането и остават в пределите на тези тесни граници. Тук виждаме как в световното развитие като че ли си сътрудничат два потока, които не можем да приведем в хармония просто така по абстрактен начин. Който би искал да опита да съедини в мислите си по абстрактен начин тези два потока, който с леко сърце би искал да развие една философия и да каже: е, да, човекът трябва да бъде хармоничен, т.е. двата потока при човека трябва да бъдат в хармония – той твърде много би се заблуждавал. Животът не функционира според абстракции; животът функционира така, че онова, за което мечтаем в нашите абстракции, може да бъде постигнато едва след дълго развитие. Животът функционира така, че състоянията на равновесие, хармония се постигат едва благодарение на това, че се минава през дисхармонии. Живата съгласуваност в човека е такава, че тя не може да се приведе в съзвучие просто така чрез мисли. Когато бленуваме за хармония, това означава винаги едно абстрактно, повърхностно мислене, докато животът се развива до равновесие, минавайки през дисхармонии. Но съдбата на човешкото развитие е изобщо такава, че хармонията трябва да ни се привижда като цел, която обаче ние не постигаме, когато само я бленуваме в някакво състояние на човешкото развитие.

Така че може би няма да бъде непонятно за нас, когато духовната наука твърди, че животът наистина изглежда различно

в зависимост от това, дали го разглеждаме от гледна точка на вътрешния или на външния човек. Това са две различни гледни точки. Който би искал да обедини с някаква абстракция тези две гледни точки, той не би взел под внимание, че няма само *един* идеал, *едно* съждение, а толкова много съждения, колкото гледни точки, и че тъкмо чрез взаимодействието на различните съждения може да бъде намерена истината. Ето защо можем да предположим, че гледната точка за живота с оглед на вътрешния човек е може би различна от тази с оглед на външния човек. Навярно бихме могли да изясним с помощта на сравнение факта, че истините са напълно относителни в зависимост от това, дали се разглеждат оттук или оттам.

На великан с юмрук колкото малко дете без съмнение подхожда да каже: смея се в шепа (букв. в юмруче: изразът означава злорадствам)! Но дали джуджето, което е голямо тъкмо колкото малко дете, може да каже за великана: той се смее в шепа – това е друг въпрос. Нещата се вземат необходимо като допълващи се истини. Няма абсолютна истина с оглед на външните неща. Нещата трябва да се разглеждат от най-различни гледни точки и истината трябва да се открива чрез отделните истини, които се осветляват взаимно.

Ето защо и в живота, както ни се явява, не съществува необходимост външният човек, физическото тяло и етерното тяло, и вътрешния човек, астралното тяло и азът, да се явяват в съвършено съзвучие в която и да е епоха на развитие. Ако съзвучието би било съвършено, тогава нещата биха били такива, че човекът, когато вечер се отправя в духовния свят, би вземал със себе си преживяванията на деня и би ги преобразувал редовно в есенциите на умението, мъдростта и така нататък. Тогава би станало така, че силите, които той сутрин внася от духовния свят във физическия свят, той би прилагал с оглед на душевния живот; но границата, която характеризирахме и която е поставена за физическото тяло, никога не би била преминала. Тогава обаче не би имало и човешко развитие. Човекът трябва сам да се научи да съблюдава тези граници; той

трябва да ги възприеме в своето съждение. За него трябва да е налице в най-голяма степен възможността за преминаване на тези граници.

И той постоянно ги преминава! В действителния живот постоянно се преминават границите, така че например астралното тяло и азът, когато въздействат върху физическото тяло, не съблюдават границите. Но чрез това те престъпват внедрената на физическото тяло закономерност. Онова, което настъпва при такива несъблюдавания на границите, ние виждаме в смущенията, в дезорганизациите на физическото тяло, в проявата на онова, което се представя като болести, причинени от духа, от астралното тяло и аза. – Може и по друг начин да се премине границата, а именно благодарение на това, че човекът като вътрешен човек не може да постигне съгласуваност с външния свят, че той търпи неуспех по отношение на пълното съзвучие с външния свят. Можем да си изясним това с един драстичен пример.

Когато преди няколко години се случи прочутото изригване на Мон Пеле³⁶ в Централна Америка, по-късно в развалините намериха доста забележителни и твърде поучителни документи. На един от тях било написано: няма нужда повече да се страхувате, защото всички опасности са отминали, няма да последват повече изригвания! Това ни казват законите, които ние сме познали като природни закони. – Тези документи, върху които било написано, че по-нататъшни вулканични изригвания били невъзможни според познанието на природата, били затрупани – а с тях и учените, които съставили въпросните документи, изхождайки от обичайното учено познание. Тук виждаме да се случва едно трагично събитие. Но тъкмо в това можем да видим съвсем ясно дисхармонията на човека с физическия свят. Никой не може да се съмнява, че разсъдъкът на онези учени, които изследвали тези природни закони,

³⁶ Вулкан на западноиндийския остров Мартиника; най-голямото изригване е на 8 май 1902 г.

би бил достатъчен да намери истината, ако той само би бил надлежно образован. Защото разсъдък на тях не им е липсвал. Забележително е, че разсъдък е необходим за това, обаче сам той не може да стори съвсем нищо. Защото животните, когато предстоят такива катастрофи, се изселват! Това е известен факт. Само домашните животни загиват заедно с човека. Значи така нареченият животински инстинкт е достатъчен, за да се развие далеч повече мъдрост спрямо такива настъпващи събития, отколкото сегашната човешка мъдрост. Онова, което се оказва „разсъдък“, не е от голямо значение; съвременният ни разсъдък е достатъчно и при онези, които вършат най-големите глупости. Нашият разсъдък следователно е достатъчен; но опитите от преживяванията не са достатъчни, защото те не са съзрели. В момента, когато разсъдъкът установява с тясно ограничени преживявания нещо, което му изглежда убедително, тогава той може да изпадне в тази дисхармония с действително външните преживявания и тогава външните преживявания се сгромляват върху него. Понеже между физическото тяло и света съществува отношение, което човекът постепенно ще познае и прозре със силите, които той притежава и днес още, но което той ще разбере едва тогава, когато събере достатъчно преживявания от външния свят и ги преработи. Тогава в онова, което той е развил от тези преживявания, за да установи пълна хармония, няма да е участвал никой друг разсъдък, освен днешният; понеже разсъдъкът е достигнал известна висота точно днес. Това, което липсва, е съзряването на опитите и преживяванията. Ако това съзряване не съответства на външното, тогава човекът изпада в дисхармония с външния свят и може да бъде сломен от събитията в него.

В един драстичен пример видяхме как е настъпила дисхармония между физическото тяло на въпросните учени и онова, което те са постигнали в своя вътрешен свят като степен на тяхното душевно развитие. Приведохме този пример, за да поясним своите наблюдения. За да възникне тази дисхармония, не е нужно да ни връхлетят значителни събития, но

тази дисхармония е налице по принцип и по същество винаги, когато някакви външни увреждания засягат нашето физическо и етерно тяло; когато външните увреждания засягат външния човек така, че той не е в състояние да им се противопостави със собствени сили отвътре, за да ги прогони от живота си. Същото се случва всеки път, когато някакво външно увреждане ни сполетява, било то видимо външно, било то така наречено вътрешно увреждане, което обаче е по същество външно; понеже когато си увреждаме стомаха, то това всъщност е съвсем същото, както ако падне тухла на главата ни. Такъв е случаят, когато възниква или може да възникне конфликт между вътрешния човек и това, което го сполетява отвън; когато вътрешният човек не съответства на външния човек.

И в основата си всяка болест е такава дисхармония, таква несъблюдаване на границата между вътрешния и външния човек. Това, което трябва да бъде постигнато като хармония едва в едно далечно бъдеще, което би останало абстрактна мисъл, когато само го бленуваме в живот, се установява благодарение на това, че фактически постоянно се случва да не се съблюдава границата. Човекът се научава да става все по-зрял по отношение на вътрешния си живот, когато постепенно вижда как той не съответства на външния живот благодарение на това, което той вече е постигнал. Това се отнася не само до нещата, които азът прониква, но и до онова, което астралното тяло прониква. Онова, което азът прониква, човекът преживява съзнателно от събуждането до заспиването; как действа астралното тяло, как то може да премине своите граници и може да се окаже безсилно да установи правилна хармония между вътрешния и външния човек, това наистина се изплъзва на обикновеното съзнание на човека, но все пак е налице. Във всички тези неща сме дали по-дълбоката вътрешна същност на болестта.

Сега, какви са двата възможни изхода от болестта? – Или настъпва оздравяване, или болестта завършва със смърт. Като разглеждаме развитието на нормалния живот, можем да по-

ставим смъртта от едната страна, а оздравяването от другата страна.

Какво означава всъщност оздравяване за цялостното развитие на човека? – Преди всичко трябва да си изясним какво се оказва болестта за цялостното развитие на човека.

Болестта представлява дисхармония между вътрешния и външния човек; вътрешният човек не може да постигне хармония с външния човек, когато е налице болест. В известно отношение вътрешният човек е принуден да се оттегли от външния човек. Най-лесно можем да видим това, когато си порязваме пръст. – Ние можем да порежем само физическото тяло, не и астралното тяло. Но астралното тяло трябва постоянно да се намесва в обичайното движение и резултатът сега е, че астралното тяло не намира в порязания пръст онова, което би трябвало да намери, когато иска да проникне в пръста до най-малките части. То се чувства отблъснато от физическата част на пръста. Същественият момент на множество болести се състои в това, че вътрешният човек се чувства отблъснат от външния, че той не може да вземе участие във външния човек, защото той е увреден и чрез увреждането е отнет на първия. Ние можем да доведем нещата дотам, че или възстановяваме външния човек с помощта на външни въздействия, или укрепяваме вътрешния човек толкова, че той самият възстановява външния човек; т.е. може да настъпи оздравяване. Тогава, след оздравяването, в по-слаба или по-силна степен ще е налице отново връзка между външния и вътрешния човек; т.е. сега вътрешният човек може в някаква степен да бъде в състояние да продължи да живее в коригирания външен човек; той може отново да се намесва в него.

Това е процес, който може да се сравни с пробуждане. Било е налице изкуствено оттегляне на вътрешния човек. Сега отново му е предоставена възможност да преживява във външния човек онова, което човекът може да преживява само във външния свят. Оздравяването дава на човека възможност да се върне и да внесе онова, което той не би могъл да внесе,

ако не можеше да се върне. Ето защо онова, което съставлява оздравителният процес, се възприема във вътрешния човек и сега се явява вътрешна съставна част на този вътрешен човек. Възстановяването, оздравяването е онова, към което можем да поглеждаме с удовлетворение, със задоволство, защото можем да си кажем: както при заспиването вземаме със себе си нещо за вътрешния човек, чрез което го издигаме по-високо, така и при оздравяването вземаме със себе си нещо, чрез което издигаме вътрешния човек по-високо. Макар и това да не е видимо, все пак то е налице: ние ще се извисяваме в нашия вътрешен живот, в нашите душевни преживявания при всички обстоятелства; благодарение на възстановяването ние преживяване засилване на нашия вътрешен човек. Ние вземаме със себе си в духовния свят, който преживяваме по време на сън, онова, което сме получили благодарение на възстановяването. Оздравяването следователно е нещо, което навлиза в състоянието на сън, което ни укрепва по отношение на силите, които сформираме в състоянието на сън. – Ако бихме имали време да разгърнем изцяло скицираните мисли, биха се изяснили всички тайнствени отношения между оздравяването и съня. От казаното може да видите как оздравяването може да се приравни с онова, което вземаме вечер със себе си в духовния свят и което благоприятства процесите на развитие, доколкото те могат да бъдат благоприятствани между раждането и смъртта. Това, което внасяме в себе си от външните преживявания в нормално състояние, трябва да се проявява в нашия душевен живот между раждането и смъртта като по-висше развитие. Обаче не винаги се наблюдава проявлението на онова, което възприемаме като оздравяване; твърде голяма вероятност има да го вземем със себе си през портата на смъртта и то може да ни принесе полза едва в следващия живот. Духовната наука обаче ни показва, че трябва да бъдем благодарни на всяко оздравяване, защото всяко оздравяване означава възвисяване на вътрешния човек, което постигаме само със силите, които се възприемат във вътрешния свят.

Следващият въпрос е: какво означава за човека болестта, която завършва със смърт?

В известно отношение тя означава обратното, а именно че ние не сме в състояние да възстановим отново разрушената хармония между вътрешния и външния човек; че не можем да преинем границата в този живот между вътрешния и външния човек; че това несъблюдаване на границата е невъзможно за нас по правилен начин в този живот. Както сутрин трябва да стоим безмълвни пред здравето тяло, когато се събуждаме, така и когато болестта завършва със смърт, трябва да стоим безмълвни пред увреденото тяло и не можем да предизвикаме никаква промяна в него. Както здравето тяло остава, каквото то е, и ни приема сутрин, така увреденото тяло не ни приема, т.е. предстои ни да завършим със смърт. Ние трябва да напуснем това тяло, защото не сме в състояние да възстановим хармонията. Но затова пък вземаме със себе си тези преживявания в духовния свят, в който влизаме, без да разполагаме с външно тяло. Това, което сме възприели в нас като плод, а именни това, че увреденото тяло не ни приема отново, се явява обогатяване на онзи живот, който протича между смъртта и едно ново раждане. Следователно трябва да бъдем благодарни и на една болест, която завършва със смърт, защото тя ни предлага възможността да укрепим нашия живот между смъртта и новото раждане, за да съберем силите и опитите, които могат да съзреят само между смъртта и новото раждане.

Тук имаме душевните последствия на една болест, която завършва със смърт, и душевните последствия на една болест, която завършва с оздравяване. Оздравителните процеси се намесват в целия вътрешен живот и подпомагат нашето развитие; болестите, които завършват със смърт, се намесват във всичко, което означава развитие във външния свят. Това ни дава две гледни точки: можем да бъдем благодарни на една болест, която завършва с оздравяване, защото благодарение на нея сме станали по-силни във своя вътрешен живот; и можем да бъдем благодарни на една болест, която завършва със смърт,

защото знаем: когато се издигаме на едно по-висша степен в живота между смъртта и новото раждане, смъртта ще бъде с безкрайна важност за нас, и сме научили, че нашето тяло не бива да бъде такова, когато го изграждаме отново. И ние ще избягваме онези увреждания, заради които сме претърпели неуспех.

Така в действителност сме принудени да застанем на две гледни точки. Никому не бива да хрумва, изхождайки от духовната наука, да казва приблизително следното: ако смъртта, с която завършва една болест, е нещо, на което трябва да бъдем благодарни, ако смъртният изход от една болест е нещо, което ни издига по-високо в следващия живот, тогава би трябвало да оставим болестта да завърши със смърт и да не я лекуваме! – Който говори така, не говори в духа на истинската духовна наука, понеже същата няма нищо общо с абстракции, а с онези истини, които се възприемат от най-различни гледни точки. Ние сме длъжни със всички средства, които са ни на разположение, да се грижим за оздравяване. Задачата да се лекуваме, доколкото това е възможно, се крие в човешкото съзнание. Понеже гледната точка, че трябва да бъдем благодарни и на смъртта, когато тя настъпи, не е присъща на обикновеното човешко съзнание, но тя може да се добие само когато се издигаме над обикновеното човешко съзнание. От „божестъ, вена гледна точка“ е оправдано да оставяме тази или онази болест да завършва със смърт; от човешка гледна точка е оправдано само да употребяваме всичко, което може да доведе до оздравяване. Болестта, която завършва със смърт, трябва да бъде преценявана от друга гледна точка. Между тези две гледни точки преди всичко не се допуска обединение; те трябва да се отстояват паралелно. Всяко абстрактно хармонизиране тук не помага с нищо. Духовната наука трябва да проникне до признаването на такива истини, които представят живота от определена страна, и на други истини, които го представят от друга страна.

Правилно е положението: оздравяването е благо! Оздра-

вяването е дълг! – Правилно е обаче и другото положение: смъртта е благо, когато тя се явява като край на една болест; смъртта е благодетелна за цялото човешко развитие! – Въпреки че двете положения си противоречат, те и двете съдържат живи истини за живота познание. Именно там, където в човешкия живот се осветляват две такива течения, които тепърва трябва да се хармонизират, виждаме как не бива да шаблонизираме и систематизираме, а трябва да разглеждаме живота в най-широк обхват. Трябва да сме наясно, че така наречените противоречия, ако почиват върху опит, върху преживяване и по-дълбоко познание на нещата, не ограничават нашето познание, а тъкмо постепенно ни въвеждат в едно живо познание, защото самият живот се развива към хармония.

Нормално протичащия живот криволичи така, че ние си създаваме умения от преживяванията, и от това, което не успяваме да преработим вътрешно между раждането и смъртта, изтъкаваме онова, което можем да преработим между смъртта и новото раждане. В този нормален ход на човешкия живот оздравяването и смъртоносната болест се преплитат така, че всяко оздравяване е принос, способстващ да издигне човека до по-висока степен, и че всяка смъртоносна болест извежда човека отново до по-висока степен; веднъж това става по отношение на вътрешния, друг път – по отношение на външния човек. Така светът крачи напред, като напредва не в едно течение, а в две противоположни течения. Тъкмо в болестта и оздравяването ни се разкрива цялата сложност на човешкия живот. Ако нямаше болест и оздравяване, то нормалният живот би протичал само така, че човекът би влачил своето съществуване на походите на битието, би оставал винаги в пределите на границата, и, така да се каже, би трябвало да си дава сили от духовния свят между смъртта и новото раждане, за да си изгради отново своя организъм. Тогава човекът никога нямаше да може да култивира плодовете на своя собствен труд в развитието на света. Тези плодове човекът може да култивира в по-тесните граници на живота само благодарение на това,

че той може да се заблуждава; понеже само благодарение на това, че знаем в какво се състои заблуждението, достигаме до убеждението на истината. Да възприемем истината така, че тя да се превърне в собствено дело на душата, че тя да се намеси в развитието, това можем да постигнем само ако истината се извлича от естествената почва на заблуждението. Здраве човекът също би могъл да има, ако не се намесва в живота със своите собствени грешки и несъвършенства, като преминава границата. Здраве, което се осъществява така, както вътрешно познатата истина, здраве, което човекът извоюва сам от инкарнация към инкарнация през собствения си живот, такова здраве се осъществява чрез реални заблуждения, чрез болести, т.е. благодарение на това, че човекът, от една страна, се учи да преодолява в оздравяването своите реални заблуждения и грешки, от друга страна, благодарение на това, че в живота между смъртта и новото раждане се натъква на онези грешки, които не е могъл да поправи в един живот, за да научи да ги поправя в следващия живот.

Сега можем да се позовем отново на нашия драстичен пример и да кажем: разсъдъкът на онези учени, които тогава толкова погрешно пророкували, не само ще стане предпазлив, за да не съди толкова прибързано, но той ще остави да съзреят преживяванията, за да установи постепенно хармония с живота.

По такъв начин виждаме, как оздравяването и болестта се намесват в човешкия живот и водят до онова, без което човекът никога не би могъл да осъществи целта си като своя собствена цел. Когато разглеждаме така болестта и оздравяването, можем да видим, че привидно неестественото намесване в нашето развитие – а към това спада болестта, оздравяването и смъртоносният изход от болестта – принадлежи към човешкото съществуване, че заблуждението е необходимо, когато искаме да познаем истината. По отношение на болестта и оздравяването бихме могли да кажем същото, което един велик поет в една важна епоха каза за човешкото заблуждение: „Чо-

век се заблуждава, докато се стреми!“³⁷ Това евентуално би могло да изглежда така, сякаш поетът е искал да каже: човек се заблуждава винаги! – Но положението е обратимо и можем да го изразим така: човек се стреми, докато се заблуждава! – Заблуждението ражда нов стремеж. Ето защо положението: „Човек се заблуждава, докато се стреми!“ изобщо не трябва да ни изпълва с безутешност, понеже всяко заблуждение поражда нов стремеж, а човекът ще се стреми дотогава, докато преодолее заблуждението. Т.е. самото заблуждение отвежда отвъд себе си до човешката истина! И също така можем да кажем: човекът може да се разболе, докато се развива! Чрез болестта той се развива същевременно до състояние на здраве. По такъв начин в оздравяването, и дори в смъртта, болестта се стреми да преодолее самата себе си и да породи здравето не като нещо чуждо на човека, а като едно произлязло от самата същност на човека, съгласуващо се с тази човешка същност здраве.

Всичко, което се явява в толкова забележителни и значителни области, е подходящо да ни покаже как целият свят е устроен така в своята мъдрост, че човекът във всички моменти на развитието намира възможността да надрасне самия себе си – напълно в духа на онова положение на Ангелус Силезиус, с което завършихме лекцията „Що е мистика?“ Тогава го приложихме към вътрешното развитие; сега можем да го отнесем към широката област на болестта и оздравяването и да признаем, че дори тук то ни изглежда истинно:

Когато се извисиш над себе си и Бог оставиш да се разпорежда в тебе: тогава в твоя дух ще преживееш възнесение!³⁸

³⁷ Гьоте, „Фауст“ I, Пролог в небето, стих 317.

³⁸ Ангелус Силезиус, „Херувимски странник“, 4 кн., афоризъм 56.

ПОЛОЖИТЕЛНИЯТ И ОТРИЦАТЕЛНИЯТ ЧОВЕК

Берлин, 10 март 1910 г.

По отношение на човешкия душевен живот забелязваме, когато разглеждаме внимателно хората, твърде голямо различие. В хода на тези лекции обърнахме внимание на типичните различия у хората и техните основания с оглед на душевния живот; ние посочихме различието на човешките души с оглед на характера, темперамента, с оглед на други съдържания на душевния живот, способностите, силите и така нататък. Значително различие показват човешките души – и с тях всички човешки индивидуалности – с оглед на това, което трябва да се разгледа в днешната лекция като положителен и отрицателен човек. Още в началото на лекцията бих искал да възразя против това, че настоящето изложение, което трябва да бъде издържано изцяло в духа на останалите лекции, има нещо общо с дилетантските, но днес толкова популярни изложения, които употребяват изразите „положителен“ и „отрицателен“ човек. Това, което ще бъде казано в днешната лекция, ще трябва да го схванем само като се изхожда от самото него без всякакво отношение към такива обозначения.

Бихме могли преди всичко да потърсим един вид дефиниция, едно своеобразно обяснение на понятието за това, какво е положителен и какво отрицателен човек. Ако искахме да формулираме една такава понятийна характеристика, бихме могли да кажем например: в духа на едно истинско и проникновено учение за душата и човека можем да характеризираме като „положителен“ човек онзи, който спрямо връхлитащите го външни впечатления е в състояние да съхрани до известна степен устойчивостта и сигурността на своя вътрешен свят; така че в този свой вътрешен свят той има ясно очертани понятия и представи, известна сума от симпатии и антипатии, от чувствени импулси, в които той не може да се смуги от впечатленията, които нахлуват в него от външния живот. Също така

може да се окачества като положителен човек онзи, който има в полза на своите постъпки известни подбуди и импулси, от които той не се отклонява чрез всяко случайно впечатление на деня. А като „отрицателен“ човек бихме могли да окачем онзи, който лесно се отдава на сменящите се впечатления на живота, който силно бива завлядан от тези или онези представи, с които се запознава при този или онзи човек, в това или онова събрание, и под влиянието на които той лесно склонява да промени онова, което той е мислил, чувствал и усещал по определен начин, и да възприеме нещо различно в душата си. С оглед на постъпките бихме могли да окачем такъв човек като отрицателен, който лесно се отклонява от подбудите и импулсите на своите постъпки чрез всевъзможни внушения.

По такъв начин приблизително бихме добили с оглед на положителния и отрицателния човек нещо, което може да бъде за нас един вид дефиниция. Обаче тъкмо по отношение на такива решаващи за живота своеобразности на човешката природа можем лесно да се убедим, че с обяснения на понятия, с дефиниции общо взето твърде малко сме добили и че стремежът към такива възможно най-удобни понятийни представи е нещо твърде суетно. Понеже ако се спуснем от такива абстрактни понятийни дефиниции в действителния живот, можем да установим: един човек със силни подбуди, със силни страсти, които от детството са приели определен облик, които по навик остават едни и същи в живота, един такъв човек ще остави така да се каже да минават покрай него всякакви възможни добри и лоши примери и образци и ще остане при обичайните се подбуди и страсти. Той ще си е създал може би съвсемравно тези или онези представи и понятия за това или онова нещо и дори да му привеждат конкретни факти и подобни, той ще си остане при своите представи, а ще се трупат иначе спънки след спънки, които да го убеждават фактически в нещо различно. Такъв човек би бил твърде положителен, но неговата положителност не би го довела до нищо, освен да води един тъп и лишен от впечатления живот, не бидейки способен

да види или чуе нещо, което би могло да направи по-богато и по-всеобхватно неговото жизнено съдържание. Друг, който е склонен във всеки момент по най-всеотдаен начин да възприема нови впечатления, който е готов навсякъде, където се явяват спрямо неговите обичайни представи факти, които го разколебават, да коригира тези представи, такъв човек бихме могли – може би след относително кратко време – да видим, че е станал напълно различен. Бихме могли да видим как той изживява период след период от своя живот, бърза да премине от едно съдържание на своя живот към друго, и той би могъл да ни се яви може би след известно време като един напълно преобразен човек спрямо един по-ранен период от живота си. И ако го сравним с такъв, който остава безчувствен и равнодушен в живота си, бихме могли да кажем: той е използвал живота си по-добре от другия. Но изхождайки от споменатите особености на характера, би трябвало да го окачествим като отрицателен човек.

Бихме могли да намерим как някой, който е със силна натура, която влачи своето обичайно съществуване, се изкушава от модата на времето да направи пътешествие през една страна, в която могат да се видят велики художествени ценности; той обаче е толкова положителен във всичките си усещания, които е натрупал веднъж в душата си, че той минава равнодушно покрай произведения на изкуството, които са най-значителните по рода си, в най-добрия случай прави веднъж справка в пътеводителя, и че след всичко това – толкова „положителен“ е той, – когато се прибере в къщи, душата му ни най-малко не се е била обогатила от това обикаляне из галериите, от смяната на един красив пейзаж с друг. Следователно това би било един твърде положителен човек. А бихме могли да си представим и един друг човек, който преживява приблизително същото, но е с такъв характер, че той е дълбоко отдаден на всяка отделна картина, с ентузиазъм се загубва във всеки отделен образ, така че той, когато стои пред него, непосредствено забравя напълно себе си и живее в това, което виж-

да; и така при следващата картина, при третата и така нататък. По такъв начин с душа, която е отдадена на всяка подробност, той преминава цялото, но тъй като той е отдаден така на всяка подробност, всяко следващо впечатление заличава предходното, и когато се върне от пътешествието, той все пак намира в душата си само един хаос. Това би било човек, противоположен в известно отношение на първия, на положителния; той би бил един твърде отрицателен човек.

Така бихме могли да намерим най-разнообразни примери за положителни и отрицателни хора. Бихме могли да окажем като отрицателен човек онзи, който е учил толкова много, че съждението му е станало неуверено спрямо всеки факт; че той не знае какво е истинно и какво лъжливо и се е превърнал в скептик по отношение на живота и знанието. Той би бил отрицателен човек. – Друг някой би могъл да има същите и също толкова много впечатления, но той така преминава през живота, че преработва впечатленията и съумява да присъедини тяхното изобилие към богатството на натрупаната от него мъдрост. Той би бил положителен човек в най-добрия смисъл на думата.

Едно дете може да бъде до деспотичност положително спрямо възрастните, като навсякъде се опира на неподатливата в себе си природа и се стреми да отхвърли всичко, което ѝ противоречи. По такъв начин то може да бъде твърде положително, като не допуска да бъде повлияно от нищо. А човек, който е преживял много в живота преминал е през много заблуждения и разочарования, може, въпреки многото си опит, да бъде изцяло отдаден на всяко впечатление, може да бъде лесно окуражаван и лесно сломяван; въпреки големия си житейски опит той може да бъде отрицателен човек по отношение на едно дете. Накратко, само когато оставяме живота в неговото многообразие, а не според понятията, да ни въздейства, когато понятията са за нас само един вид стълба, по чиито стъпала разпределяме фактите и събитията на живота, само когато разглеждаме понятията така, че те ни помагат да подредим

и регулираме явленията и фактите на живота, можем да разберем такива важни неща като положителния и отрицателния човек по отношение на живота. Понеже с това ние наистина се докосваме до нещо твърде важно, когато навлизаме в тази своеобразност на човешката душа. Нещата биха били общо взето твърде прости, ако ние трябваше да мислим човека по най-живия начин – в тези лекции често изтъквахме това в пълното му обем – задържайки се живо в това, което наричаме „развитие“.

Виждаме човешката душа как бърза да премине от една степен на развитие към друга. И ако говорим в истинския смисъл на духовната наука, то онова, което се разиграва в живота на отделния човек между раждането и смъртта, за нас изобщо не изглежда, че е нещо, което протича еднообразно; понеже ние знаем, че този живот между раждането и смъртта е само повторение на предишни и начална точка за бъдещи животи. И ако разгледаме така целия човешки живот през различните му възплъщения, можем лесно да се убедим, че когато за определен човек в един живот между раждането и смъртта развитието протича по-бавно, така че той през целия си живот упорито се придържа към едни и същи характерни особености, към едно и също съдържание на представите, той в замяна на това в един друг живот трябва толкова повече да компенсира развитието, което ще го отведе до други степени на човешкия душевен живот. Разглеждането на отделния живот остава навсякъде във висша степен незадоволително.

Ако разглеждаме самата душа, както ни се представи в предишните лекции, можем да попитаме: как да съгласуваме указанията, които добихме сега върху положителния и отрицателния човек, с тази душа и нейния живот?

В предишните лекции показахме, че душевният живот на човека изобщо не е едно хаотично вълкуване на представи, усещания и понятия, както се оказва на пръв поглед, но трябва да различим три звена в тази душевна същност.

Най-напред тук имаме това, което трябва да обозначим като най-нисше звено на човешката душа и което нарекохме

„усещаща душа“. Тази усещаща душа намираме преди всичко в нейния, бихме казали, най-собствен образ тогава, когато разглеждаме хората на относително по-ниска степен на развитие; хора, които са отдадени още изцяло на това, което се съдържа в страстите, влеченията, възжеленията, желанията за живот, и които затова следват просто всяко възникващо желание, всяко възникващо възжеление. Това, което обозначихме като Аз, като същинската самосъзнателна сърцевина на човешката душа, почива, така да се каже, за такива хора, които живеят предимно в усещащата душа, като че ли в едно развълнувано море от страсти, влечения, възжеления, от симпатии и антипатии, и се подчинява робски на всяко вълнение на човешката душа. Такъв човек ще следва своите склонности, не като ги владее, а като се оставя да бъде владян от тях. Той ще отстъпва на своята неопределена вътрешна потребност. Азът едва ще се издига над вълнението на влеченията, възжеленията и склонностите. Когато душата се развива по-нататък, става все повече и повече ясно как азът си пробива път в едно силно централно чувство.

Ние знаем, че едно по-висше звено на душата, което е налице у всеки човек, добива надмощие над усещащата душа, когато човекът извърши развитие. Това второ душевно звено нарекохме „разсъдъчна душа“ или „емоционална душа“. Когато човекът престане просто да следва всяка своя склонност и всяко влечение, тогава започва да си пробива път нещо, което винаги е в него, но което може да добие надмощие, когато човекът започне, изхождайки от Аза, да овладява своите склонности и възжеления, когато в променливите впечатления на живота се намеси онова, което може да превърне тези впечатления в него в един затворен вътрешен живот. Ето защо това второ звено на човешката душа, разсъдъчната душа, стане ли доминираща, ни показва човека в едно по-вгълбено състояние.

След това ние указахме на най-висшето звено на човешката душа, на „съзнателната душа“, където Азът се проявява с цялата си сила. Там вътрешният човешки живот се обръща от-

ново навън и представите и понятията сега са налице не само за това, за да овладяват страстите, но на тази степен целият вътрешен живот се ръководи от Аза, така че той се превръща в знаещо отражение на външния свят. Когато човекът се издига до познанието на външния свят, съзнателната душа получава върховенство в неговия душевен живот. Тези три душевни звена намираме у всеки човек; само че във всеки конкретен случай преобладава едното или другото.

Последните лекции ни показаха, че душата може да отиде още по-нататък в своето развитие. Вече в обикновения живот душата трябва да се развие по-нататък, ако човекът иска да стане човек в истинския смисъл на думата. Човек, който би могъл да се стимулира в своите действия само от това, което поставят пред него външните изисквания на живота, който за подбуди на своите постъпки би имал само онова, към което го подбуждат симпатиите и антипатиите, той не би притежавал стремежа да разгърне своята чиста човешка природа. Само който се издига отвъд обичайните изисквания, които му внушават симпатията и антипатията, към нравствени идеали и идеи, само той се стреми да разгърне чистата си човешка природа. Нравствените идеи, етическите представи трябва да се пораждат в човешката природа от онова, което наричаме духовен свят; понеже чрез нашите нравствени изисквания и етически понятия ние обогатяваме душевния си живот с нови елементи. Човекът има „история“ само благодарение на това, че може да внесе в живота нещо, което изважда неговия вътрешен свят от непознатите тъмни дълбини и го отпечатва във външния живот. Също така ние никога не бихме дошли до действително знание за световните тайни, ако не бихме могли сякаш да нанижем външните преживявания на идеите, които не можем да виждаме във външния свят, но които ние отнасяме от нашия дух към него, и едва благодарение на това можем да обясним и схванем външния свят в истинския му образ. Чрез това човекът внася вече един духовен елемент във своя вътрешен свят, обогатява душата с онези елементи, които тя

никога не би могла да добие от чисто външния живот.

Както описахме в лекцията „Що е мистика?“, човекът може да се издигне до един по-висш душевен живот чрез това, че за известно време той преднамерено се затваря за впечатленията и подбудите на външния свят, прави своята душа празна и тогава се отдава на това, което може да се възпламени в душата му, което – според един израз на Майстер Екхарт – се затъмнява само като една малка искрица от редуващите се преживявания на деня, но което може да се възпламени, когато човекът му се отдава във вътрешно вглъбяване. Такъв мистик се издига до един живот, който излиза отвъд обичайния душевен живот; той се вглъбява във световните тайни благодарение на това, че разкрива в самия себе си това от тайните, което е било вложено в неговата душа от тях. А в друга лекция видяхме: когато човек очаква смирен бъдещето, когато се отнася към миналото така, че той чувства да живее в него нещо по-значимо, отколкото това, което се е развило вече в него в настоящето му съществуване, тогава в него възниква нагласа да се покланя на това по-значимо нещо, което се извисява над него. Видяхме, че в молитвата човек надмогва самия себе си в своя вътрешен свят, че той се издига до нещо, което той не може да види отвън, но което излиза отвъд неговия обичаен живот. И накрая видяхме, че посредством същинското духовно-изследователско обучение, което достига трите степени на имагинацията, инспирацията и интуицията, човек прониква в един свят, който е толкова непознат на обикновения човек, колкото и светът на светлината и цветовете е непознат на слепия. – По такъв начин видяхме един душевен растеж, който излиза отвъд нормалното, и заедно с това вникнахме в едно развитие на човешката душа през най-различните стадии.

Когато разглеждаме човека между раждането и смъртта, ще установим: хората около нас се намират на най-различни степени с оглед на своето развитие. Даден човек, когато навлиза в съществуване, ни се представя на тази или онази степен на развитие; и ние виждаме, че на него му е отредена

известна мярка, в рамките на която той може да доведе душата си до определено ниво, за да вземе със себе си тогава, когато премине през портата на смъртта и продължи в един нов живот, това, което е постигнал. Така можем да намерим хората според техния характер на най-различни степени. Ако тогава наблюдаваме тези хора, как те преминават от степен към степен, двете представи за положителния и отрицателния човек ще ни се явяват не само така, че да можем да кажем: единият е положителен, а другият е отрицателен; но те ще ни се явяват тогава така, че ще ги намираме при един отделен човек в последователни степени на развитие. Ние виждаме даден човек, който в началото на своето развитие има силно изпъкващи, своенравни импулси в своята усещаща душа, който ни се показва с определени влечения, възжеления и страсти при един относително още смътен, едва почувстван Аз-център. Отначало такъв човек е изцяло положителен. Той живее живота си като положителен човек. Ако той би трябвало да остане в тази форма положителен човек, той изобщо не би се развивал. В хода на своето развитие човекът трябва да стане от положителен човек, който с оглед на известни качества е на една подчинена степен на развитие, отрицателен човек; понеже това, което човекът трябва да възприеме в своето развитие, трябва да може да достигне до него. Който, така да се каже, чрез гнета на известни положителни качества, които са дадени в неговата усещаща душа, не е поискал да се приготви за това, щото нови впечатления, които той още няма в душата си, да могат да се влеят в него и да се обединят с душата му, щото те да станат съдържание на душата; следователно един човек, който не би бил в състояние да се издигне над определена степен положителност, която природата му е зела без негово съдействие, до определена отрицателност, за да възприеме нови впечатления, той не би могъл да се усъвършенства.

Тук се съдържа изразена необходимостта, че в действителност човек в хода на своето развитие трябва да преодолява положителни качества, трябва, така да се каже, да напра-

ви самия себе си отрицателен, за да може да възприеме ново душевно съдържание. Но с това ние се докосваме до нещо, което едновременно е необходимо за душевния живот и което в известен смисъл може да означава и опасност. Ние се докосваме до една сфера от нашия душевен живот, която онаглеждава твърде добре как само съкровено познание за душата може да ни води сигурно през живота. Понеже може да се покаже как човекът изобщо не е в състояние да напредва, ако би избягвал известни опасности на душевния живот. А известни опасности са налице винаги при отрицателния душевен живот, понеже човек с отрицателен душевен живот е изложен на външните впечатления. Отрицателният човек е именно такъв, в когото се вливат впечатления, който става единен с външните впечатления, съединява се с тях. Но от това вече става ясно, че отрицателният човек може да възприеме не само добри външни впечатления, но и лоши и опасни. Това, което ни се представя при разглеждането на един човек с отрицателни душевни качества, е главно следното.

Който има отрицателна тенденция в цялата своя душа, той, когато влиза в контакт с други хора, ще се въодушевява лесно от всевъзможни неща, които нямат нищо общо например с разума и създението, и ще възприема онова, което произлиза от другия човек – не само това, което те му говорят, но и това, което те вършат, – ще подражава на техните примери, на техните постъпки; той ще може лесно да стане като другите хора. С това такъв отрицателен човек има възможността наистина лесно да се отдава на добри впечатления, но е изложен и на опасността да се наслоява в душата му всяка възможна лоша подбуда от вън по такъв начин, че той да се отъждестви с нея и тя да стане елемент от неговия душевен живот. Ако се издигнем от нормания ход на живота към това, което познава познавачът на духовния живот, което действа в духовните факти и в духовните същества на нашето обкръжение, тогава трябва да признаем, че човекът с отрицателни душевни качества наистина проявява склонност да се отдава

на неосезаемите, неопределимите, рядко разкриващи се явно във външния живот впечатления и лесно се влияе от тях. Ето един пример: напълно съответства на фактите на живота, че човек става съвсем различно същество, когато е в по-голямо общество, отколкото когато е сам; с оглед на целия свой душевен живот той става за по-внимателния наблюдател друг човек в една общност – и особено в една дейна общност, отколкото когато е сам. Когато човек е сам, той следва своите собствени импулси; тогава и един слаб аз ще търси основания от себе си за своите постъпки. В общността обаче е налице винаги един вид „масова душа“; там се сливат влеченията, възжеленията, съжденията и така нататък. Един положителен човек няма да се поддава лесно на онова, което там се слива; отрицателният човек обаче по всяко време ще се повлиява лесно от онова, което сега бе обозначено като масова душа. Ето защо всякога можем да се убедим от личен опит във верността на това, което е казал с няколко думи един писател, пишещ на диалект: изразено е наистина грубо, но с оглед на живота в думите на Розегер³⁹ се крие частица истина:

Един е човек
Двама са хора
Повече ли са, стават добитък.

Навсякъде можем да установим от опит: често човек е действително по-умен, когато е сам, отколкото когато е в общност; там той се предоставя почти изцяло на преобладаващото настроение. Ето защо не е трудно да видим как някой идва на едно събрание с напълно неопределени усещания и влечения, след това се появява ораторът, който се застъпва с въодушевление за нещо, което отначало изглежда може би напълно чуждо на съответния слушател; самият оратор може би го убеждава не толкова силно, колкото всеобщата глъчка на останалите

³⁹ *Петър Розегер* (1843-1918), австрийски поет и белетрист. В стиховете и прозата си използва разговорен език, често пише на штирийски диалект.

слушатели. Той също се затрогва и напуска убеден.

Този сугестивен елемент в масовото настроение играе изключително голяма роля в живота. Но това може да осветли също, къде се крият опасностите по отношение на онова, което наричаме отрицателно душевно настроение. На това почива и опасната страна на всяко сектантско образование. Често е трудно да склоним един отделен човек да направи нещо, когато се опитваме да го убедим в това или онова, но е относително лесно, когато се събירהме в един вид секта. Там винаги е налице едно масово настроение; там душите си влияят взаимно. И там особено така наречените отрицателни натури са тези, които се излагат на масовото настроение, на сектантското настроение. Страшно големи опасности грозят там отрицателната душа.

Можем да отидем още по-нататък. В предишните лекции описахме как чрез развитие душата може да се издигне в по-висши сфери на духовния живот. И в моето съчинение „Въведение в тайната наука“ намирате изложено как трябва да постъпва душата, за да прекрачи определена степен в своето развитие и да се издигне в по-висши области. Тогава душата трябва винаги да потисне нещо, трябва преди всичко да заглуши нещо положително и да се отвори за нови впечатления, трябва да се пренесе като че ли изкуствено в едно отрицателно настроение. Без такова изкуствено пренасяне на себе си в едно ново настроение изобщо нищо не се получава. Често изтъквахме какво трябва да прави духовният изследовател, когато той иска да се издигне в по-висши степени на битието. Това, което настъпва в обикновения живот на човека при заспиване, когато душата става празна от външни подбуди, това потопяване в съня духовният изследовател трябва да предизвика преднамерено, съзнателно. Той трябва съзнателно да се приведе в настроението, чрез което престават всички външни впечатления на деня, така че душата става напълно празна. След това душата трябва да може да се отдаде на впечатленията, които най-напред, когато въпросното лице се на-

мира в началото на своите упражнения, са напълно нови; т.е. той трябва да направи себе си отрицателен толкова, колкото е възможно. Всичко, което в мистичния живот, в познанието на по-висшите светове, наричаме „вътрешно съзерцание“, „вътрешно потопяване“, общо взето поражда отрицателни душевни настроения. Това изобщо не трябва да се пренебрегва. Когато човек потиска подбудите на външния свят и съзнателно поражда едно състояние, чрез което той е потопен изцяло в себе си и нищо не допуска да проникне в него от това, което го е изпълвало досега като положителен човек, тогава той се намира в едно отрицателно, самосъзерцаващо състояние.

Нещо подобно настъпва дори тогава, когато човек употребява в някакво отношение по-удобни външни средства, които наистина не могат да предизвикат по-висш живот, но които осигуряват известна подкрепа на този, който желае да се издигне в по-висшите светове: когато той премине от това, което иначе поощрява в човека положителните влечения също и като животно, към една особена диета, например към вегетарианска или подобна. Не с това, че ставаме вегетарианци или не ядем тази или онази храна, можем да ускорим издигането си във висшите светове; това би било, разбира се, твърде удобно, ако човек можеше „чрез ядене да се извиси“ до висшия свят; понеже това, което отвежда във висшите светове, е работата над собствената душа. Тази работа обаче се облекчава, когато разтоварим външната телесност от изтощителните влияния, които известно хранене може да има върху човека. Който желае да води по-висш, духовен живот, той ще се убеди как неговите сили нарастват, когато той съблюдава определена диета. Но когато се отказваме от определени хранителни продукти, които осигуряват на човека положителност, твърда устойчивост, то чрез този отказ навлиза и известна отрицателност. Който стои на почвата на истинската, действителната, а не на шарлатанската духовна наука, той никога не ще отрича това, което напълно в съответствие с фактите трябва да се намира във връзка с действителния духовен живот – също и чрез

външни неща, които са свързани с духовния живот. С това човек се излага до известна степен на опасност да стане достъпен и за лоши духовни влияния. Както, когато се образуваме духовно научно и правим себе си празни от впечатленията на деня, ставаме достъпни за духовните факти и същества, които са налице винаги в нашето обкръжение, и то ставаме достъпни за добрите духовни власти и сили, които се научаваме да възприемаме едва когато е отворен органът за това, така ставаме достъпни и за лошите власти и сили; понеже те са свързани с това. Точно така, когато искаме да слушаме благозвучни тонове, ние чуваме и дисонатни тонове. Когато искаме да проникнем в духовния свят, трябва да бъдем наясно, че можем да придобием духовни опити според лошата страна. Ако бихме се отдавали на духовния свят само според отрицателната страна, нашият духовен живот можеше да бъде постоянно застрашаван.

Ако най-напред се абстрахираме от духовния свят и от самото духовно развитие и се ограничим до хоризонта на обикновения живот, можем да попитаме: как действа върху човека онова, което отначало го прави отрицателен, например една вегетарианска диета? – Ако човек стане вегетарианец просто от агитаторско своенравие, без да поиска съответната преценка, или изхождайки от принцип, без да премени нещо в своя душевен живот и начин на постъпване, тогава това преминаване към вегетарианската диета ще го направи много слаб спрямо тези или онези жизнени влияния, и той може би ще се изтощи особено с оглед на известни телесни качества. Но ако някой има намерение да премине към един живот на инициативата, ако той възнамерява да си постави нови житейски задачи, които му се представят не от външния живот, но от един богат, развит в себе си душевен живот, когато той внася ново съдържание в своя живот, тогава може да му е изключително полезно, ако той и с оглед на диетата промени своя начин на живот и отстрани от пътя си препятствията, които могат да произлязат от старата диета.

Нещата действат по съвсем различен начин; но това забелязва само онзи, който наблюдава живота съкровено. Понеже тези неща са известни на истинския духовен изследовател, затова той подчертава толкова настоятелно това, което тук беше вече често подчертавано: а именно, че истинският духовен изследовател няма да предостави на никой средствата, необходими за издигане в по-висши светове, без същевременно да му обърне внимание, че трябва да се развият не само отрицателните качества на душата, които са необходими за получаването на нови впечатления, не само съзерцателността и потопеността във своя вътрешен свят, но същевременно трябва да се даде на живота, който трябва да се издигне на нова степен, едно могъщо съдържание, което да го поддържа и изпълва. Комуто се предоставят средствата да развие силата да съзерцава в духовния свят, се поставя чрез свързаната с това отрицателност също в положението да бъде изложен на всички възможни лоши духовни сили. Но ако при някой, който желае да проникне в духовния свят, същевременно намираме добрата воля да се запознае, изхождайки от съобщенията на духовните изследователи, с това, което е налице в духовните светове, то един такъв човек в нито един момент няма да бъде отдаден само на отрицателността; но той ще притежава нещо, което може да изпълни душата на една по-висша степен с положително съдържание. Затова толкова често се подчертава, че трябва не само да се домогваме до по-висши степени на душата, но паралелно да провеждаме и старателно изучаване на това, което може да се посочи като съобщение на духовната наука. Ето защо тъкмо в духовното изследване се взема под внимание фактът, че човекът, когато му предстои да преживее нови светове, трябва да навлезе в известна отрицателност.

Но това, което трябва да предизвикаме по такъв начин, когато развиваме съзнателно душата, намираме навън в различни хора, защото душата преживява не само в настоящия живот едно развитие, но тя е преживяла вече в предишни животи развития и се осъществява вече на определена степен.

Както в настоящия живот бързае да преминем от степен към степен и когато искаме да дойдем до една положителна степен, трябва да развием междувременно и отрицателни душевни качества, така може да сме имали вече един такъв завършек на живота, когато сме преминали за последен път през портите на смъртта и сме навлезли в един следващ живот с преобладаващо отрицателни или положителни качества. Това, което е направено, за да влезем в живота с положителни качества, ще ни остави такива, каквито сме и ще бъде спирачка за по-висше развитие; понеже развитата в нас предразположеност към положителни качества дава един ясно изразен душевен характер. Предразположението към отрицателно душевно настроение наистина ни дава възможността да внесем много нещо в нашия душевен живот между раждането и смъртта, но то ни излага също на всички превратности на живота, преди всичко обаче на променливите впечатления, които получаваме от другите хора. Затова при човек с отрицателно душевно настроение, който общува с други хора, можем особено добре да забележим как качествата на тези други хора му повлияват. Така един отрицателен човек, когато се сближава с приятел или с някого, към когото проявява благосклонност, може действително да изпита как той става все повече и повече подобен на другия. Хора с отрицателен характер в брак или приятелство ще възприемат дори почерка на другия. Който разглежда живота така, ще види как почеркът на единия брачен партньор с отрицателна душевна заложба става все по-подобен на почерка на другия.

По такъв начин ние, като отрицателни хора, сме изложени на променливите влияния на другите хора, особено на онези, с които се сближаваме. Чрез това ние като отрицателни души дори сме изложени до известна степен на опасността от обезличаване, така че нашият собствен душевен живот, нашият собствен Аз може да се заличи. В това се състои опасността за отрицателния човек.

Опасността за положителния човек е в това, че той не

възприема лесно впечатления от други хора, че качествата на другия не проникват лесно в неговата душа, че той минава покрай всички други хора, без да може да се присъедини към тях, не може да се сприятелява, нито да се увлича в живота. Опасността за положителния човек се състои в това, че той може да остане неподатлив и еднообразен с оглед на душата си. Но иначе по отношение на живота става видно как действат в душата положителните и отрицателните качества. И фактически, когато разглеждаме хората от гледна точка на положителния и отрицателния човек, това ни въвежда дълбоко в самия живот; също и там, където човекът противостои на природата. Който действително е в състояние да разглежда съкровено живота, ще може да различава положителни и отрицателни въздействия дори и във влиянията на природата върху човека. В какво предимно се състои въздействието на един човек върху друг? Какво предимно въздейства, когато човекът получава външни впечатления?

Има нещо, което в известен смисъл прави душата все по-положителна. За настоящия човек в неговото сегашно нормално развитие – без значение каква степен на живота е достигнал – това е създанието, разумната преценка, способността да си изяснява определена ситуация, определени житейски обстоятелства. Това прави човека винаги в известна степен положителен. Напротив, загубата на здрава, самосъзнателна преценка е винаги нещо, което прави душата отрицателна, което предразполага душата за впечатления, без тя да може да се брани срещу тях чрез положителни качества. Дори можем да видим, че човешки качества, когато се установяват в сферата на подсъзнателното, въздействат по-силно върху други хора, отколкото когато те изхождат от сферата на здравата преценка, от сферата на редовната, самосъзнателна способност за съждение. За съжаление, в живота можем да установим от опит многократно – и то тъкмо в едно духовнонаучно движение: когато се дават съобщения от духовния свят, които изцяло са облечени в една добре спретната логика, съобщения, които се

обличат тъкмо в същите форми на създението, които се при-знават и иначе в живота, тогава хората дори предпочитат да избягват такива съобщения; за съжаление хората изобщо не харесват да им се дават съобщения от духовните светове по един съобразен с разума начин, излагащ красиво фактите според причина и действие. Но ако тези съобщения се дават така, че можем до известна степен да се освободим от създението, че можем да игнорираме създението, тогава хората могат да бъдат лесно спечелени за съобщения от духовния свят. Има дори хора, които са във висша степен недоверчиви към онези, които със здрав разум дават съобщения от духовния свят, и напротив, твърде доверчиви са към такива, които в медиумно състояние, като инспирирани от една несъзнателна сила, опосредстват в света такива съобщения. Тези хора, които не знаят, какво казват, които казват повече, отколкото те самите знаят, се радват дори на повече вярващи, отколкото онези, които знаят точно какво казват. Често се казва: как може някой да говори нещо за духовния свят, който не е поне отчасти в несъзнателно състояние, така че да се види, че той е обсебен от една чужда сила! – Това често се привежда като основание срещу съобщенията за факти от духовния свят, които се дават съзнателно. Затова ходенето при медиуми е много по-обичайно, отколкото онова, което се предлага на хората от духовния свят във формите и доказателствата на един здрав разум.

Но ако това, което идва от духовния свят, се потопи в една област, където съзнанието е изключено, е налице винаги опасността то да въздейства върху отрицателните душевни качества, понеже отрицателните качества се проявяват винаги там, където към човека пристъпва нещо от тъмни, подсъзнателни основи. Когато наблюдаваме живота по-точно, можем да видим не рядко, че глупавият чрез своите положителни качества оказва твърде силно влияние дори върху по-мъдрия, че последният твърде лесно става жертва на онова, което се разкрива не толкова от един здрав разум, какъвто той самият притежава, колкото от някакви неясни глъбини. Затова можем да

разберем как в живота по-фини натури с изящно развит разум са изложени на влиянието на хора с примитивна способност за представяне, които утвърждават всичко, като изхождат от своите влечения и наклонности. Ако продължим по-нататък, ще разберем живота още по-добре в това отношение. Тогава бихме обърнали внимание на забележителния факт, че можем да срещнем човек, който не само понякога се отрича от своя здрав разум, но който е патологичен с оглед на своя разум и изхождайки от едно патологично съзнание, утвърждава това или онова. Доколкото тази патология не се забелязва, по-фини натури са изложени изключително силно на влиянието на такива хора, които утвърждават нещо, изхождайки от патологично душевно състояние. Всички тези неща спадат към действителната житейска мъдрост; и ние можем да ги схванем правилно само когато сме наясно, че човек, който в едно отношение има положителни душевни качества, не е непременно открит също и за здравия разум, че, напротив, човек с отрицателни качества е открит за това, по отношение на което той не може да стори нищо и в което разумът не може да хвърли никаква светлина. Тези неща изобщо не трябва да се пренебрегват при едно по-прецизно учение за душата.

Но дори когато не вземаме под внимание впечатленията, предизвикани от хората, а само онези, които проникват в душата от останалото обкръжение на човека, можем да се обогатим с важни и значителни наблюдения при разглеждането на положителния и отрицателния човек. Да си представим например, че някакъв изследовател разработва една съвсем определена област, и нека допуснем, че той е един твърде продуктивен изследовател, който е преработил много единични факти от външния свят, напълно обективно. По този начин той действа за благо на човечеството. Обаче той свързва тези факти според предразсъдъците на своята душа, според всичко онова, което той е добил от възпитанието и от предишния си живот, свързва ги с определена теория и светоглед, които може би не представляват нищо друго освен едно съвсем ед-

ностранично тълкуване на фактите. С понятията и идеите, които този човек е придобил от фактите – дори и да ги е придобил само посредством своето собствено размишление, – той ще има изцяло нещо, което може да действа върху неговата душа здравословно; понеже благодарение на това, че той го е преработил сам като свой светоглед, то е нещо, което изпълва неговата душа с положително настроение. Да допуснем обаче, че сега идват последователи и привърженици, които не са си изработили идеите въз основа на самите факти, но са ги слушали и чели; които нямат онези чувства, които въпросният изследовател е развил в лабораторията и кабинета: при значителен брой привърженици всичко това може да съответства на отрицателните душевни качества. Можем да наблюдаваме как едно и също вероизповедание при неговия основател, който се отдава на едно едностранчиво направление, прави душата му положителна, а при значителен брой привърженици, които само имитират това, с което първият е изпълнил душата си, същото може да съответства изцяло на отрицателни качества и да действа нездравословно, може да ги прави все по-слаби и все по-отрицателни.

Това е нещо, на което трябва да обърнем внимание в цялата история на човешкия духовен живот. И днес можем да видим как хора с напълно материалистично-механичен светоглед, които те самите с усърдие са си изработили от фактите, са бодри, жизнерадостни, положителни натури, които намираме като възхитителни характери. При техните привърженици обаче, които общо взето носят в главите си същите представи, но които те на са придобили сами, тези представи съответстват на едно нездравно, отрицателно, изтощаващо душевно състояние. Ето защо можем да установим факта, че има разлика, дали един светоглед се придобива от нас самите или той само се възприема: в първия случай той съответства на положителни, във втория случай на отрицателни душевни качества. Тези неща се кръстосват в живота навсякъде.

По такъв начин можем да видим как нашето отношение

към света може да ни направи както положителни, така и отрицателни. Отрицателни например може да ни направи едно чисто теоретично разглеждане на природата; изобщо това, което ние не можем да видим. Но, за да достигнем до известна степен, ние трябва да внесем в нас и нещо отрицателно. Трябва да разполагаме и с теоретично познание на природата. Но не бива затова да се отказваме от прозрение, понеже теоретичното познание на природата – систематизирането на животни, растения, минерали, и каквото следва от това като природни закони в понятия и идеи – въздейства така върху нашата душа, че ние се отдаваме на това с нашия отрицателен характер. Напротив, всичко, което можем да характеризираме като възприемане на природата с живо чувство в нейната цялост и величина, въздейства така върху нашата душа, че събужда положително душевно настроение; например възторгът от цъфтежа на растенията, които ние не разчленяваме, а оставяме да ни въздействат в тяхната красота, захласнатостта от утринната зора, която ние не проучваме астрономически, а наблюдаваме в цялото ѝ блестящо великолепие. Понеже при всичко, което възприемаме, като изхождаме от някакъв светоглед, ние не присъстваме с душата си; ние позволяваме то да ни се диктува от други. Но ние присъстваме с цялата си душа, когато можем да се възхищаваме или да бъдем отблъснати от явленията на природата. Това, което е истинно в природата, не засяга нашия аз, но това, което трябва да го засяга, е какво може да ни възхити или отблъсне, понеже според това, какъв е нашият аз, ние възприемаме природата с възхищение или отвращение.

По такъв начин можем да кажем: живото общение с природата култивира в нас положително настроение; теоретизирането върху природата култивира отрицателно душевно настроение. Но това отново се съгласува с онова, което бе казано преди това: а именно, че онзи, който първи разчленява реда на природните явления, действа много по-положително, отколкото онзи, който възприема и усвоява познанията на друг. Това би трябвало да се съблюдава във всяка истинска педагогика.

А с това е свързано, че навсякъде, където са имали съзнание за нещата, които бяха изложени сега, са обръщали внимание на това, че човек никога не култивира само отрицателните качества в душата. Защо Платон пред вратата на своя философски храм написал думите: Да влезе само който е запознат с геометрията!⁴⁰ – Причината за това е, че геометрията, математиката принадлежат към онези дейности на човешкия душевен живот, които всъщност изобщо не могат да се приемат въз основа на авторитет. Геометрията е нещо, което трябва действително да се проникне с вътрешната душа, което трябва да се разработи с труд и което може да се постигне само с положителна душевна дейност. Ако днес това се съблюдаваше, то голяма част от светогледните системи, от които гъмжи днес светът, изобщо не биха съществували. Понеже който знае колко положително се разработва една такава понятийна система като геометрическата, той ще има респект пред вътрешната дейност на човека. Който например чете „Световни загадки“⁴¹ на Хекел и няма никакво понятие как се разработва нещо такова, той ще може лесно да продуцира една нова светогледна система. За целта той ще трябва само да промени малко понятията; но при това той ще работи, изхождайки от чисто негативно душевно настроение.

По такъв начин за човека е налице нещо, което култивира безусловно положителното в духовната наука или антропософията. Когато човек според обичайните днес методи, например с помощта на фотографии или други демонстрации, се запознава с тези или онези постижения на настоящето, може

⁴⁰ Тези думи върху входа на Платоновата академия не са засвидетелствани нито от самия Платон, нито от неговите гръцки и римски съвременници. Те се срещат едва при коментаторите на Аристотел от 6 век сл. Хр., например при *Елий*, Коментар върху Категориите на Аристотел, изд. А. Бусе (Comm. in Arist. Graeca XVIII, pars 1, 118.18) Берлин 1900; също при *Йоан Филипон*, Коментар върху Душата на Аристотел, изд. М. Хайдук (Comm. in Arist. Graeca XV, 117.29) Берлин 1897.

⁴¹ *Ернст Хекел*, „Световни загадки. Общоразбираеми изследвания върху монистичната философия“ (Бон 1899).

да види с помощта на фотографии тези или онези животни или природни явления, тогава той се отдава напълно пасивно на това и неговото душевно настроение е отрицателно; той изобщо няма нужда да развива положителни качества, той изобщо няма нужда да размишлява. На човек може да бъдат демонстрирани например различните фази на един плъзгащ се надолу по планина глетчер и други подобни. Това е доказателство колко днес обичат отрицателните човешки качества. Това не е толкова просто в антропософията. Тя може да демонстрира своите неща с помощта на фотографии най-много само символично. За нещата, които възвеждат към духовния свят, няма друг вход освен човешкия душевен живот. Ето защо който наистина желае да проникне ползотворно в духовната наука, трябва да приеме вече, че нищо относно най-важните неща не може да му бъде представено демонстративно. Той се насочва към това да вземе сам участие в своята душа, така че той трябва да освободи най-положителните настроения от душата си. Но затова духовната наука в най-висша степен е подходяща да култивира положителните качества на човешката душа. В това се състои и здравословният елемент на такъв светоглед, който изобщо не изисква нещо друго освен събуждането на лежащите в човешката душа сили. Антропософията апелира към самодетелното във всяка душа, тя извиква това, което се намира скрито в самата душа, за да проникне всички сокове и сили на тялото, и което действа оздравяващо в най-пълния смисъл върху целия човек. И тъй като антропософията не апелира към нещо друго освен към здравия разум, който не може да бъде предизвикан чрез масово внушение, а само чрез разбирането на отделния човек, и тъй като тя отхвърля всичко, което може да се предизвика чрез масово внушение, то тя разчита тъкмо на най-положителните душевни качества на човека.

По такъв начин ние приведохме тук без украса онова, което ни показва как се явява човекът според двете течения на живота: положителното и отрицателното. Човекът не може да се развива към по-висши степени другояче, освен като изоста-

вя една нисша положителна степен, преминава в едно отрицателно настроение и в това настроение възприема ново съдържание и така се изпълва с него, че той може да стане отново положително действащ на една по-висша степен. Който умее да наблюдава природата правилно, той знае как мъдростта на света прави така, че човекът да бъде воден от нещо положително към нещо отрицателно и отново към ново положително.

Интересно е да разгледаме, изхождайки от тази гледна точка, един конкретен въпрос, например известната дефиниция⁴² на Аристотел за трагическото. Трагедията, казва той, ни представя едно завършено действие по такъв начин, че у зрителя се предизвикват страх и състрадание, но така, че страхът и състраданието извършват катарзис, очистване. Човекът, който навлиза в живота с обичайния за всички егоизъм, е най-напред твърде положителен в своя егоизъм; той се затваря в себе си, закоравява. Той става в известен смисъл твърде отрицателен преди всичко, когато съчувства на другите хора в техните страдания, когато усеща техните радости като свои. Човек става в известен смисъл благодарение на това отрицателен, че излиза от своя аз и развива състрадание, съчувствие. Той става отрицателен също и благодарение на това, че се задълбочава в онова, което властва като неопределена съдба над един човек; че се задълбочава в онова, което утре може да произлезе от постъпките на един човек, на който той симпатизира. Или кой не познава онзи трепет, който ни обзема по отношение на човек, който бърза да извърши нещо, вследствие на което утре може би ще го сполети нещастие, което ние предвиждаме, но той, ръководен от своите импулси, все пак не може да не извърши. Ние се страхуваме от това, което може да се случи. Благодарение на това обаче ние преминаваме в отрицателно душевно настроение, понеже страхът е отрицателно настроение на душата. Но ние бихме станали безучастни към живота, ако не бихме могли да се страхуваме повече от това, което носи неясното бъдеще. Така благодарение на съчувствието и стра-

⁴² Виж *Аристотел*, „За поетическото изкуство“, глава 6.

ха ние ставаме отрицателни. Но за да можем да станем положителни, трагедията ни представя образа на един герой, към чиито постъпки трябва да изпитаме съчувствие и чиято съдба най-напред ни се явява така, че предизвиква нашия страх; но в същото време чрез цялата завършеност на действието образът на героя ни се представя така, че страхът и състраданието се очистват, от отрицателни качества те се превръщат в хармонично удовлетворение, каквото изпитваме от художествено произведение, и се издигат отново в нещо положително.

По такъв начин дефиницията на древната гръцка философия за въпросното художествено произведение ни представя как изкуството се явява един елемент в живота, който съдейства на необходимото отрицателно душевно настроение, за да го преобрази в положително. Художествената илюзия ни издига на по-висша степен във всички нейни области, където ние първоначално трябва да станем отрицателни, за да излезем от един неразвит душевен живот. В красотата трябва да наблюдаваме преди всичко онова, което трябва да ни се противопостави, защото иначе ние не бихме излезли отвъд нашата настояща степен. Но тогава и останалият ни живот заблестява с блясъка на едно по-висше душевно настроение, когато първо сме се издигнали чрез изкуството на по-висша душевна степен.

Така виждаме как не само в живота на отделния човек, но и в живота на цялото човечество се редуват положителното и отрицателното, как това постоянно допринася за извисяването на отделния човек от инкарнация към инкарнация, но и на живота на цялото човечество. Лесно бихме могли да покажем, ако бихме имали време за това, как е имало положителни векове и епохи, бихме могли да опишем цели епохи като положителни в историята на човечеството, а други – като отрицателни и т.н. Във всички отделни сфери на душевния живот, а значи и на човешкия живот изобщо, проблясва идеята за положителното и отрицателното. Тя не се проявява така, че един човек да е положителен, а друг – отрицателен, но това засяга всеки човек. Всеки трябва да премине на различни степени

на живота през положителни и отрицателни състояния. Едва когато видим по такъв начин нещата, те ще станат за нас житейска истина, а благодарение на това и основа за житейска практика. Ето защо и при това разглеждане могат да се окажат верни за нас думите, които поставихме в началото и в края на една от тези лекции, а именно думите на древногръцкия философ Хераклит, който, понеже можел да проникне толкова дълбоко в човешкия живот, бил наречен „тъмния“: „Границите на душата никога не ще можеш да откриеш, дори и да обходиш всички пътища; толкова необятен е нейният хоризонт!“⁴³

Някой би могъл да дойде и да каже: тогава цялото изследване на душата е напразно! Понеже ако душата е толкова необятна, че нейните граници никъде не могат да се открият, тогава никое изследване не може да я обхване, и можем да се отчаяме от нейното познание! Това обаче ще го каже само един отрицателен човек. Положителният човек би добавил: слава богу, че този душевен живот е толкова необятен, че не можем да го обхванем с никое познание; понеже благодарение на това е възможно, щото всичко, което сме обхванали с познанието днес в нашата душа, утре можем да преодолеем и така да се отправим към по-висши степени! Нека се радваме, че душевният живот във всеки един момент се изплъзва на нашето познание. Ние се нуждаем от безграничен душевен живот, понеже перспективата в безграничното ни дава надежда, че можем да преодолеем във всеки момент положителното, че душевният живот може да се извисява безспирно от степен на степен. Тъкмо затова безграничността и непознаваемостта на душевния живот открива пред нас най-значителната перспектива за нашата надежда и упование в бъдещето. Понеже никога не можем да достигнем границите на самата душа, душата е способна да преодолява границите и да се издига на все по-високи и по-високи степени.

⁴³ Виж бележката на стр. 107. Сrv. изданието на Дилс фраг. № 45 (*Ψυχὴς πείρατα ἴων οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν· οὕτων βαδὺν λόγον ἔχει.*)

ЗАБЛУЖДЕНИЕ И УМОПОМРАЧЕНОСТ

Берлин, 28 април 1910 г.

Този цикъл от лекции, който имах честта да изнеса тази зима тук пред Вас, имаше задачата от духовнонаучна гледна точка, както тя бе характеризирана тук в първата лекция, да осветли най-различни явления на човешкия душевен живот, а също и на живота в по-широк обхват. Днес предстои да бъде разгледана една област, която може да ни въведе дълбоко в човешката нищета, в човешкото страдание, а може би и в човешката безнадежност. Затова в следващата лекция под заглавието „Човешката съвест“ ще трябва да бъде засегната една област, която ще ни изведе отново на висотата, където най-много може да се разкрие човешкото достойнство и човешката ценност, силата на човешкото самосъзнание. А след това тазгодишният цикъл ще бъде завършен с едно разглеждане на мисията на изкуството, в което трябва да се покаже напълно здравата страна на това, което днес може би ще ни се яви в неговата най-мрачна и ужасяваща страна.

Когато се говори за заблуждение и умопомраченост, навярно в душата на всеки един изплуват образи на най-дълбоко човешко страдание, а може би и образи на най-дълбоко човешко съчувствие. И всичко, което по такъв начин изплува в душата, може от своя страна да стане подкана за това да хвърлим малко светлина и в тази бездна на човешкия душевен живот, което се надяваме, че сме постигнали в тези лекции. Тъкмо онзи, който привиква все повече да действа съобразно начина на мислене, който тук се представя пред душата ни, трябва да се надява, че посредством този духовнонаучен начин на разглеждане тази тъжна страна на човешкия живот може да получи известно осветление. Понеже който познава литературата, а в случая аз имам предвид не толкова твърде популярната дилетантска литература, а предимно научната, той ще може да си каже, когато разглежда въпроса от своето духовнонаучно

становище, че литературата е в известно отношение твърде обширна и предлага изобилие от материал за преценяване на съответните факти; но че, от друга страна, в никоя литература не излиза толкова много навяе колко малко са пригодни различните теории, възгледите и мисловните навици на нашето време да обобщят онова, което се разкрива в опитите, експериментите и научните наблюдения. И тъкмо в тази област имаме наистина възможност да видим, че духовната наука се намира в пълно съзвучие с истинската, чиста наука, с всичко, което ни се представя като научни факти, резултати и опити; но също и че тя, така да се каже, на всяка крачка трябва да намира противоречие между тези опити и резултати и между начина, по който се опитват да схванат от становището на сегашното разбиране на света тези опити и резултати. Ние, разбира се, и в тази област ще можем да скицираме само отделни общи линии, но може би те все пак ще дадат подтик за това да си създадем известно разбиране в тази област, което е подходящо също да се влее и в нашата житейска практика, за да бъдем все повече и повече в състояние да се ориентираме по отношение на тези тъжни състояния, които ще засегнем тук.

Когато произнасяме само думите „заблуждение“ и „умопомраченост“, би трябвало да ни направи впечатление едно нещо: а именно, че ние – било съзнателно или несъзнателно – с думата „заблуждение“ изразяваме нещо, което е напълно различно от това, което обозначаваме като „умопомраченост“. От друга страна, точният наблюдател на душевния живот, който действително може да се обозначи като намиращ се в състояние на умопомраченост, ще може да открие прояви, проявления, които не изглеждат много различно от по-голямо степенуване на това, което можем да схванем като заблуждение в едно или друго отношение също и в обикновения живот при един нормален, все още разглеждан като здравословен душевен живот. Но с такова наблюдение отново бихме извършили нелепост дотолкова, доколкото известни стремежи на духовния живот имат тенденцията да заличават отделните

граници и винаги отново да подчертават, че всъщност изобщо не съществува сигурна граница между здравословния, нормален душевен живот и един такъв, който можем да обозначим с думата „умопомраченост“.

Това положение съдържа нещо опасно, което тъкмо при един такъв повод трябва да се вземе под внимание. И то съдържа нещо опасно не затова, защото е невярно, а защото е вярно. Това звучи парадоксално; но все пак нещата са такива, че неверни положения понякога са по-малко опасни от верните, които могат да се тълкуват и прилагат едностранчиво, защото, така да се каже, опасността от вярното не се забелязва. Вярваме, че е казано вече нещо вярно, когато може да се приведе в някакво отношение доказателство; но би трябвало да сме наясно, че всяко вярно нещо има и своята обратна страна и че всяка истина, която установяваме, е истина само с оглед на известни факти и опити; но че тя започва да става опасна в момента, в който я пренасяме върху други области, когато я преувеличаваме и смятаме, че тя има догматично значение. Затова по правило не сме постигнали много, когато знаем за една истина, че тя съществува, но е важно при едно вярно познание да съблюдаваме границите, в рамките на които познанието е в сила.

Наистина в обичайния здравословен душевен живот можем да съзрем явления, които, когато излязат отвъд определена мярка, се представят като симптоми на патологичен душевен живот. Пълното значение на това твърдение може да забележи само онзи, който действително е свикнал да наблюдава по-отблизо човешкия живот. Кой впрочем не би искал да признае например, че към един патологичен душевен живот принадлежи това, което може да се схване под понятието „умопомраченост“, когато един човек не е в състояние в правилния момент да свърже с едно понятие, което той може да схване, едно второ понятие, но остава при първото и се придържа към него дори тогава, когато той се намира в една напълно различна ситуация, с други думи, когато той действа съгласно едно по-

няние, което е било вярно за един по-ранен етап, но по-късно вече не. Кой би казал, че това не може да граничи непосредствено с един патологичен душевен живот? Наистина, когато това се проявява в определена степен, то е именно симптом за душевно заболяване. От друга страна, кой би отрекъл, че има хора, които не могат да напреднат в своята работа поради многословие или прекалена обстоятелственост? Когато в нормалния душевен живот настъпи момент, при който не можем да се освободим от една представа, тогава не бива да говорим повече за заблуждение, а за патологична умопомраченост.

Да допуснем например, че някой страда от душевно разстройство, което се проявява така, че той, чувайки в близост до себе си кашляне, възприема това не като кашляне, а така, сакаш му се причува, че хората говорят лошо за него и го ругаят. Който устройва целия свой живот така, че той се явява резултат от действия, които стоят под влиянието на такава илюзия, той ще бъде смятан за човек, чийто душевен живот е патологичен. Все пак колко са близки с това известни явления от обикновения живот, когато, да речем, някой подочува тук или там нещо и преценявайки думите, смята, че е чул нещо съвсем различно, отколкото това, което действително е било казано. Или не сте ли чували, колко често се случва някой да каже: този или онзи каза това или онова за мен? – когато в действителност другият не е казал нищо такова. Понякога е съвсем трудно, така да се каже, да установим границата, къде напълно нормалният душевен живот в неговото здравословно протичане може да премине в патологичен такъв.

Може да изглежда парадоксално, но в тази област бихме могли да стигнем до известни мисли, ако си представим някой, който има напълно нормални възприятия и като наблюдава една алея, вижда по-близките дървета в техните естествени разстояния, докато по-отдалечените си представя все по-близо стоящи, и сега той реши да свърже с връв дърветата, както те стоят едни срещу другу, при което иска да направи все по-къси връвчиците за онези дървета, които все повече се отдалечават

от него. Тук бихме имали пример, как човек с напълно здрави възприятия би направил едно погрешно умозаключение. Но здравето възприятие не е много различно от една илюзия. Илюзията е също възприятие. Нездравословният и вреден ефект на една илюзия възниква едва тогава, когато въпросният човек я смята за една също такава реалност, каквато е масата, която стои пред него. Едва когато той не е в състояние да тълкува правилно възприятието, възниква това, което може да се обозначи като патологично. Този последен случай, когато някой има една халюцинация и я смята за действителност в обикновения физически смисъл, може да се сравни с онова, което приведохме преди това като парадокс, когато някой иска да направи все по-къси връвчиците, с които да свърже дърветата на една алея. Вътрешно, логически не бихме могли да намерим разлика между тези две неща. И все пак: колко е близко до ума от една илюзия да си създадем погрешно съждение и колко е далече от ума от възприятието на една алея да си създадем също така погрешно съждение! Всичко това може да изглежда на някой глупаво. Но въпреки това трябва да се придържаме към такива фини различия, иначе не бихме напредвали и не бихме забелязвали, колко често нормалният душевен живот може да премине в патологичен такъв.

Сега като по-нататъшни примери можем да приведем още сензационните случаи на хора, чийто душевен живот се смята във висша степен за здравословен и проникателен. Бих искал да приведа нещо от един немски философ, който се причислява от специалистите към първите в своята област в настоящето. Този философ разказва за следното свое преживяване:⁴⁴

Веднъж той завързал разговор с един човек и разговорът се насочил към един познат и на двамата учен. В момента, когато разговорът премина към въпросния учен, в съзнанието на философа изплува представата за едно илюстрирано про-

⁴⁴ Не е могло да се установи, за кой философ става въпрос.

изведение върху Париж – и в следващия момент веднага след това представата за един фотоалбум на Рим. При това разговорът върху въпросния учен продължил. По време на който въпросният човек, който бил именно философ, се опитал да прецени как е възможно по време на разговора да изплува първо образът на едно илюстрирано произведение върху Париж, а след това образът на един фотоалбум на Рим. И той преценил това съвсем правилно. А именно ученият, за който те разговаряли, имал необикновено заострена брадичка. Тази брадичка извикала веднага в подсъзнанието на философа представата за Наполеон III, който също имал заострена брадичка; и тази представа за Наполеон III, която нахлула в неговото съзнание, отвела по обиколен път през Франция към илюстрираното произведение върху Париж. А след това изплувал пред него образът на един друг човек, който също имал засукани в страни мустаци и козя брада, образът на италианския крал Виктор Имануил; и този образ по обиколен път през Италия отвел към фотоалбума на Рим. Тук имате забележителна последователност, би могло да се каже безпричинна, произволна последователност на представи, които протичат, докато нещо съвсем различно става в напълно съзнателния душевен живот. Представете си сега един човек, който идва до момента, когато пред него изплува илюстрираното произведение върху Париж и той не може да следва повече нишката на разговора, а веднага след това би получил и следващата представа за фотоалбума на Рим: той би останал в плен на един безпорядък от представи, не би могъл да продължи спокойно събеседването с другия човек, но посред разговора би се потопил в бездната на един патологичен душевен живот, който би го тласкал без връзка от едни произволни идеи към други.

Но нашият философ продължава нататък и представя друг случай, чрез който иска да познае как се отнасят нещата помежду си. – Веднъж той отишъл в данъчното управление, за да плати своите данъци. Той трябвало да плати 75 марки. И тъй като той, въпреки философията, обичал реда, внесъл

тези 75 марки в своята разходна книга и се отправил към други свои занимания. По-късно той поискал да си спомни колко данък бил платил, но не можел. Той започнал да размишлява и тъй като бил философ, подходил към въпроса систематично. Той се опитал от близколежаци представи да стигне до сумата за данъка. Опитал се да се концентрира на път за данъчното управление. И тогава в съзнанието му изплувал образът на четирите златни монети по двадесет марки, които имал в своята кесия, а след това и образът, че той получил ресто пет марки. Тези два образа стояли пред него и той могъл чрез просто изваждане да установи, че бил платил 75 марки данък.

Тук имате два напълно различни случая. В първия душевният живот работи, така да се каже, както той желае, без да изпитва каквато и да е корекция от страна на това, което можем да наречем съзнателно протичане на представите; той създава образа на илюстрираното произведение върху Париж и образа на един фотоалбум на Рим. Във втория случай виждаме как душата действа напълно систематично, прави всяка крачка напълно произволно. Фактически това е значително различие, което се наблюдава между протичането на двата душевни процеса. Въпросният философ обаче не обръща внимание на нещо, което прави веднага впечатление на духовния изследовател. Понеже в първия случай същественото е, че той беседва с друг човек, че неговото внимание е насочено към другия, че целият негов съзнателен душевен живот е трябвало да се насочи към воденето на разговор с другия, и че безредно следващите един след друг образи, които изплували сякаш в един друг слой на съзнанието, били предоставени на самите себе си. Във втория случай философът насочва вниманието си само върху това, какви образи трябва да следват едни след други. От това става ясно, че образите в първия случай протичат безредно, докато във втория случай те стоят под корекцията на съзнателния душевен живот.

Защо изобщо са налични образите? Върху това нашият философ не дава никакъв отговор. Който може да наблюдава

живота, който освен това познава подобни случаи и който е в състояние да съди малко, като изхожда от природата на въпросния философ – на мен в този случай ми е познат не само фактът, но и личността, – той ще може, ако ми позволите думата, да си състави следната хипотеза. Въпросният философ беседвал с човек, който не го интересувал твърде силно. Било необходимо известно насилие, за да концентрира вниманието си върху разговора; ето защо той е имал известен излишък от душевен живот, който не се е изживял в беседата, но се е насочил навътре. От друга страна, той нямал силата да контролира потока на образите; ето защо те потекли безредно. Понеже той трябвало да насочи интереса си към един предмет, който не го интересувал особено, в излишния душевен живот изплували образи, а тъй като вниманието трябвало да се насочи тъкмо към безинтересния разговор, образите на излишния душевен живот протичали безредно. – Тук бихме могли да имаме също указание за това, как фактически такива образи са могли да протичат сякаш на фона на съзнателния душевен живот, сякаш в отблясъка на съзнателния душевен живот. Такива примери бихме могли да приведем в изобилие. Избраният от мен пример беше приведен затова, защото е твърде характерен и можем да научим много от него.

Сега обаче е важно да се запитаме: дали тъкмо един такъв случай не ни насочва към това да се вгледаме някак по-дълбоко в човешкия душевен живот? Или бихме могли да се запитаме: как изобщо е възможно такова разединение на душевния живот, както това се показва в приведения случай? И тук идваме до момента, където опитите и преживяванията на онази злополучна област, която днес трябва да засегнем, могат да се присъединят съвсем нормално към онова, с което по време на тази зима толкова често се сблъскахме. Тъкмо споменатият философ, когато разказва за такива проявления на собствения си душевен живот, стои повече или по-малко пред някакви загадки. Той не може да продължи да говори, когато е регистрирал такива факти, защото нашата външна наука, дори

когато съобщава още толкова много, се спира пред познанието на същността на нещата, а също и на същността на човека.

При познанието на същността на човека показахме, че ние трябва да разглеждаме човека не само по начина, по който го разглежда външната наука, но че ние фактически трябва да различаваме външния и вътрешния човек. И че този външен човек не е по-реален от вътрешният. Показахме в най-различни области, че състоянието по време на сън например трябва да го схващаме по-различно, отколкото е склонна да го схваща обичайната наука. Показахме, че онова, което остава да лежи в леглото от спящия човек, е само външният човек, и че обикновеното съзнание не може да проследи невидимия, по-висшия, същински вътрешния човек, който в съня излиза от външния човек. Обикновеното съзнание не вижда именно, че тук излиза нещо действително, което е също толкова реално, колкото това, което остава да лежи в леглото, че вътрешният човек от заспиването до събуждането се посвещава на своята истинска родина, на духовния свят. И че той всмуква от него онова, от което той се нуждае от събуждането до повторното заспиване, за да поддържа обикновения душевен живот. Затова ние трябва ясно да разграничаваме и да разглеждаме обособени един от друг външния човек, който и в състояние на сън е налице със своите закони и правила, и вътрешния човек, който само в будно състояние се намира във външния човек, но в състояние на сън се отделя от него. Докато не направим тази разлика, няма да разбираме най-важните прояви на човешкия живот. Онези, които за удобство виждат навсякъде единство и с лека ръка искат да обосноват навсякъде един монизъм, ще ни упрекнат, че сме дуалисти, защото разделяме човешкото същество на две части, на вътрешна и външна. Но такива хора би трябвало веднага да признаят, че е налице чудовищен дуализъм, когато химиците разделят водата на водород и кислород. Изобщо никой не може да бъде монист в по-висш смисъл, ако не признае, че *единството* (τὸ μόνον) е нещо много по-дълбоко. Но който в най-близкото желае веднага да види *едното*, той си затва-

ря очите за многообразието на живота, за това, което може да обясни единствено живота.

Но ние показахме също, че във външния и вътрешния човек трябва да различаваме отново отделни части. Ние различаваме във външния човек преди всичко онази част, която можем да видим с физическите очи, да хванем с ръце: физическото тяло. Но след това познаваме и една друга част, която нарекохме етерно тяло, един вид силова форма, която е същинският създател и оформител на физическото тяло. Физическото тяло и етерното тяло са онова, което остава да лежи в леглото по време на сън. Онова пък, което в спящия човек излиза от физическото и етерното тяло и се връща в духовния свят, в тези лекции обозначихме като астралното тяло, което от своя страна включва в себе си същинския носител на Аза. Но след това ние направихме още по-тънки различия. В това астрално тяло ние отново различихме три части на човека, три части на душевния живот. И голямо множество жизнени явления станаха разбираеми за нас, след като разграничихме старателно тези три страни.

Ние нарекохме най-нисшата част на душевния живот усещаща душа; една втора част различихме като разсъдъчна и емоционална душа; и една трета част на душата като съзнателна душа. Следователно, когато говорим за вътрешния човешки живот, за тези три части на душата, ние и тогава няма да признаваме едно хаотично, лишено от различия смесване на всякакви волеви импулси, чувствени преживявания, понятия и представи, но ще разделяме грижливо душевния живот на тези три части. В нормалния живот на човека съществува известно вазимоотношение между външния и вътрешния човек. Това вазимоотношение можем да характеризираме така, че да кажем: усещащата душа, нашата най-нисша част на душата, която съдържа нашите влечения и страсти, на които ние, когато са развити малко по-висшите части на душата, се отдаваме робски, тази душевна част е донякъде във взаимодействие с онова, което в друго отношение можем още да причисляваме

към външния човек, което е подобно на тази усещаща душа, но което в човека е повече външно, и това повече външно ние обозначаваме като усещащото тяло. Затова казваме: налице е външен човек и вътрешен човек. Във вътрешния човек като най-нисша степен имаме усещащата душа, във външния човек съответно – усещащото тяло. Астралното тяло тук трябва да се обозначи като нещо по-различно от чистото усещащо тяло. В частност трите части на душата са само модификации на астралното тяло, и то не само са се развили от него, но и са се обособили от него. Усещащата душа в будно състояние се намира в трайно взаимодействие с усещащото тяло; също така по подобен начин разсъдъчната и емоционалната душа се намира във взаимодействие с етерната душа; а това, което наричаме съзнателна душа, се намира до известна степен във вътрешно взаимодействие с физическото тяло. Затова по отношение на всичко, което трябва да стане съдържание на съзнателната душа, ние сме насочени към съобщенията на съзнателната душа в будно състояние. Това, което ни съобщава физическото тяло, което ни съобщават сетивата, което човекът мисли с мозъка, става преди всичко съдържание на съзнателната душа.

По такъв начин ние имаме две трисъставни същности на човешката природа, които си съответстват една на друга: усещащата душа на усещащото тяло, разсъдъчната или емоционална душа на етерното тяло, съзнателната душа на физическото тяло. Само тази взаимосвързаност може да хвърли светлина върху онези нишки, които се опъват от вътрешния към външния човек, които могат да ни покажат как се нарушава нормалният душевен живот на човека, когато те не свързват правилно вътрешния и външния човек. Защо това се случва?

В известен смисъл това, което наричаме усещаща душа, е напълно зависимо от въздействията на усещащото тяло; и когато усещащата душа и усещащото тяло не си взаимодействат правилно, когато не си съответстват правилно, тогава здравословният душевен живот е нарушен с оглед на усещащата душа. Също така стоят нещата, когато разсъдъчната душа не

може да се намесва по съответния начин регулиращо в етерното тяло, когато тя не е в състояние да употребява етерното тяло така, че то да може да бъде един подходящ инструмент за разсъдъчната душа. И отново съзнателната душа ще трябва да се проявява аномално в душевния живот, когато физическото тяло се явява спънка и препятствие за нормалното изживяване на съзнателната душа. Когато разчленяваме човека така по съответния начин, можем да познаем правилното взаимодействие, което е необходимо за един здравословен душевен живот; ние можем да схванем също, че всякакви възможни нарушения могат да настъпят във взаимодействието между усещачата душа и усещачото тяло, разсъдъчната душа и етерното тяло, и съзнателната душа и физическото тяло. И само който може да прозре как в този сложен организъм се опъват насам и натам нишките и какви нарушения могат да възникнат в него, само той ще може да прозре също в какво се състои патологичният случай на един душевен живот. Патологичен случай ще може да настъпи само когато съществува дисхармония между вътрешния и външния живот. Не виждаме ли това в случая, който приведохме? Нека се позовем още веднъж на въпросния философ.

В душевния живот, който протича под пълния контрол на съзнанието, виждаме това, което присъства в него, в съзнателната душа, от една страна, и в разсъдъчната душа, от друга страна. В усещачата душа обаче виждаме онова, което там едва забележимо ниже образ след образ: илюстрираното произведение върху Париж, фотоалбумът на Рим. Това става по този начин, защото той чрез отклоняването на вниманието, при което той все пак поддържа разговор с човека пред него, предизвиква резделение между усещачата душа и усещачото тяло. В усещачото тяло трябва да търсим следващите един след друг образи, илюстрираното произведение върху Париж и фотоалбумът на Рим. Там, в усещачото тяло имаме онова, което бе описано като въпросния безреден процес. В съзнателната душа, във вътрешния човек се извършва онова, което

е съставлявало именно съдържание на разговора между двете лица; и необходимостта насила да се поддържа вниманието към разговора е разделило в този случай живота на усещачото тяло и на усещачата душа.

Това са в действителност преходни състояния. Понеже най-слабите смущения на нашия душевен живот настъпват тогава, когато чисто усещачото тяло се проявява като самостоятелно. Тук все още съхраняваме разсъдливост и поддържаеме връзка с вътрешния човек и можем да си запазим съзнанието, което все още ни казва: ние още сме наоколо, наред с принудителните образи, които се явяват чрез станалото самостоятелно усещачо тяло.

Но когато настъпи такова разделение с оглед на разсъдъчната душа и етерното тяло, тогава се оказваме в едно много по-тежко положение. Тогава ние навлизаме вече дълбоко в онези състояния, които започват да стават патологични. И все пак тук е много по-трудно да се различи, къде престава здравословното и къде започва патологичното. Чрез един щекотлив пример можем да поясним колко е трудно да запазим напълно самостоятелни преживяванията на разсъдъчната душа, когато етерното тяло стачкува, когато не желае да бъде чист инструмент на нашите намерения. Когато етерното тяло добива самостоятелност и се противопоставя на разсъдъчната душа, тогава то не позволява да се осъществи напълно онова, в което трябва да се реализира мисълта, така че мисълта остава отчасти реализирана, отчасти нереализирана. Това действително се случва с така наречените интелигентни хора. Нека приведем един гротескен пример.

Всеки ще се усмихне над логическия абсурд и ще прозре лесно грешката, когато някой му каже: едно съвсем правилно заключение е: това, което не си изгубил, ти все още притежаваш. Дълги уши ти не си изгубил, следователно ти още притежаваш дълги уши! – Абсурдността става очевидна благодарение на това, че нашето мислене не се съгласува с фактите. Но по точно същия модел, съгласно който избираме, така да се

каже, една предпоставка – „което не си изгубил“, ...“ – която всъщност незабелязано включва нещо в себе си, което фактически не трябва да включва, можем да станем жертва в случай, където работата не е толкова очевидна, на най-невероятни заблуждения в най-важните въпроси на живота. – Така има един философ, който постоянно повтаря едно учение, което той веднъж е формулирал за човешкия аз⁴⁵. Именно тук говорихме често върху човешкия аз, за това как той още в своето словесно обозначаване се различава от всички други опити и преживявания, които можем да имаме. Обърнахме внимание на факта, че всеки може да назове масата „маса“, чашата „чаша“, часовника „часовник“, но единствено думата „Аз“ не може да бъде чута от нас отвън, тъй като обозначава самите нас. Това указва една основна разлика между Аз-преживяването и всички останали преживявания. Такива неща могат да се забележат. Но те могат да бъдат забелязани и само наполовина; и те се забелязват наполовина, когато се заключава така, както въпросният философ: следователно Азът не може да стане никога обект! Следователно Азът не може никога да бъде наблюдаван! – И може да ни се стори находчиво сравнението, когато казва по-нататък: който иска да схване Аза, той би трябвало да бъде навсякъде и същевременно в себе си; това би било същото, както ако някой тича около едно дърво и си каже, ако тичам достатъчно бързо, ще мога да пипна себе си отзад! – Това сравнение привежда въпросният философ. И как някой няма да бъде убеден във вероятността на това, когато чува догмата за Аза, който никога не може да схване себе си, и то подкрепена още от такъв пример! И все пак цялото почива само на това, че не бива да се прави такова сравнение. Понеже би трябвало да се предпоставя вече представата, че този Аз не може да се наблюдава. Ако бихме искали да използваме примера с дървото, бихме могли да кажем само: Азът не трябва да

⁴⁵ Има се предвид *Йохан Готлиб Фихте*, чиято Аз-философия изхожда от принципа, че Азът като полагащото субекта и обекта основание никога не може да стане обект на себе си.

се сравнява с човек, който тича около дървото, а в най-добрия случай с човек, който се увива около дървото като змия; тогава той може би ще хване с ръце стъпалата си. Понеже Азът е една напълно различна предметност, отколкото всичко останало, което можем да преживеем. Това е такава предметност, която можем да схванем като съвпадащи си субект и обект. Това загатвали винаги и мистиците на всички времена, които говорили на символичен език, в образа на хващаща самата себе си, захапваща своята собствена опашка змия. Онези, които използвали този символ, били наясно, че в предмета, който имали пред себе си, съзерцавали сякаш самите себе си.

По този пример можем да видим как от чистото усещане и възприятие на това, което стои непосредствено пред очите ни и което може да влезе в дисхармония само с усещачото тяло, ние се придвижваме към това, което работи не само в чистото усещане, в чистото възприятие, но и в разсъдъчната и емоционалната душа. Там, където трябва да преработим вътрешно мислите, което изисква да сме се освободили много повече от произвола, там препятствие се явяват не само чистите образи, но и нещо, което оказва съвсем различна съпротива и което не може да се познае от едно мислене, което не довежда себе си до своите последни изводи. Тук имаме пример как човек се оплита в една логика, по отношение на която той не забелязва, че тя е само негова собствена логика, а не логика на фактите. Логика на фактите може да е налице само когато запазим господство над съвместната работа на разсъдъчната душа с етерното тяло, следователно владеем етерното тяло. Така че в действителност онези патологични проявления на нашия душевен живот, които се представят предимно като нарушения във връзката на представите, се оказват като предизвикани от това, че нашето етерно тяло не може да ни служи като здрав инструмент за проявленията на нашата разсъдъчна душа.

Но сега можем да попитаме: ако ние носим със себе си още в нашия зачатък онова етерно тяло, което се оказва препятствие за разгръщането на разсъдъчната душа, то какво

друго можем да кажем всъщност тук, освен че причините за такъв душевен живот, който преминава от чисто заблуждение към умопомраченост, се крият в нещо, над което ние нямаме власт? В известен смисъл тъкмо в такъв един пример, ако действително го прозрем, се натъкваме на нещо, което тук постоянно беше подчертавано и което се смята от много наши съвременници – също и от най-просветените – за фантазмагория. Виждаме, че по един напълно определен начин етерното тяло си прави шега с нас, а именно, че то, вместо да осигури покой на разсъдъчната душа и да я оставя да работи, за да доведе съжденията до край, ни създава препятствия; така че ние, вместо да кажем: ние сме безсилни тук и не можем да продължим по-нататък! – ние изказваме едно хаотично, изопачено съждение. Виждаме, че нашето съждение, което произтича от разсъдъчната душа, се смесва безразборно с това, в което се намесва нашето етерно тяло. Странно: ние смятаме, че имаме в нас външна телесност и сега дейността на това етерно тяло – като нещо еднородно – се намесва в дейността на нашата разсъдъчна душа. С какво се обяснява това?

Ако се задоволяваме само с думи, можем да посочим тук наследени заложби и така нататък. Това правят онези, които поради определен мисловен навик изобщо не могат да размишляват логически върху душевното. Но философите, които могат да размишляват върху душевния живот, казват: това, което в този случай настъпва като погрешност, като хаотична обърканост на душевния живот, не може да произлиза от чиста физическа наследственост. – И сега виждаме един често споменаван модерен философ на настоящето, който, изхождайки от своя мисловен навик, е употребил един забележителен израз за онова, което протича в нас и което не е нещо чисто физическо. Би могло да се каже, че това е един миловиден израз, ако не се касаеше за най-сериозната наука, когато *Вунд*⁴⁶ казва: тук биваме въведени именно в мрачната безкрайност

⁴⁶ *Вилхелм Вунд* (1832-1920), немски психолог, физиолог и философ.

на развитието! – Който е свикнал да мисли научно, ще бъде озадачен, когато се натъкне на такава фраза у един философ, който днес се смята за известен в целия свят. Да сравним с това онова, което може да каже духовната наука, когато излиза в нашето съвремие с една истина, която ние често сравнявахме с една друга истина, която през 17. век в друга област великият естествоизпитател *Франческо Реди* изрази като положението: живото може да възникне само от нещо живо! Духовната наука, като издига това положение в една по-висша сфера, изразява истината на положението: духовно-душевното може да възникне само от нещо духовно-душевно! Тя не ни връща в чисто физическата наследственост, но ни показва, че във всичко физическо действа нещо духовно. И когато реакциите на етерното тяло по отношение на разсъдъчната душа са твърде големи, трябва да намерим за допустимо, че нашето етерно тяло трябва да е било подготвено и образувано от нещо, което е еднородно с нашата разсъдъчна душа; само че то го е подготвило лошо. Следователно, когато днес намираме в нашата разсъдъчна душа заблуждение, то, ако съхраним разсъдливост, можем да коригираме заблуждението така, че то да не се пренесе върху телесността. И изобщо няма нужда да допускаме лекомислено, че всеки афект веднага може да предизвика заболяване. Никой не може да стои на тази почва по-строго, отколкото именно духовната наука, така че е пълна глупост без колебание да се приписва на външно влияние, когато този или онзи е станал жертва на лудост или умопомраченост. От друга страна, трябва да сме наясно, че когато не сме в състояние да направим нищо по отношение на нашето етерно тяло, то според начина, по който ни се противопоставя, се показва като пропито и проникнато от същите закони на объркването, които се явяват сега като чисто заблуждение, и че имаме заболяване тогава, когато видим, че заблуждението е въплътено в етерното тяло. Такова заблуждение обикновено в нашия сегашен живот между раждането и смъртта не може да възникне веднага. То може да възникне само ако се повта-

ря и се превърне в навик; понеже е нещо различно, когато в определено отношение трупаме между раждането и смъртта все отново и отново заблуждение след заблуждение, когато се предаваме отново и отново на определени слабости на мисленето, чувстването и волята и с това живеем между раждането и смъртта. – Изтъквахме, че в живота между раждането и смъртта съществува граница за пренасянето на това, което се случва във външната телесност. Когато преминаваме през портата на смъртта, се разрушава физическото тяло заедно с всички добри и лоши заложи, а вземаме със себе си отвъд доброто и лошото, което сме подготвили в мисленето, чувстването и волята. И когато в следващото наше съществуване градим нашата външна телесност, ние внасяме в нея онова, което е грешно, което е хаотично, което е слабост в нашето мислене, чувстване и в нашата воля в настоящото ни въплъщение.

Ето защо, ако трябва да се съобразяваме с етерното тяло, което се явява за нас препятствие, то подобава да кажем: ако сега е налице заблуждение в душевния ни живот, не можем да запечатим в нашето етерно тяло непосредствено това, което е обхванало нашата душа; но когато преминем през смъртта, онова, което сега е заблуждение само в нашия душевен живот, действа организиращо върху следващото съществуване. Това, което се явява като причина и като определена заложба в нашето етерно тяло, не можем да го намерим в това въплъщение, но вероятно можем да го намерим, ако се обърнем към едно по-ранно съществуване.

По този начин виждаме, че можем да разберем обширната област на определени душевни заболявания само когато не просто навлизаме в мистериозния „мрак на безкрайността на развитието“, при който нищо не може да се мисли, но когато се обръщаме към един по-ранен живот на човека. Само не бива и тази истина да се довежда до крайност, понеже трябва да сме наясно, че наред с по-рано придобити качества човек носи в себе си и такива, които се съдържат в наследствеността, и че известни качества на нашия външен човек трябва да се

разглеждат като наследени. Тук възниква необходимостта да разграничаваме внимателно това, как човек прекарва живота си от едно съществуване към друго съществуване, и това, как той се проявява като наследник на своите предци.

Също така може да възникне дисхармония между съзнателната душа, на която се основава нашето самосъзнание, и нашето физическо тяло. Тогава в нашето физическо тяло се явяват не само характеристиките, които сме подготвили самите ние в едно по-ранно въплъщение, но и такива, които трябва да се установят по линията на наследствеността. Но и там принципът е същия: това, което действа в съзнателната душа, може да срещне препятствие в действащите закони на физическото тяло. И когато съзнателната душа срещне тези препятствия, тогава възниква всичко онова, което се проявява толкова ужасно в определени симптоми на душевните заболявания. Тук предимно трябва да се търси и областта, където се проявяват всички сенчести страни на определен орган, когато в нашето физическо тяло се наблюдава фактът, че един орган изпква особено пред останалите. Когато органите във физическото тяло взаимодействат правилно и никой орган не надделява, тогава нашето физическо тяло ще бъде изряден инструмент на съзнателната душа; в него няма да срещаме никакво препятствие и изобщо няма да забелязваме, че имаме физически инструмент на съзнателната душа, също както здравото око не е препятствие за нормалното зрение. – Тук бихме могли да обърнем внимание на онзи случай, който разказва един значителен естественик на настоящето. Един човек имал помътняване в едното си око. В резултат на това той не можел да вижда нормално с въпросното око, особено в сумрак му се мерзелеели призрачни образи. Понеже това повлияло на зрението му, той имал често усещането, че някой стоял на пътя му. Там, където такова влияние на окото се явява като препятствие, там не е възможно нормално зрение. Тези частични смущения могат да се проявяват по най-разнообразен начин.

Когато съзнателната душа срещне препятствие във физи-

ческото тяло, това трябва да го свеждаме винаги до особеното преобладаване на един или друг орган. Понеже ако всички органи на физическото тяло взаимодействат нормално, то няма да се противопоставя на съзнателната душа. Само когато един орган преобладава особено, ние забелязваме препятствие, защото сега срещаме противодействие. Ако нашата съзнателна душа не среща противодействие, тогава ще даваме израз на нашето Аз-съзнание по нормален начин. Срещнем ли обаче препятствие на това свободно общуване с външния свят и не забележим ли в съзнанието, че е налице препятствие, тогава възникват натрапчивите представи за величие или преследване като симптоми за същинско, дълбоко лежащо заболяване.

По такъв начин виждаме, когато проумяваме човека в неговата съставност, че можем да схванем хармонията и дисхармонията в човешкия живот. Тук само белго можеше да се покаже как си взаимодействат тези различни части и как могат да се подредят и схванат от духовната наука удивителните резултати, които днес са на разположение в литературата.

Когато разберем това, ще може да получим и още едно друго осветление. Преди всичко онова, че виждаме реалността на вътрешния човек и как взаимодействат вътрешният и външният човек от възплъщение към възплъщение; как в известни недостатъци на външния човек, например в недостатъците на неговото етерно тяло, за нас става видимо само онова, което е последица на слабостите и недостатъците на душевния живот в предишни степени на съществуване. Но това ни показва, че ние не винаги ще бъдем в състояние, когато препятствията станат твърде големи, да ги преодоляваме чрез вътрешен, подреден и силен душевен живот. Обаче в много отношения все пак ще можем да го правим. Понеже когато в анормалния душевен живот имаме нещо като противодействие на външния човек спрямо вътрешния, тогава ще схванем, че е важно да укрепим колкото е възможно повече силата на вътрешния човек. Един слаб човек, който не желае да прави ясни изводи от своите мисли, не желае да оформи ясно своите представи,

не желае да приведе своите чувства в съзвучие с това, което преживява, такъв човек ще може да оказва също само слабо противодействие на съпротивата на външния човек, и ако той има в себе си предразположения към заболявания, в съответния момент ще трябва да стане жертва на това, което наричаме душевни заболявания. Иначе стоят нещата, когато на болното външно можем да противопоставим силно вътрешно; тогава по-силното ще надвие! И от това заключаваме, че ние наистина не можем винаги да удържаме победа над външното, но че можем да правим всичко възможно, за да имаме посредством развитието на един силен, регулиран душевен живот възможно най-голямо надмощие над болното външно. И ние виждаме полза от това да формираме нашите чувства и усещания, нашата воля така, че да не се чувстваме афицирани при всеки малък повод; да се опитаме да обхванем с нашето мислене големите взаимовръзки; да търсим не само най-близко лежащите мисловни нишки, но с нашите мисли да стигаме до най-фините разклонения на мисленето, и да се стремим да формираме нашите желания така, че да искаме не невъзможното, а това, което е в съответствие с фактите. Ако развием силен душевен живот, ние може би ще достигнем до известна граница; но ще сме направили всичко възможно, за да постигнем, изхождайки отвътре, надмощие над всички външни противодействия.

И тъй виждаме какво значение има, когато човек развие по съответен начин своя душевен живот. В днешно време човек малко разбира какво означава това: формиране на душевния живот. При подобни поводи вече беше споменато, че днес голямо значение се придава например на гимнастиката, разхождането, на силовото трениране на физическото тяло. Няма какво да се каже за принципа, който се указва тук. Тези неща могат да бъдат здравословни. Но те съвсем определено не водят до една добра цел, когато при тях се взема под внимание само външният човек, като че ли той е една машина, когато се правят упражнения, които целят чисто физиологичното укрепване. При занимание с гимнастика изобщо упражненията

би трябвало да се правят не от гледна точка на това да се засилят едни или други мускули, а с такава цел, щото при всяко упражнение да изпитваме вътрешна радост от едно вътрешно задоволство да извличаме импулс за всяко едно упражнение. Импулсите за упражненията трябва да произлизат от душата. Учителят по физкултура например би трябвало да може да се пренася със своите чувства и да узнава какво вътрешно задоволство изпитва душата на този или онзи, когато тя извършва едно или други упражнения. Тогава ние укрепваме душата; иначе правим само тялото силно, а душата може да остане при това възможно най-слаба. Който наблюдава живота, той ще установи, че упражнения, които се правят от такава гледна точка, действат здравословно и допринасят за здравето на човека нещо напълно различно, отколкото онези упражнения, които се правят така, като че ли човекът е само един анатомичен апарат.

Връзката между душевния живот и физическия живот се разкрива само чрез внимателно изучаване на духовната наука. Който смята, че в телесното може да види някаква компенсация спрямо духовните усилия, той не знае същественото. Духовният изследовател знае, че за него например може да е ужасно уморително, когато е заставен да разяснява на друг някаква истина и след това трябва да слуша как говори за тези неща същият, който още не може да се изразява по подходящ начин, който още не може да формира правилни мисловни образи. Това се оказва твърде уморително за духовния изследовател, докато например той изобщо не се уморява, когато проучва толкова много в духовните светове, което може да продължи до безкрайност. Това е така, защото в случая със слушането имаме работа с опосредствания на тялото, при което е деен физическият мозък; докато духовното изследване наистина, когато протича на по-нисши степени, се нуждае също от съдействието на физическите органи, но колкото повече се извисява, толкова по-малко то се нуждае от тях и толкова по-малко действа уморително. Когато съдействието на външния човек

стане излишно, тогава не се появява повече онова, което може да се нарече изчерпване на силите или умора. Тук виждаме същевременно, че трябва да се правят различия в духовната дейност; има разлика в това, дали духовната дейност получава импулси в самата душа или се стимулира отвън. Трябва винаги да се съблюдава, че в етапите на развитие на човека се появява постоянно онова, което съответства на вътрешните импулси.

Нека се спрем на нещо, което неведнъж сме подчертавали и за което може да прочетете в малкото съчинение „Възпитанието на детето от гледна точка на духовната наука“⁴⁷. Там е казано, че детето до седмата си година по отношение на всичко, което прави, чувства предимно импулса да го върши чрез подражание; че след това в периода от смяната на зъбите до половата зрялост в развитието си то стои под знака на това, което може да се нарече придържане към един авторитет или съобразяване с това, което чрез начина на живот на един друг човек прави силно впечатление върху нас. Нека допуснем, че на това не се отдава внимание и не се съобразяват с факта, че импулсът на душата до седмата година е ориентиран към подражание, а в периода от седмата година до половата зрялост към подчинение на авторитет. Не се ли съобразим с това, то външната телесност, вместо да се развие като нормален инструмент за душата, се развива неправилно, и тогава в следващите етапи от развитието на човека душата няма да има повече възможността да въздейства по правилен начин върху една нередовна външност и следователно да взаимодейства с нея. Ако това правило не се съблюдава, тогава виждаме, че когато човекът в повратния момент на живота си навлиза в един нов стадий, в известна степен една част от човека може да се окаже изостанала. И лесно ще установим, че в основата на онова, което обикновено се явява като младежко слабоумие, *dementia praecox*, не лежи нищо друго освен несъблюдаването на тези

⁴⁷ Като *отделно издание*; в рамките на Събр. съч. на Рудолф Штайнер то е под № 34 „Луцифер-гносис. Събрани статии 1903-1908“.

закони. Поради пренебрегването на правилните предписания в по-ранните епохи се проявява по-късно във взаимодействието между външния и вътрешния човек като дисхармония онова, което е известно като младежко слабоумие, *dementia graecox*, като симптом за едно закъсняло подражание. Това показва именно, че несъгласуването на онова, което духовната наука прецизно разграничава едно от друго, е причина в много отношения за аномален душевен живот. Също така в това, което се проявява към края на живота като старческа парализа, трябва да виждаме отново несъответствие между вътрешния и външния човек, причинено от това, че човекът в периода на половата зрялост до момента, когато астралното тяло достига своето пълно развитие, не е живял така, че да може да възникне хармония между външния и вътрешния човек.

И тъй, от това също виждаме, че правилният възглед за същността на човека може да хвърли светлина върху онова, което можем да наречем същина на заблуждението и умопомрачеността. И дори да сме установили само повърхностна връзка, дори и да не можем да кажем, че заблуждението, доколкото то принадлежи на нормалния душевен живот, може да намери израз чак до външния живот, чак до жизнените проявления, то все пак трябва да кажем, че, от друга страна, по-утешителното е един важен закон: а именно, че посредством развитието на една строга логика, на един урегулиран, хармоничен с оглед на чувствата и волята душевен живот ние правим себе си по-силни спрямо препятствията, които могат да дойдат от външния човек. По такъв начин духовната наука ни дава възможността, наистина не винаги, но все пак в повечето случаи, да изключваме надмощието, преобладаването на външния човек. Нещо важно е това, че ние, когато култивираме и укрепваме вътрешния човек, го правим чрез това също по-силен срещу надмощието на външния човек. Лечебно средство за това ни дава духовната наука. Ето защо тя всеки път отново и отново указва на важността да развиваме логическия ход на мислите и един съответен на предмета живот на

представите, да не оставаме със своите мисли на половината път, но да дообмислям мислите си последователно до края. Това беше изтъквано всеки път от най-различни страни. Затова духовната наука с нейното строго изискване да формира нашия душевен живот така, че той да се явява вътрешно дисциплиниран и хармоничен, се явява само лечебно средство срещу надделяването на една патологична телесност. И човекът може да победи патологичните предразположения, когато е в състояние да разпръсне над телесните слабости, над телесните аномалии светлината на една здрава воля, на едно здраво чувство и на едно дисциплинирано в самото себе си мислене. Днес това често не се слуша с охота. Все пак за нас е важно това, за да схванем настоящето. И така можем да кажем: духовната наука дори ни посочва една утеха: в духа, само ако наистина го укрепваме, имаме все още най-доброто лечебно средство за всичко, което може да ни сполети в живота. С помощта на духовната наука се научаваме не да теоретизираме върху духа, но се научаваме да го превръщаме в действителна сила в нас, когато се опитваме да не се установяваме на това, на което толкова обича да се установява тесногърдието, на половинчатите мисли. Понеже само половинчатост на мислите се съдържа в изказването: докажете ни това, което казвате за повтарящите се земни животи и така нататък! Това не може да се докаже на този, който не желае да мисли до края със своите мисли; цялостни истини не могат да се докажат с половинчати мисли! Те могат да се докажат само за цялостни мисли, а цялостни мисли човекът трябва да развие в самия себе си.

Ако доразвиете това, което сега се даде като указание, ще видите, че с него бе засегната една boleжка на нашето време: а именно неверието в духа; но че същевременно се обръща внимание на това, къде да се намерят средствата, за да се развие от неверието вяра в истинската, силна духовност. Вярата в разума в широк размер днес изобщо не е налице в човечеството. Затова не винаги е налице онази разумна непринуденост, която е необходима, за да се схващат истините на духовната

наука. Не с присмех и ирония, но с известна печал трябва да се каже и за нашето сегашно време онова, което се казва във „Фауст“ за определени хора:

За философски камък даже
не ще намерят философ!⁴⁸

Духовната наука може да схване разума, а разумното схващане на духовната наука е оздравяване, което прониква чак до най-външната телесност. Това впрочем утвърждават не само днешните духовни изследователи. Това утвърждават всякога и онези, които по други пътища, различни от тези на днешната духовна наука, се опитваха да се приближат до духа. Кой днес не би се присмивал на един *Хегел*, тъкмо защото той навсякъде подчертаваше наличното битие, дейността и необходимостта на разума? Той ги подчертаваше така, че си представяше дейността на разума в настоящия човек по следния начин: този човешки живот мога да си представя като кръст. И за Хегел розите на кръста бяха това, което е разумът в човека. Затова той постави в началото на едно свое произведение положението: „Разумът е розата върху кръста на съвременността!“⁴⁹ И вярата в разума ще направи кръстът да удържи победа. Вярата в разума и вярата в едно дисциплинирано мислене, в един хармонизиран живот на чувството и волята ще окичат

⁴⁸ *Гьоте*, „Фауст“ II, I дейст., Дворецът на императора; според превода на Любомир Илиев.

⁴⁹ *Г. В. Ф. Хегел*, „Основни черти на философия на правото или естествено право и наука за държавата в кратко изложение“, Предговор. Там се казва: „Да познаем *разума като розата върху кръста на съвременността* и да ѝ се зарадваме – това разумно схващане е примирението с действителността, с което философията удостоверява тези, които веднъж са чули вътрешния глас, който изисква от тях да схващат в понятия и да запазят субективната свобода в това, което е субстанциално, както и със субективната свобода да не остават при особеното и случайното, а да проникнат в това, което е в себе си и за себе си.“ – Цитирано според бълг. превод на произведението от 2018 г., стр. 24.

с рози кръста. Затова можем да кажем: има нещо истинно в разбирането, че ние притежаваме в себе си силата да се противопоставяме на това, което наричаме душевни болести, поне в известна степен, ако имаме вярата в един хармонизиран живот на чувството, който можем да развием, в един хармонизиран живот на волята, който можем да развием, и в един дисциплиниран в себе си живот на разума, който можем и трябва да развием. Ако развием тези три форми, ще направим себе си по-силни и повече победоносни в живота при всякакви обстоятелства. И понеже Хегел обобщи в разума хармоничния живот на чувството и волята, дисциплинирания мисловен живот, разумната интелектуалност, затова той изрази мисълта, която може да стане мото за нас при развитието на нашия душевен живот, а именно че разумът трябва да бъде за човека розата върху кръста на съвременността!

ЧОВЕШКАТА СЪВЕСТ

Берлин, 5 май 1910 г.

Позволете ми да започна днешната лекция с един личен спомен. Той се отнася до незначително преживяване, което имах като съвсем млад човек и което принадлежи към нещата, които, макар и видимо съвсем дребни и незначителни, все пак за цял живот могат да бъдат повод за красиви спомени.

Още съвсем млад слушах веднъж лекциите на един доцент по литературна история⁵⁰. Въпросният лектор започна тогава своя курс с разглеждане на духовния живот по времето на *Лесинг* и желаше да разгърне поредица от размишления, които да ни преведат през литературното развитие на втората половина на 18. век и на една част от 19. век. И той започна с думи, които можеха да произведат дълбоко впечатление. Той желаше да охарактеризира своеобразието, с което се отличава литературният духовен живот по времето на *Лесинг*, с думите: художественото съзнание се проникнало от естетическа съвест. – Ако от по-нататъшното негово изложено перифразираме това, което той е искал всъщност да каже с тази мисъл – не желая да обсъждам основателността на това твърдение, – то представлява приблизително следното: във всички размишления върху изкуството и във всички замисли на художествените достижения, които се свързват с усилията на *Лесинг* и на неговите съвременници, е налице най-дълбока сериозност, посредством която те искали да направят от изкуството не само нещо като придатък на живота, който съществува само за да се добави нещо към различните други удоволствия на живота, но те искали по-скоро да превърнат изкуството в нещо, което трябва да се включи в развитието като необходим фактор на всяко достойно човешко съществуване. Да се издигне изкуството до

⁵⁰ На неговия учител и приятел *Карл Юлиус Шрьоер*. Срв. с това и забележката на *Рудолф Щайнер* в лекцията му от 29 октомври 1914 г., Берлин, в „От съдбоносното време“, Събр. съч. № 64.

едно от сериозните и достойни човешки дела, които участват в общото обсъждане на великите и плодотворни въпроси на човечеството – това била целта на умовете, които поставили начало на онази епоха. – Това искаше да каже въпросният литературен историк, като подчертаваше, че в художествено-поетичния живот навлязла естетическа съвест.

Защо такава мисъл е могла да има значение за една душа, която искала да се заслушва в загадките на битието, както те се отразявали в този или онзи човешки ум? Такава мисъл можела да придобие значение затова, защото схващането за изкуството трябвало да бъде облагородено, като се подкрепяло с една мисъл, върху чието значение за цялото човешко съществуване, за човешкото достойнство и предназначение не може да има никакво съмнение. Сериозността на художественото творчество е трябвало да се подкрепи с една мисъл, върху чието значение, така да се каже, не може да има дискусия. И има някакъв смисъл, когато говорим за това, че в определени дела имат значение онези душевни преживявания, които обозначаваме с думата „съвест“, защото чрез това като че ли желаем да издигнем въпросните дела в една сфера, в която те се облагородяват. Това означава с други думи: човешката душа чувства, когато се произнася думата „съвест“, че се засяга нещо най-ценно в човешкия душевен живот, нещо, което би означавало недостатък за този душевен живот, ако би липсвало в него. И както често казвахме, за да характеризираме величието и значението на това, което се обозначава с думата „съвест“ – независимо от това, дали се разбира образно или действително: това, което се оповестява в човешката душа като съвест, е гласът Божий в тази душа. И едва ли ще намерим човек, колкото и малко да е готов да размишлява върху по-висши духовни въпроси, който да не си създава някакво понятие за това, което наричаме обикновено „съвест“. Всеки човек има приблизително такова чувство: каквото и да е впрочем, това е един глас, който с неоторима власт в гърдите на всеки отделен човек отсъжда относно това, какво е добро и какво е лошо или зло; относно това,

какво трябва да се върши, за да може да бъде човек в съгласие със себе си, и какво не трябва да се върши, за да не прекрачи човек границата, отвъд която той ще трябва да се отнася към самия себе си в определен смисъл с презрение. Затова можем да кажем: съвестта се явява за всяка отделна човешка душа като нещо свято в човешките гърди, като нещо, относно което дори е сравнително лесно да си съставим някакво мнение.

Разбира се, ситуацията е различна, когато разглеждаме човешката история и човешкия духовен живот. Кой въпрочем, когато разглежда такава духовна материя и се стреми да я разбере по-дълбоко, не би хвърлил поглед при онези, където може да предположи знание за това: а именно при философите? Разбира се, по отношение на такъв въпрос той би имал толкова успех, колкото по отношение на много други човешки въпроси: обясненията, които ще намери при различните философи във връзка със съвестта, ще се различават значително едно от друго, поне привидно, макар и да съдържат винаги повече или по-малко едно неясно ядро, което навсякъде е еднакво. Но това не би било най-лошото. Този, който си направи труда да се осведоми при различните философи от старо и ново време, какво са разбирали под съвест, ще намери някои доста красиви определения – също някои доста трудно разбираеми определения, – обаче няма да намери нищо такова, за което би казал, че то дава напълно и недвусмислено израз на това, по отношение на което той чувства: това е съвестта! – Би ни отвело твърде далече, ако днес бих Ви представил една антология на това, какви различни обяснения са били изказани върху съвестта през вековете тъкмо от страна на философските водачи на човечеството. Тук бих могъл да обърна внимание само на това, че примерно от първата третина на средновековието и след това в цялата средновековна философия, когато е ставало дума за съвестта, винаги се е твърдяло, че съвестта е сила на човешката душа, която е способна да възвестява непосредствено, какво е длъжен човекът да прави и какво да не прави. Но – така говорили например философите на средновековието

– в основата на този силов момент в човешката душа лежи нещо друго, нещо по-фино от самата съвест. Една личност, чието име тук често се споменаваше, *Майстер Екхарт*, казва по този повод, че в основата на съвестта лежи съвсем малка искра, която е била положена сякаш като нещо вечно в човешката душа, и която с непреодолима сила указва на законите на доброто и злото, когато долавяме въздействието ѝ.

Ако се придвижим сега към новото време, ще намерим отново най-различни обяснения за съвестта; сред тях има и такива, които трябва да произведат странно впечатление, защото те изобщо не крият, че всъщност не изразяват цялата сериозност на онзи вътрешен божествен глас, който наричаме съвест. Има философи, които говорят във връзка с това, че съвестта била всъщност нещо, което човекът си извоюва благодарение на това, че той натрупва в душата си все повече и повече житейски опит, преживява все повече и повече това, което е полезно, вредно за него, което го усъвършенства и така нататък, или напротив. И от тази сума от преживявания се образува, така да се каже, основата на едно съждение, което повелява: прави това, не прави това! – Има други философи, които отново възхваляват с най-голям патос съвестта. Към тези последните принадлежи великият немски философ *Йохан Готлиб Фихте*, който, когато искал да укаже на основния принцип на всяко човешко мислене и битие, указвал преди всичко на човешкия аз, но не на преходния, личния аз, а на вечния, основно ядро в човека. Същевременно той посочвал, че най-висшето, което човекът може да преживее в своя аз, било съвестта⁵¹. И той направо изразил, че човекът не можел да преживее в себе си нищо по-висше от съждението: това си длъжен да направиш, защото би противоречало на твоята съвест, ако не го направиш. Изобщо не може да добавим нищо, що се отнася до величието и благородството на това съждение. И ако Фихте е тъкмо философът, който най-много от всички философи е

⁵¹ Срв. *Йохан Готлиб Фихте*: „Предназначението на човека“, 1800, 3 кн.: Вяра.

обръщане на вниманието на силата и значението на човешкия аз, то характерно е също и това, че най-значителният импулс в човешкия аз той счита отново съвестта.

Колкото повече се придвижваме обаче към новото време и колкото повече мисленето се приближава към един основен материалистически характер, толкова повече установяваме, че съвестта – не за човешката гръд и не за човешкото сърце, но вероятно за мисленето на повече или по-малко материалистично настроените философи – твърде много се понижава в нейното величие. Нека това бъде осветлено само с един пример.

През втората половина на 19. век живее един философ, който с оглед на благородството на своята душа, с оглед на човешкото, хармонично чувстване, с оглед на великодушието на убежденията си принадлежи съвсем определено към най-красивите и прекрасни личности. Днес той значително по-рядко се споменава: имам предвид *Бартоломео Карнери*⁵². Ако прегледате неговите съчинения, ще намерите въпреки благородството на неговия начин на мислене, въпреки великодушието на убежденията, тъй като той е изцяло повлиян от материалистическия начин на мислене на своя век, че той характеризира съвестта по следния начин. Какво можем да си представим под съвест? Общо взето тя не е нищо друго освен сума от навици и придобити чрез възпитанието съждения, които сме възприели в ранната младост и са ни втълпени от възпитанието и живота и които не съзнаваме повече ясно. Нашите придобити навици ни казват: „Това си длъжен да направиш – това не си длъжен да направиш!“

Следователно тук целият обхват на съвестта се свежда до външните житейски опити и навици, и то до най-ограничените. Други, още повече материалистически настроени философи на 19. век отишли още по-нататък. И в това отношение е интересно съчинението на един философ, който в неговия среден период имал голямо влияние върху Фридрих Ницше:

⁵² Сrv. неговата характеристика на съвестта в увода към „Съвременният човек. Опити върху начина на живот“, Щутгарт 1904.

*Паул Рее*⁵³. От него има едно съчинение за възникването на съвестта. То е интересно не защото бихме могли да се съгласим дори с едно-единствено положение, а като симптом за възгледите на цялата наша епоха. В него се излага приблизително следното – при това нека сме наясно, че когато трябва да се каже нещо накратко и да се представи само с няколко щрихи, ще е неизбежно някои подробности да са изопачени, – а именно: човечеството се е развило с оглед на всички качества, следователно и с оглед на съвестта. Първоначално хората изобщо не са имали това, което наричаме съвест. Предразсъдък е, и то един от най-могъщите, да смятаме съвестта за нещо вечно. Първоначално такова нещо като глас, който ни казва: „длъжен си да правиш това – не си длъжен да правиш това“, глас, който обозначаваме като съвест – така смята Паул Рее, – изобщо не е съществувало. В нас обаче се развило това, което бихме могли да наречем инстинкт за отмъщение. Това било в самото начало. Развил се инстинктът за отмъщение, който се състоял в това да се връща на извършителя онова, което той е сторил на друг. Чрез усложняването на житейските условия се стигнало дотам, че в социалните сдружения отмъщението било предадено на властите, натоварени с неговото изпълнение. Така човекът свикнал да вярва, че всяко действие, чрез което се ощетява друг, трябва да бъде последвано от това, което по-рано наричали „отмъщение“. Така се развило съждението, че известни действия, които имат лоши последици, трябва да се компенсират от други действия. И от по-нататъшното развитие на това съждение след това възникнала връзка между известни чувства, които човекът може да има, когато е извършил една постъпка, или дори когато е бил изкушен да я извърши. Човекът забравил, че първоначално инстинктът за отмъщение бил жив; в неговото чувство обаче се установило трайно, че трябва да последва едно действие като компенсация за едно нанасящо вреда деяние. Така човекът вярва сега, че в него говори един

⁵³ *Паул Рее* (1849-1901): „Възникването на съвестта“, Берлин 1885.

„вътрешен глас“, докато в действителност това е само прикритият в нас глас на инстинкта за отмъщение. – Тук имаме една крайна позиция, крайна дотолкова, доколкото чрез едно такова обяснение съвестта се представя като пълна илюзия.

От друга страна, трябва да признаем също, че и онези мъже са отишли твърде далече, които твърдят, че съвестта била нещо, което съществувало винаги като факт, доколкото изобщо имало хора на земята, че тя, така да се каже, била нещо вечно. Тъй като както там, където се мисли твърде духовно, така и там, където съвестта се обяснява като чиста илюзия, се допуска грешка, то разбирането в тази област е много трудно, въпреки че става въпрос за една всекидневна, обаче всекидневно-свещена област на нашия човешки вътрешен свят. Вече от обзора на философите бихме могли да заключим, че за съвестта дори при най-добрите наши индивидуалности по-рано се е мислило различно, отколкото трябва да мислим днес. Основателно е било забелязано от хора, които вникват някак по-дълбоко в такива неща, че например при една толкова възвишена личност като *Сократ* общо взето изобщо не намираме нещо подобно на това, което наричаме днес „съвест“. Понеже когато казваме: съвестта е глас, който дори в гърдите на най-наивния човек говори и който като с божествено-свещен импулс казва: „длъжен си да направиш това! длъжен си да се откажеш от това!“, то все пак изказаното от Сократ и след това възприето от *Платон* твърдение се отличава някак от него. И двамата твърдят, че добродетелта е нещо, което подлежи на учене, което може да се научи. Следователно Сократ иска да каже: ако човек си създаде ясни понятия относно това, което той е длъжен да прави и да не прави, той може чрез обучение, чрез знание за добродетелта постепенно да се научи да постъпва добродетелно.

Този, който се придържа към днешното понятие за съвест, би могъл да възрази на това: нещата биха стояли всъщност доста зле, ако би трябва да се изчака първо, докато се научим, какво е добро или лошо, за да достигнем до добродете-

телно постъпване. Съвестта е нещо, което говори в човешката душа с много по-елементарна власт – и в отделни случаи ясно-доловимо казва: „ти си длъжен да направиш това, а от това да се откажеш!“ още преди да сме си създали по-висши идеи за това, какво е добро и зло, следователно преди да сме възприели едно морално учение. И съвестта е нещо, което допуска да настъпи в човешката душа известен покой, когато човек може да си каже: ти направи нещо, с което можеш да бъдеш съгласен. Лошо би било – така може да каже някой, – ако трябва първо да научим много за същността и характера на добродетелта, за да дойдем до съгласие с нашите постъпки. – Затова можем да кажем: онзи философ, когото почитаме като мъченик на философията, който чрез своята смърт облагородил и увенчал своето философско дело, Сократ, ни представя едно понятие за добродетел, което трудно може да се осъществи с днешното понятие за съвестта. И дори при по-късните гръцки мислители се казва все още, че можем да се усъвършенстваме в добродетелта чрез учене; което в основата си противоречи на първоначалната елементарна сила на съвестта.

На какво се дължи това, че една толкова възвишена и могъща индивидуалност като Сократ всъщност още не познава понятието, което ние си създаваме за съвестта днес, въпреки че чувстваме, когато се обръщаме към Сократ, както ни го представя Платон като събеседник, че от думите му говори най-чистото морално чувство, най-висшата добродетелност? Това не произлиза от нищо друго освен от това, че дори онези понятия, представи и вътрешни душевни преживявания, които днес чувстваме така, сякаш са ни били вродени, са били извоювани от човешката душа едва с течение на времето. Този, който се обърне към духовния живот на човечеството в миналото, ще установи несъмнено, че понятието за съвестта и чувството за съвестта в древни времена – а също и при гръцкия народ – не са били налице по същия начин, както днес се мислят и чувстват. Понятието за съвестта е *възникнало*. Обаче човекът не може да научи нещо за възникването на съвестта

по толкова лесен начин чрез външен опит и външна наука, както се е опитал това Паул Рее; но е необходимо да се осветли по-дълбоко в човешката душа.

През тези зимни лекции си поставихме като задача тъкмо това, как да осветлим по-дълбоко строежа на човешката душа, и то с онази светлина, която е взета от развитието на човешката душа към по-висши познавателни способности. Всеки душевен живот беше представен така, както той се показва на открития взор на ясновидеца, на онзи взор, който вижда не само външния сетивен свят и получава не само знание за сетивния свят, но вниква и зад булото на сетивния свят в областта, където се намират същинските начала на този сетивен свят: в духовните основи на този сетивен свят. От друга страна, нееднократно бе обръщано внимание на това – например в лекцията „Що е мистика?“⁵⁴ – как излизайки отвъд онова, което ни се явява във всекидневния живот като наш душевен живот, ясновидското съзнание ни въвежда в по-дълбоки области на душата. Вече в обикновения живот на душата смятаме, че разпознаваме по-дълбоки основи, когато наблюдаваме в самите себе си и намираме там мисли, чувствени и волеви преживявания. Но бе посочено как това, което се явява на душата ни в будно състояние, в основата си е само външната страна за същински духовното. Както е необходимо да погледнем зад булото на битието, когато искаме да намерим неговите основи, зад онова, което ни показва нашето зрение, което долавяме благодарение на слуха, което нашият разсъдък ни позволява да познаем благодарение на мозъка, точно така е необходимо да погледнем зад нашите мисли, чувства и воля, също зад основите на онова, което имаме в нашия вътрешен свят като обикновен душевен живот, когато искаме да опознаем същинските причини, духовните основи на нашия собствен живот.

От такива гледни точки изхождахме, за да осветлим човешкия душевен живот в неговите многообразни разклонения. Установихме, че този човешки душевен живот трябва да се

⁵⁴ Вж. лекция XII в този том.

разглежда в неговите три различаващи се една от друга области – обърнете внимание, че не казах „разделими области“! Като най-нисша част на душевния живот ни се представи усещащата душа. При човек, който е още изцяло отдаден на своите влечения, възжеления и страсти, който още не е пристъпил към това да облагороди и пречисти своите афекти и страсти и от своя аз да ги овладее, твърдим, че там усещащата душа е преобладаващото. Когато човек по-нататък все повече и повече овладява своите влечения, възжеления и страсти, тогава ни се показва една по-висша част на душата: разсъдъчната и емоционалната душа. В нея придобива значение онова, което живее в човека като чувство за истина, като състрадание към другите хора и подобни. Разсъдъчната душа се развива от усещащата душа. А най-висшата част на душата, до която човек може засега да достигне – в бъдеще той ще развие още по-висши части, – нарекохме съзнателна душа. Докато в усещащата душа човек отговаря със своите влечения и страсти на това, което въздейства отвън върху него като външни впечатления, то в своята емоционална душа той се издига дотам, че да отговаря на впечатленията на света, без да се вслушва само във влеченията и страстите. Когато той пречисти своите влечения, възжеления и страсти, се развива разсъдъчната душа. Когато по-нататък човек с това, което е завоювал в своя вътрешен свят, отново пристъпи към външния свят, когато е придобил вътре в себе си представи, за да схване света, и каже на себе си: моите представи и понятия са за това, за да направя света разбираем за мен – когато той като че ли отново излиза от себе си, за осъзнае това, което е отвън в света, тогава той се издига до съзнателната душа.

Какво е това, което посредством тези три част на душата си пробива път в човешката душа? – Това е човешкият аз, онзи обединителен център на човешката същина, посредством който всичко се държи заедно, онова, което като че ли свири на тези три сруни на душевния живот, като ги прави да звучат по най-различен начин, било съгласувано, било несъгласувано.

Тази сила във вътрешния свят, която изтъква себе си чрез това, че свързва понятията отново с нещата от света, ние наричаме човешки аз, който присъства във всички три части на душата като един вътрешен музикант, който свири върху човешката душевна същност като върху три струни. Но това, което ние виждаме така като един вид вътрешно музикално изпълнение на аза в нашите душевни части, се е развило все пак едва постепенно. Да, цялата специфичност на сегашното съзнание се е развила едва постепенно. И ние ще разберем най-добре как това човешко съзнание и днешният човешки душевен живот са се развили от древно време, когато обърнем малко внимание на това, какво може да стане от човека в бъдеще и какво може да стане още днес от него, когато той, изхождайки от съзнателната душа, развие своята душа до онова, което можем да наречем по-висше, ясновидско съзнание.

Обикновената съзнателна душа ни позволява да схванем само онзи външен свят, който противостои на сетивния живот. Ако човек желае да проникне зад булото на сетивния свят, той трябва да развие своя душевен живот до по-висока степен, той трябва да продължи развитието в самия себе си. Тогава той придобива изключителния опит, че съществува нещо такова като пробуждане на душата, нещо, което може да се сравни в по-нисшия душевен живот с операцията на слепороден, който преди това не е знаел нищо за светлина и цветове, а след това вижда внезапно пълния със светлина и цветове свят. Така стоят нещата с този, който чрез съответните методи привежда своята душа към по-висше развитие и след това, понеже придобива нов орган, преживява момент, при който в нашия душевен живот навлиза едно изобилие от същества и факти, които иначе не се възприемат, въпреки че те кръжат около нас.

Когато човек съзнателно чрез обучение се развива до такава ясновидство, той взема със себе си в това ясновидство своя аз с цялата негова пълнота; това означава, че той се движи сред духовните същества и факти, които лежат в основата на нашия сетивен свят, така както той се движи между масите

и столовете в сетивния свят. Това, което го е съпровождало като негов по-ранен аз през усещачата, разсъдъчната и съзнателната душа, той издига със себе си в една по-висша област на човешкия душевен живот.

Да обърнем поглед сега от ясновидското съзнание, което е просветлено и възпламенено от аза на човека, отново към обикновения душевен живот. Азът на човека живее по най-различен начин в трите части на душата. Когато имаме човек, който живее изцяло във влеченията, възжеленията и страстите, които се пораждат в неговата усещача душа, без всъщност да добавя нещо към това, то ние казваме: той е отдаден на своята усещача душа и азът действа в него още твърде слабо. Тук азът няма особена власт; той следва, така да се каже, влеченията, възжеленията и страстите на усещачата душа. Можем да кажем: сред онези сили, които като морски вълни се надигат от усещачата душа, азът стои там като слаб фар и едва противостои на вълнението на влеченията и волевите импулси. – По-свободно и по-самостоятелно азът работи вече в разсъдъчната или емоционалната душа. Там човекът идва вече по-вече до себе си, понеже разсъдъчната душа може да се развие само благодарение на това, че човекът преработва в спокоен, вътрешен душевен живот това, което преживява вътрешно в своята усещача душа. В разсъдъчната душа човекът идва до своя аз, т.е. до самия себе си. Азът става все по-просветлен и по-просветлен и тогава достига до съвършена яснота, така че човекът може да си каже: аз схванах себе си! Аз достигнах до действително самопознание! До тази яснота азът може да достигне едва в съзнателната душа. Проникващата сила на аза се проявява, когато ние се издигнем от усещачата през разсъдъчната до съзнателната душа.

Но ако човекът в развитието на своя аз може да се издигне отвъд съзнателната душа до ясновидско съзнание, като че ли до по-висши части на душата, ще намерим също за по-ясно, когато ясновидецът с поглед към развитието на човечеството ни каже: както азът се издига до по-висши части на

душата, точно така и в усещащата душа той е навлязъл от една по-нисша част на човешката природа. – Ние вече обърнахме внимание на това, как цялостта на човешкия вътрешен свят – усещаща душа, разсъдъчна или емоционална душа и съзнателна душа – се развива в цялостта на човешките обвивки, които ние обозначаваме като физическо тяло, етерно и астрално тяло или усещащо тяло. Не трябва ли да се явява понятно, когато духовната наука ни показва, че азът, преди да се издигне в своето развитие през усещащата душа до съзнателната душа, всъщност е бил деен в по-нисши, още малко одушевени части на човека, във външните човешки обвивки? Преди азът да бъде в усещащата душа, той е бил в усещащото тяло; още по-рано в етерното тяло и във физическото тяло. Тогава такъв аз още повече е бил онзи, който е направлявал и насочвал човека отвън. Ако искаме да си създадем представа за тази дейност, можем да се изразим приблизително така: когато имаме пред себе си човека в неговите три обвивки, ние виждаме аза да действа, като насочва и направлява човека. Но тогава човекът още не е способен да каже на себе си аз, още не е способен да намери в самия себе си своя същински център. Тогава ние идваме до един аз, който действа още в мрака на телесния живот. Но нека си поставим сега въпроса: трябва ли да мислим всъщност онзи аз, който е действал в това пра-далечно минало в човека и е изграждал външната телесност, по-несъвършен от този аз, който носим сега в душата си?

Ние гледаме днес на нашия аз като на същинския вътрешен събирателен център на нашата същност, който дава на нас като хора нашата вътрешна душевност и който в бъдеще чрез школуване може да се усъвършенства по безкраен начин. Ние виждаме в него съвкупността на нашата човешка същност и същевременно онова, което дава гаранция за човешкото ни достойнство. Когато ние още не сме чувствали този аз, когато той още е работел в нас от тъмните духовни сили на света, бил ли е той по-несъвършен, отколкото този, който сега е в нас? Това би могъл да пита само онзи, който желае да мисли чисто

абстрактно.

Ние гледаме например на нашето физическо тяло като на нещо, което се е образувало в пра-далечно минало от духовния свят, но което е трябвало да бъде налично, за да може душата да живее в него. Само материалистическият ум би могъл да допуска, че това физическо тяло не произхожда от духа. Но ние гледаме на него същевременно като на нещо, което като духовно творение е трябвало да предхожда онова, което наричаме сега наш вътрешен живот. Понеже нашият вътрешен живот по време на земното съществуване трябва да живее в едно тяло, а то е трябвало да бъде подготвено преди това. Дори и да разглеждаме тялото само външно, ще трябва да си кажем: що за чудо на съвършенството е това човешко тяло! Този, който разглежда например човешкото сърце дори само като анатом или физиолог в неговия удивителен строеж, ще каже: какво е целият човешки разум, какво е цялата техническа сръчност, сравнени с това, което ни се представя като мъдрост в строежа на човешкото сърце! Какво е цялата инженерна техника, която строи мостови конструкции и подобни, в сравнение с конструкцията на бедрената кост, която ни се представя като удивителна структура от сложен гредоред, когато я разглеждаме под микроскоп! Безмерно високомерие би било да смятаме, че дори и в най-малка степен бихме постигнали това, което е вложено като мъдрост в строежа на външното физическо тяло. И когато разглеждаме нашия душевен живот – навлизайки само до влеченията, възжеленията и страстите – и питаме: как действат те? Какво трябва да правим, за да не подкопаем мъдро организирания строеж на нашето тяло? – тогава този, който непринудено разглежда мъдрото произведение на човешката обвивка, ще трябва да признае: безкрайно по-мъдра е конструкцията на нашето тяло, отколкото това, което носим в нашия вътрешен свят, за което таим надеждата, че то ще се формира все по-съвършено, но което днес общо взето е още съвсем несъвършено. – Но ние не може да вярваме повече в нищо друго, дори и да не сме ясновидци, когато разглеждаме

непринудено това, което ни се представя пред външния взор.

Не трябва ли онази мъдра дейност, която е построила телесното жилище на човека, за да се обитава то от един аз, да има нещо от същата природа и същност, която притежава и самият аз. Не трябва ли да мислим това, което е работило над нашата обвивка, като такова, което притежава характера на аза, само че в една безкрайно по-съвършена степен? Трябва да кажем: нещо, което е сродно с нашия аз, е работело от пра-древни времена над едно такова жилище, което може да се обитава от един аз. – Който не желае да вярва в това, нека си представи нещо друго; но той може да се представи също, че човешкото жилище, което е построено, за да може да живее в него един човек, е било издигнато не от човешки дух, а е било сглобено от чисти природни сили. Едното е толкова правилно, колкото и другото, стига да го разглеждаме непринудено. Затова ние поглеждаме към едно пра-далечно минало, когато нещо духовно с безкрайно по-съвършена аз-природа е работило над нашите обвивки, и оттам азът се е издигнал тепърва до сегашното съзнание. Като намиращ се в подсъзнателното, той е бил скрит в пра-древни времена в това жилище.

Когато разглеждаме това развитие от онова пра-далечно минало, когато азът бил като че ли в тъмното майчино лоно на външните обвивки, намираме, че той наистина не е знаел нищо за себе си, но затова пък е стоял по-близо до онези духовни същества, които изграждали нашите обвивки, които са сродни с аза, но са безкрайно по-съвършени от него. Затова изглежда понятно, че ясновидското съзнание сочи към едно време, когато човекът наистина още не е имал аз-съзнание, но затова е бил в лоното на самия духовен живот, когато и днешният душевен живот е бил съвсем различен, намиращ се още по-близо до душевните сили, от които е произлязъл азът. Когато отправяме поглед към миналото на човешкото развитие, намираме в основата на цялото човешко развитие едно първоначално ясновидско съзнание, което само не е било огряно от светлината на един аз, но действало смътно и като на сън; и

едва от това съзнание произлиза азът на човека. Онова, което човекът ще извоюва със своя аз едва в бъдеще, намираме в онова пра-далечно минало без аза. – Ясновидското съзнание обаче е свързано с това, че човекът вижда духовни факти и духовни същества в своето обкръжение. Това, което духовната наука ни показва е: че човекът, преди да дойде до сегашното съзнание, в своето душевно състояние се е намирал в един вид унесено ясновидство, когато той е бил по-близо до духовния свят, макар и само по един подобен на сън начин. Това е първичното състояние на човечеството. Тогава човекът, понеже още не бил пронизан от един аз, не е било нужно да остава в своя вътрешен свят, за да съзре нещо духовно, но тогава той наблюдавал духовното около себе си и виждал себе си като член на духовния свят; а това, което правил, имало, когато го съзерцавал, още духовен характер. Когато той мислел нещо, това не се случвало така, както днес, когато човек си казва: сега аз мисля! – но благодарение на ясновидството той имал мисълта пред себе си. Когато искал да прояви някакво чувство, той не трябвало да гледа само в своя вътрешен свят, но чувството било нещо, което се излъчвало от него, благодарение на което той се интегрирал в цялото свое духовно обкръжение.

Така живял човекът от праисторическите времена с оглед на своята душа. И човекът трябвало да се развие от това съноподобно-ясновидско съзнание, за да дойде до самия себе си, за да намери онзи център, който днес е още несвършен, но който в бъдеще ще става все по-свършен, когато човекът със своя аз се издигне в духовния свят.

Ако сега хвърлим светлина в онези правремена на човечеството с помощта на методите, които охарактеризирахме тук и които са на разположение на ясновидското съзнание, какво ни казва тогава ясновидецът за първоначалното човешко съзнание, когато например човекът е извършил лоша постъпка? Тогава лошата постъпка не се представяла като нещо, което човекът е могъл да прецени със своя вътрешен свят, но той я виждал в цялата ѝ зловредност и мерзост да стои като

призрак пред душата му. И когато се появявало в душата усещането за лошата постъпка, резултатът бил такъв, че въпросната постъпка в нейната мерзост пристъпвала към човека като духовна действителност. Тогава човекът бил сякаш обкръжен от гледката на лошотата на своята постъпка.

След това човекът все повече и повече навлизал във времето, когато старото съноподобно ясновидство изчезвало и когато азът все повече и повече се утвърждавал. Тъй като човекът намерил своя център в своя вътрешен свят, старото ясновидско съзнание угаснало, но вместо това започнало да се проявява все по-ясно самосъзнанието. Това, което по-рано той имал пред себе си като гледка на лошата си постъпка – а също и на добрата си постъпка, – било пренесено в неговия вътрешен свят. В неговия вътрешен свят се отразявало сякаш онова, което по-рано той възприемал ясновидски.

Що за образи били тези, които човекът съзерцава в съноподобното си ясновидство като духовни съответствия на своята лоша постъпка? Това били образи, които духовните сили в неговото обкръжение му показвали като нещо, чрез което той смущавал, разклащал световния ред. В основата си това нямало лошо въздействие в истинския смисъл на думата; то имало благотворно въздействие. Това било като противодействие на боговете, които искали да възвисят човека, като му показвали въздействието на неговата постъпка, за да му дадат възможност да отстрани вредното последствие на неговата постъпка. По такъв начин това наистина било нещо ужасно, когато въздействието на лошата постъпка стояло пред човека, но всъщност било благотворно въздействие на основата на света, от която идвал и самият човек. Когато след това настъпило времето човекът да намери в себе си своя аз-център, тогава тази гледка била пренесена във вътрешния свят и се проявявала като въздействие на неговата постъпка в огледалния образ на вътрешния свят. Когато нашият аз се проявява за първи път, той е налице най-напред едва доловимо в усещаната душа, и човекът трябва продължително да се издига с

труд, за да приведе аза постепенно до съвършенство. Нека се запитаме: какво би се случило в момента на развитието, когато изчезвало ясновидското наблюдение на човешките постъпки отвън, ако отвътре в още слабия аз не се появявало нещо, което същевременно изглеждало като съответствие на онова благотворно въздействие, което по-рано излизало пред зора на човека, когато той възприемал ясновидски въздействието на своята постъпка?

Човекът би имал своя слаб аз; но той би бил мятан на сам-натам в усещащата душа от своите собствени страсти като в безбрежно, разбушувано море. Какво в този голям световно-исторически момент би навлязло от външното във вътрешната същност на човека? Ако великият световен дух бил този, който като благотворно противодействие поставял вредното въздействие на една постъпка пред ясновидското съзнание, който показвал на човека, какво той трябвало да поправи, то след това този световен дух бил, който се проявявал като нещо могъщо във вътрешната същност на човека, когато самият аз бил още слаб. По такъв начин говорещият по-рано в ясновидското съзерцание световен дух се оттеглил във вътрешната същност на човека, за да казва оттук как да се поправи нарушеният световен ред. Човешкият аз бил още слаб. Но над този аз бди световният дух; и той бива долавян като нещо, което бди по всяко време над аза и съди за това, за което азът още не можел да съди. Зад този слаб аз стои нещо като отблясък на могъщия световен дух, който по-рано в ясновидското съзнание показвал на човека въздействието на неговите дела.

Така човекът, след като изчезнало старото ясновидство, възприемал въздействието на самия световен дух само още като отблясък в своя вътрешен свят. Този коригиращ световен дух, който бди наред с аза, се явявал на човека като контролираща го съвест! По такъв начин виждаме, че е вярно, когато наивното съзнание говори за това, че съвестта била гласът на Бога в човека. Но ние виждаме същевременно, че духовната наука ни показва в развитието на човека момента, когато

външното е навлязло във вътрешното и когато е възникнала съвестта.

Това, за което говорех сега, може да бъде почерпено само от съзercанията на духовния свят. За това няма нужда от външна история; това трябва да се съзercава изцяло вътрешно. Този, който може да го съзercава, го чувства като истина с неопровержима увереност. Но нека се запитаме сега, като изхождаме от една потребност на времето: би ли могла и една външна история да ни покаже нещо, което се представя като потвърждение на онова, което сега е почерпено от фактите на вътрешното съзercание?

Това, което произлиза от ясновидското съзнание, може всякога да се провери и с помощта на външните факти. Този, който утвърждава такова нещо, няма нужда да се тревожи, че то противоречи на външните факти. Само неточната проверка може да доведе до противоречие. Но да обърнем внимание само едно нещо, което може да покаже, че външните факти потвърждават напълно това, което сега бе изведено като фактическо положение от ясновидското съзнание.

Изобщо не е било толкова отдавна времето, когато можем да възприемем момента на възникване на съвестта. Ако се върнем до 6. и 5. век преди Христа, ще попаднем в Гърция на великия поет от гръцката драматургия: *Есхил*. Той ни представя нещо твърде забележително⁵⁵, забележително затова, защото по-късно един друг поет представя същото по различен начин. Есхил описва връщания се от Троя Агамемнон, който, като пристига в родината си, бива убит от съпругата си Клитемнестра. Агамемнон бива отмъстен от сина си Орест, който, след като получава от боговете съвет за това, убива майка си, която е убийца на баща му. Каква е последицата за Орест от тази постъпка? Есхил ни представя как като следствие от майчиното убийство се изтръгва нещо от неговия вътрешен свят, което го прави способен да вижда това, което през тези векове

⁵⁵ В трилогията му „Орестия“.

по нормален начин не е можело да се вижда повече; насилието на тази постъпка прави да възкръсне като старо наследство още веднъж старото ясновидство. Орест могъл да каже: Аполон, самият бог, ми дава право да отмъстя на майка си за своя баща. Всичко, което извърших, свидетелства за мен. Но кръвта на майката не остава без последствие! И във втората част на „Орестия“ ни се представя внушително как се събужда наследството на старото ясновидство, как приближават богините на отмъщението, Ериниите, по-късно известни като Фурии при римляните. В съноподобно ясновидство Орест вижда пред себе си външния образ на последствието от майчиното убийство. Самият Аполон му дава право, но съществува и нещо по-висше. Това означава: Есхил е искал да укаже, че има още по-висш световен ред, и той е могъл да представи това само като направи Орест да ясновидва в този момент. Есхил още не е в състояние да покаже това, което ние днес наричаме вътрешен глас. Но, особено ако изследваме Агамемнон, може да кажем: Есхил е достигнал до точката, където от целия човешки душевен живот е трябвало да извира нещо подобно на съвестта; просто още не се е приближил напълно до нея. Той прави да се явява пред Орест това, което още не се е превърнало в съвест: образите на съноподобното ясновидство. Забелязваме обаче колко близко той е проникнал вече до самата съвест. От всяка дума, която той например поставя в устата на Клитемнестра, може буквално да се почувства: сега се указва на представата, която ние обозначаваме като съвест! Обаче не се стига дотам. В този век великият поет може да покаже само как по-рано лошите постъпки са заставали пред човешката душа.

А сега да се придвижим едно поколение по-нататък; и да преминем от Есхил през Софокъл към *Еврипид*, който не много по-късно разработва същия проблем⁵⁶. С право е било обръщано внимание от страна на изследователите – но само духовната наука може да осветли правилно това, – че той представя

⁵⁶ В „Електра“ и „Орест“.

фактите така, че за възприятието на Орест, когато се говори за съновидения, те се явява само – както при Шекспир – като силуети на вътрешната съвест.

Тук можем като че ли с ръце да хванем как съвестта се завоюва за поетическото изкуство. Виждаме как Есхил, великият поет, още не говори за съвестта, докато Еврипид, неговият последовател, вече говори за това. Когато имаме това пред очи, можем да разберем защо човешкото мислене, земното човешко знание е могло само толкова бавно да се издигне до понятието за съвестта. Силата, която действа в съвестта, е действала и в древни времена, когато образите, които представят последствията на човешките постъпки, се показват на ясновидското съзнание. Силата е тази, която се е оттеглила от вън навътре. Но какво е нужно, за да бъде тя също и усещана? Също и моралния елемент бихме могли да имаме сякаш като утайка на онова, което човешкото съзнание е притежавало вече по-рано. Но за да се усеща тази сила като вътрешна, е трябвало да се преживее цялото човешко развитие, което едва постепенно е завоювало за себе си понятието за съвестта. В това време виждаме например великия, възвишен мислител Сократ. Защо Сократ не е бил в състояние да говори преди всичко за това, как човек може да усвои добродетели? Защо неговите речи не са могли да възпроизведат най-дълбоко впечатление с оглед на това, което можем да си представим като морал? И защо, въпреки че за философията на неговото време не е било завоювано още понятието за съвестта, все пак виждаме как в това време човешката душа напирала да открие за пръв път понятието за съвестта като Бога, който говори в нашия вътрешен свят? Ще намерим по-ясно тъкмо това, че Сократ не говори още за съвестта, защото тази човешка душевна сила тогава за пръв път навлязла отвън във вътрешния свят.

Тогава виждаме в съвестта нещо, което се развива заедно с човека, което човекът си извоюва. Но как трябва да се прояви тази съвест? Къде тя трябва да се представи най-интензивно като това, което тя е? Там, където човекът със своя аз е навля-

зъл още слабо в аз-развитието! Това е нещо, което можем да покажем в човешкото развитие. В самата Гърция хората били отишли вече малко напред, така че там аз-развитието било достигнало вече до разсъдъчната душа. Но ако се върнем по-назад от гръцката епоха – за това външната история не знае нищо, а Платон и Аристотел са знаели това от ясновидското съзерцание, – ако се обърнем към културата на Египет и Халдея, ще намерим, че дори най-висшата култура се явява нещо, което не се извоюва с един вътрешно самостоятелен аз. Това, което виждаме, че произлиза от светилищата на Египет и Халдея, се различава от днешната наука именно по това, че днес ние схващаме науката в съзнателната душа, докато в предгръцката епоха всичко са дължали на внушенията на усещащата душа. В самата Гърция са напреднали дотам – и на това се основава прогресът, – че азът се е развил от усещащата до разсъдъчната и емоционалната душа. Ние живеем днес в епохата на развитието на съзнателната душа. Следователно едва в рамките на това развитие се появява напълно същинското аз-съзнание. Който истински разглежда развитието на човечеството, може точно да проследи, преминавайки от ориенталската култура към западната, че прогресирането на човечеството е свързано с все по-голямо чувство за свобода и все по-голяма самостоятелност. Докато по-рано човекът се чувствал изцяло зависим от това, което му внушавали боговете, то на Запад за пръв път се явява вглъбяването на културата.

Това се вижда например в стремежа на Есхил да издигне съзнанието за аза в човешката душа. Виждаме Есхил да стои на границата на Изтока и Запада, обърнат с едното око към Изток, а с другото – към Запад, извличащ от човешката душа това, което по-късно се обобщава главно в представата, в понятието за съвестта. Виждаме как Есхил се стреми към това, но още не е в състояние да въплъти драматически новата форма на съвестта. Ако желаем винаги само да сравняваме, лесно ще смесваме всичко. Не трябва само да сравняваме, но и да различаваме. Същественото е, че на Запад всичко е насочено

към това да се изведе азът от усещашата в съзнателната душа. Тягостно ограничен остава азът на Изток като нещо несвободно. На Запад, напротив, хората се развиват и азът при тях все повече си проправя път в съзнателната душа. Макар и развитието първоначално да протича така, че старото съноподобно ясновидско съзнание се застава да млъкне, то все пак всичко е насочено към това да се събуди азът и като пазител на аза, като божествен глас във вътрешния свят, да се остави да възникне съвестта. А Есхил е крайгълният камък между източния и западния свят; той гледа с едното око към Изток, а с другото – към Запад. Ето защо ходът на развитието на човечеството е протичало по начина, по който можахме именно да го видим.

В източния свят хората съхранили едно живо съзнание за своя произход от божествения световен дух. От това съзнание можело да се придобият разбирания за това, което няколко века след това се случило, след като човечеството се стремяло да намери в мнозина, както в Есхил, това, което говори във вътрешния свят като божествен глас. Понеже тогава се случило да проникне в човечеството онзи импулс, който в цялото духовно разглеждане на земното и човешко развитие трябва да смятаме за най-значимия, появявал се някога, и който обозначаваме като импулс на Христос.

Едва чрез импулса на Христос човечеството било удостоено с възможността да схване, че Бог, който е творец на нещата, а също и на външната обвивка на човека, може да бъде разбран и познат в нашия вътрешен свят. Само благодарение на това, че човечеството схванало бого-човечеството на Христос Исус, то станало способно да схване, че Бог може да бъде нещо, което може да ни говори в нашия собствен вътрешен свят. За да може да намери човекът в своя вътрешен свят божествената природа, било необходимо като външно историческо събитие Христос да навлезе в развитието на човечеството. Ако Бог Христос не би се явил в човешкото тяло на Исус от Назарет, ако той не бе показал веднъж завинаги, че Бог може да бъде схванат във вътрешния свят на човека, защото веднъж

той се е явил в човечеството, ако той не бе станал победител над смъртта в мистерията на Голгота, то човекът никога нямаше да може да схване присъствието на божеството в своя вътрешен свят. Този, който би искал да утвърждава, че човекът би могъл да схване вътрешното проникване на Бога без външния исторически Христос Исус, той ще може също да твърди, че ние бихме имали очи, дори и да нямаше слънце в света. Несъмнено винаги ще бъде едностранчиво, когато философи твърдят: без очи не бихме могли да виждаме светлина, следователно светлината трябва да бъде изведена от очите. – На такава представа винаги трябва да се противопостави положението на *Гьоте*⁵⁷: окото е създадено в светлина за светлина! – Ако никакво слънце не осветяваше пространството, от човешкия организъм не би се развил зрителният орган. Очите са творения на светлината и ако няма слънце, окото никога нямаше да го възприеме. Никое око не е способно да възприема слънцето, без да е получило най-напред от слънцето силата за възприемане. Също толкова малко е възможно вътрешно схващане и познание на Христовата природа без външния исторически импулс на Христос. Това, което слънцето във вселената е за зрението, това е историческият Христос за онова, което наричаме взаимопроникване с божествената природа в самите нас.

За да можем да схванем и разберем това, са били дадени необходимите елементи във всичко онова, което е дошло от Изтока; трябвало е да се издигнем само на по-висока степен. Елементите за схващане на Бога, който се свързва с човешката природа, са могли да се развият постепенно от източното духовно течение. За схващане, за възприемане на това, което този импулс предизвикал, били узрели душите на Запад, в онзи Запад, където се развило най-интензивно онова, което навлязло от външния в човешкия вътрешен свят и което като съвест бди над обикновения слаб аз. По такъв начин душев-

⁵⁷ Вж. бележката на стр. 24.

ната сила се подготвила така, че възникнала съвестта, която сега казва: в нас живее Бог, който се е явявал на онези, които на Изток са могли да съзерцават света ясновидски; в нас живее божественото!

Но това, което се подготвяло така, не би могло да дойде до съзнанието, ако в това пораждање на самата съвест вътрешният Бог не се бе предизвестил като в зора. Така виждаме как външното разбиране за божествената идея на Христос Исус се ражда на Изток, но как на Запад му се противопоставя това, което развило човешкото съзнание като съвест. Виждаме например как в римската епоха тъкмо във времето, когато започва християнското летоброене, все повече и повече се говори за съвест и колкото по на Запад отиваме, толкова по-ясно се явява тя в съзнанието.

Така Изтокът и Западът работят заедно ръка за ръка. Виждаме как на Изток изгрява слънцето на Христовата природа; виждаме също, как на Запад се подготвя Христовото око в човешката съвест, за да разберем Христос. Затова победоносният ход на християнството виждаме да се развива не на Изток, а на Запад. На Изток вместо това се разпространява едно религиозно изповедание, което е последният резултат – макар и най-висшият – на Изтока; будизмът обхваща източния свят. Християнството обхваща западния свят, защото едва на Запад то си създадо свой орган. Тук виждаме християнството да се свързва с това, което на Запад е станало най-дълбокият културен фактор: понятието за съвестта се съгласува с християнството.

Не чрез външно разглеждане на историята, но като разглеждаме вътрешно фактите, достигаеме единствено до познание на развитието. Казаното днес ще намери още много недоверчиви души. Но времето ни заставя да познаем духа във външното явление. На това обаче е способен само онзи, който е в състояние да съзре този дух най-малкото там, където той се възвестява чрез ясно говорещ вестител. Народната мъдрост казва: когато съвестта говори, говори Бог в душата.

Висшето духовно съзнание ни показва: когато съвестта говори, говори действително световният дух. И духовната наука показва връзката на съвестта с най-великото явление в човешкото развитие, със събитието-Христос. Затова не е чудно, ако за съвременното съзнание онова, което се подкрепя с името съвест, чрез това се облагородява, се издига в една по-висша сфера. Когато се казва, че нещо се прави, като се изхожда от „съвестта“, чувстваме, че то се разглежда като принадлежащо към най-важното за човечеството.

По такъв начин не е трудно да се види, че човешката душа има право, когато говори за съвестта като за „Бога в човека“. И когато Гьоте казва, че най-висшето благо за човека е, когато му се открива „божествената природа“, то е необходимо да си изясним, че Бог може да се открие на човека само в духа, когато природата ни се явява на своята духовна основа. За да може да ни се явява по този начин, това се осигурява в човешкото развитие, от една страна, от Христовата светлина, светлината отвън, от друга страна, от божествената светлина в самите нас, от съвестта. Затова такъв характерен философ като *Фихте* може действително да каже за съвестта, че тя е върховният глас в нашия вътрешен свят. Затова ние също съзнаваме, че нашето индивидуално достойнство зависи от тази съвест. Ние сме хора благодарение на това, че имаме Аз-съзнание; и това, което застава на наша страна в съвестта, същото застава на страната и на нашия аз. Затова съвестта е също нещо, което считаме за най-свято, индивидуално благо, в което външният свят изобщо не се намесва, и чрез което можем да определяме посоката и целта за самите себе си. Ето защо съвестта е за човека нещо, което той трябва да смята за светая светих, за което той знае, че указва на най-висшето, но също и на нещо неприкосновено в човешкия вътрешен свят. Когато в него говори съвестта, никой не бива да му се бърка!

Така съвестта, от една страна, е гаранция за връзката с божествените прасили на света, от друга страна, гаранция за това, че в нашата най-собствена, най-индивидуална същност

имаме нещо, което се стича като капка от божествеността. И човекът може да бъде уверен: говори ли съвестта в него, говори Бог в него!

МИСИЯТА НА ИЗКУСТВОТО

Омир, Есхил, Данте, Шекспир, Гьоте

Берлин, 12 май 1910 г.

Разглежданията на този зимен цикъл върху човешкия душевен живот клонят към своя край и нека приключат с нещо, което може да се каже във връзка с предходните изложения върху онази област на човешкия душевен живот, в която се вливат толкова скъпи, толкова значими съкровища на вътрешния свят на човека. Да приключим нашите разглеждания с няколко наблюдения върху същността и значението на изкуството в човешкото развитие. И тъй като областта на изкуството е толкова обширна, нека нашето разглеждане се придържа само към развитието на поетичното изкуство в хода на човешкото развитие, но и там, както се разбира от само себе си, можем да се спрем само при най-високите върхове на духовния живот в тази област.

Лесно би могъл да възникне въпросът: какво общо имат всички онези разглеждания на душата, които предприехме тази зима и които преди всичко целяха търсенето на истината и познанието за духовния свят, какво общо имат всички тези разглеждания с областта на човешкото творчество, което желае да се изрази преди всичко в елемента на красотата? В наше време много лесно може да бъде застъпено становището, че всичко, което се изразява чрез истина и познание, трябва да отстои твърде далеч от онова, което се изразява чрез изкуство. В устойчиво дефинираните закони на опита и на логиката – така се смята – трябва да се движи всяко знание и всяка наука; докато художественият елемент се движи в повече произволните закони на вътрешния свят, на сърцето, на фантазията. Истината и красотата тъкмо в преценката на нашите съвременници стоят твърде далеч една от друга. И все пак: тъкмо великите водещи личности в областта на художественото творчество

винаги са чувствали, че с истинското изкуство те са искали да изразят нещо, което извира от същите източници на човешкото битие, от най-дълбоките основи на човешкото битие, от които извираат знанието и науката.

За да приведем само един пример, нека споменем *Гьоте*, който бил търсач не само в сферата на красивото, но също и в сферата на истинното; който в своята младост опитвал по всички възможни пътища да добие знание за света, да получи отговор на големите загадки на битието. Преди Гьоте да тръгне на своето италианско пътешествие, което трябвало да го отведе в страната на бленуваните от него идеали, той изучавал във Ваймар със своите приятели много неща, за да се приближи към своята цел в изследването на истината. Така например той изучавал и философа *Спиноза*⁵⁸. И силно впечатление върху неговата душа произвели мислите на Спиноза за божествената идея, онези мисли на този философ от новото време, който във всички явления на живота търси единната субстанция. И Гьоте вярвал заедно с *Мерк*⁵⁹ и други приятели, че долавял от Спиноза нещо като отглас, който възвестявал от всички обкръжаващи ни явления изворите на битието, който би могъл да му даде някакво удовлетворение на фаустовския стремеж. Гьотевият дух обаче бил твърде богат и съдържателен, за да получи от понятийните обяснения в произведенията на Спиноза една удовлетворяваща го картина на истината и познанието. Това, което той чувствал тогава и което всъщност искал според копнежите на сърцето си, ще стане за нас най-ясно, ако го проследим в италианското му пътешествие, докато наблюдава великите произведения на изкуството, съдържащи отзвук от изкуството на древността и от които долавял това, което той напразно се надявал да почувства от понятията на Спиноза. Затова след разглеждането на тези произведения на изкуството той пише на своите ваймарски приятели: „Едно е

⁵⁸ *Барух Спиноза*: за отношението на Гьоте към Спиноза срв. Гьотевите мисли в „Поезия и истина“, III Част, 14 кн.

⁵⁹ *Йохан Хайнрих Мерк* (1741-1791), немски писател.

сигурно, че древните художници като Омир имат също така голямо познание за природата и също така сигурно понятие за това, което може да се представи, и как то трябва да се представи. За съжаление броят на произведенията на изкуството от първостепенен ранг е твърде малък. Но когато ги видиш и тях, то не желаяш нищо друго освен да ги познаеш правилно и да си отидеш с мир. Тези висши художествени произведения са същевременно сътворени от човека като изключителни произведения на природата според истински и естествени закони. Всичко произволно, измислено тук отпада; тук е налице необходимост, тук присъства Бог.⁶⁰ Той се надявал, както твърдял, да познае, че великите художници, които сътворявали такива неща, са творили от своята душа според същите закони, според които твори самата природа. Какво друго трябва да означава това, освен че Гьоте се надявал да познае, че законите на природата си проправят път в човешката душа и добиват тук сила, за да може това, което се проявява на други степени като закони на природата в минералното, растителното и животинското царство, да се прояви, когато е преминало през човешката душа, и в творческите сили на същата. Затова Гьоте чувствал, че природната закономерност действа и в тези художествени произведения и писал на своите приятели във Ваймар: „Всичко произволно, измислено тук отпада; тук е налице необходимост, тук присъства Бог.“ В такъв един момент виждаме, че сърцето на Гьоте се вълнува от представата, че най-висшето се открива в изкуството само тогава, когато то извира от същите основи, от които извира и всяко знание и познание. И ние чувстваме с каква дълбочина е изказано от душата на Гьоте съждението, което по-късно изразил: „Красивото е манифестация на тайни природни закони, които без неговото проявление биха останали вечно скрити за нас!“⁶¹ По такъв начин Гьоте вижда в изкуството откровение на природ-

⁶⁰ Вж „Пътешествие в Италия“, Рим, 6 септември 1787.

⁶¹ Гьоте, „Афоризми в проза“. Вж бележката на стр. 24, „Гьотевите природонаучни съчинения“, т. V, стр. 495.

ните закони, един език, чрез който се изразява това, което в други области на изследването се постига по друг начин чрез познанието.

И ако преминем от Гьоте към една по-съвременна личност, която също така се опитвала да вложи мисия в изкуството и с помощта на изкуството да даде на човечеството нещо, което е свързано с изворите на битието – ако се обърнем към *Рихард Вагнер*, ще намерим в неговите съчинения, в които той се опитвал да изясни за самия себе си същността и значението на художественото творчество, някои подобни указания за вътрешното сродство на истината и красотата, на познанието и изкуството. Така той казва⁶², позовавайки се на Девета симфония на Бетховен, че в нейните звуци прозвучава нещо, което е като откровение от друг свят и което все пак е толкова различно от всичко онова, което би могло да бъде схванато от нас в чисто рационални или логически форми. Но за тези откровения чрез изкуството важи най-малкото следното: че те въздействат върху нашата душа с убедителна сила и пронизват нашите чувства с усещането на истината, с които всъщност всяка логическа и чисто рационална способност за познание не може да се мери. А друг път Рихард Вагнер казва с оглед на симфоничната музика, че от инструментите на тази музика отеква нещо така, като че ли те са органи на тайните на творението; понеже те откривали нещо като прачувства на творението, според които се устройвал хаосът и които действали при хармонизирането на световния хаос, много преди да е било налице човешко сърце, за да долови тези чувства на творението. – Следователно и Рихард Вагнер вижда в откровенията на изкуството истина, тайнствено познание, откровение, което може да се постави редом с това, което иначе се нарича познание и знание.

Може да бъде споменато и нещо друго: този, който в съ-

⁶² Срв. „Бетховен“, 1780 в том XL от Събраните съчинения и поетически творби на Вагнер.

гласие с духовната наука застава пред великите художествени произведения на човечеството, той има чувството, че от тях говори нещо, което се явява друго откровение на търсенето на истината от човечеството. И духовният изследовател се чувства сроден с това, което се възвестява от изкуството. Да, не е преувеличение: той се чувства по-сроден с откровенията на художествения дух, отколкото с нещо такова, което днес обикновено с леко сърце се приема за така наречено духовно откровение.

На какво се дължи това, че истински художествени личности приписват на изкуството такава мисия, че сърцето на духовния изследовател се чувства така привлечено тъкмо от тайнствените откровения на голямото изкуство?

Ще проникнем в това, което може да даде отговор на тези въпроси, ако обобщим и приложим известна част от онова, което се яви пред душите ни в лекциите на този зимен цикъл.

Ако искаме да познаем значението и задачата на изкуството в духа, към който се придържахме през цялата зима в тези лекции, за да си дадем отговор – не според човешките мнения и според произвола на нашия мъдруващ разсъдък, но така, както фактите на самото световно и човешко развитие отговарят, – тогава трябва да отправим въпроса, който имаме, към развитието и разгръщането на самото изкуство в развитието на човечеството. Затова нека узнаем значението на изкуството за човечеството от това, какво е било изкуството, какво е станало изкуството. – Разбира се, ако искаме да разгледаме наченките на изкуството, както то преди всичко като поетическо изкуство се явява на човека, необходимо е съгласно обичайните разбирания да се върнем много назад. Обаче нека с оглед на поетическото изкуство се върнем само толкова в миналото, колкото човешките физически документи ни позволяват. Нека се върнем до онзи, днес за мнозина легендарен образ, с който се въвежда изкуството на Запада като поезия: до *Омир*, от когото води началото си гръцката поезия, и чието творчество е съхранено за нас в двете големи поеми в двете

големи епически творби: „Илиада“ и „Одисея“.

Забележително е, че още в началото, когато се оставим на въздействието на двете поетически творби, онзи или онези – днес не желаем да се занимаваме с въпроса за личността, – от които произхождат тези поеми, ни съобщават веднага за един безличностен елемент:

„Музо, възпей онзи гибелен гняв на Ахила Пелеев...“, така започва „Илиада“, първата Омирова поема; и отново: „Музо, запей ми за оня герой многоопитен...“ започва втората поема, „Одисея“. Онзи, от чиито устни се леят тези стихове, желае да укаже на това, че той дължи на по-висша сила произнасяното от устата му, че то идва неизвестно откъде, и че той най-добре означава фактите на душата си, когато се позовава не на това, което самата тази душа може да каже, но което ѝ се внушава от една сила, която за нея – това ще усетим само ако познаваме малко Омир – не е била само символ, а нещо напълно предметно и съществено. Ако днес човек чувства по-малко в това, когато Омир казва: „Музо, възпей...“, то това не е по вина на обстоятелството, че Омир желае да даде само един символ, желае само да опише това, което се случва в душата му, а по-скоро е по вина на модерния човек, който няма повече в душата си преживяванията, от които се е изляла една толкова безличността поетическа творба като тази на Омир. Ние, разбира се, можем да разберем тази безличност в зората на западната поезия само ако се запитаме: какво може да е предшествовало това начало на западната поезия? От какво може тя самата да е произлязла?

Тук идваме, ако разглеждаме в духовнонаучен смисъл развитието на човечеството, до старите въпроси за формите на човешкото съзнание изобщо. При нашите разглеждания на човешкото развитие често подчертавахме, че силите на човешката душа са се променяли през хилядолетията и че всички наши душевни сили са получили някога своето начало. Ако се върнем в миналото, се натъкваме на хора, чиито души са надарени с напълно различни сили, отколкото душите на днешните

хора. Изтъкнахме, че в прадалечното минало, в което ни отвежда, разбира се, не външната история, а единствено духовнонаучното изследване, цялото човешко съзнание е действало различно, и че на всички хора е било свойствено едно древно, съноподобно ясновидство като естествена сила на човешката душа. Преди човешките души да се спуснат толкова ниско в материалния живот, че да могат да възприемат света по днешния начин, духовният свят е бил за тях нещо напълно действително и съществено, което те възприемали около себе си. Но ние говорихме за това, че те не възприемали духовния свят по начина на школуваното ясновидско съзнание, което е свързано с ясно изразен център на човешкия душевен живот, чрез който човекът се схваща като аз, като личност. Когато се връщаме в прадалечното минало, чувството за аза, което е възникнало, което се е развивало в продължение на много хилядолетия, още не е налице. Но поради това, че човекът нямал в своя вътрешен свят този център, неговите духовни сетива били отворени навън и той виждал духовния свят като в някакъв реален сън, който възпроизвеждал духовните действителности. Но това било все пак един вид съноподобно, безличностно ясновидско съзнание.

Човекът вниквал в духовния свят, от който в прадалечното минало е произлязъл неговият същински вътрешен човек. И в могъщи образи – като в съновидения – се явявали пред душата му силите, които стояли зад нашето физическо битие. В този духовен свят прачовекът виждал своите богове, виждал как се разиграват фактите и събитията между неговите божествени същества. И в действителност би било заблуждение, ако днешното изследване смята, че сказанията за боговете на различните народи са само игра на „народната фантазия“. Ако искаме да си представим, че в прадалечното минало човешката душа е действала по подобен начин като днес, само че тогава тя се отдавала повече на фантазията, отколкото на фиксирания в строги закони разсъдък, и че образите, които са се запазили в сказанията за боговете, са сътворени от фантазията, то *това*

е всъщност фантазия; фантазират онези, които имат подобна вяра. За човека от праисторическото време процесите, които се представят в митологиите, били действителности, реалности. Митовете, сказанията, дори приказките и легендите са родени от една първоначална способност на човешката душа. Това е свързано с факта, че човешкият аз в прадалечното минало още не е действал така, както днес, че човекът още не е имал свой устойчив център, благодарение на който той е при себе си и в себе си. И понеже той нямал още този център, той не се затварял също и в своя аз, в своята тясно ограничена душа, още не се отделял така, както по-късно, от обкръжаващата среда. Той живял в своята обкръжаваща среда като член, който ѝ принадлежи, докато днешният човек се чувства като същество, отделено от външния свят. И както човекът днес може да почувства как в неговия физически организъм се влива и изтича физическата сила за поддържането на неговия живот, така човекът от праисторическото време чувствал със своето ясновидско съзнание как духовните сили се вливат в него и изтичат от него. Той чувствал вътрешно взаимодействие със силите на големия свят. Да, той можел да каже: когато в моята душа се случва нещо, когато аз мисля, чувствам или желая нещо, то аз всъщност не съм едно затворено същество, а същество, в което действат силите на съществата, които виждам. И тези същества, които виждам, които са вън от мен, изпращат в мен вътрешни сили, за да ме подтикнат да имам мисли, да имам усещания, за да дам израз на своите волеви импулси. — Така човекът в лоното на духовния свят чувствал, че в него мислили божествено-духовни сили; той чувствал, когато чувствата му се разпалвали или стихвали, че в него действали духовни сили; и когато неговата воля осъществявала нещо, той чувствал, че в него се изливали божествено-духовни сили заедно с тяхната воля и техните цели. В праисторическите времена човекът се чувствал като съд, чрез който намирали израз духовните сили.

С това ние указваме на едно далечно древно време, което

обаче траело, преминавайки различни междинни степени, до времето на Омир. Не е трудно да се разбере как Омир вижда себе си само като един вид продължител на първоначалното съзнание на човечеството. За целта трябва да приведем само няколко пасажа от „Илиада“. – Омир представя в нея онази могъща битка на гърците срещу троянците. Но *как* постига той това? Какво според съзнанието на гърците е лежало в основата на тази битка?

Макар че Омир не изхожда от това, то все пак тази битка не се е основавала само на враждебността, която се е разигравала с помощта на всички онези страсти и възжеления, понятия и представи, които изхождат от човешкия аз. Били ли са само страстите на троянците като личности и народ и само страстите на гърците като личности и народ, които са враждували там едни с други? Били ли са там на бойното поле само силите, които са изхождали от човешкия аз? Не! Легендата, която ни покзва връзката между първичното съзнание и омировото съзнание, разказва, че на един празник между трите богини, Хера, Атина Палада, и Афродите избухнал спор върху наградата за красотата и че един човешки познавач на красотата, Парис, синът на троянския цар, трябвало да реши коя била най-красивата. И Парис бил хвърлил ябълката като награда за красотата на Афродита, а тя му обещала в замяна на това най-красивата жена на земята: Елена, съпругата на спартанския цар Меналай. Парис могъл да завоюва Елена само чрез похищение. И понеже гърците искали да отмъстят за похищението, те се въоръжили за битка срещу живеещия отвъд Егейско море народ на троянците. Там се разиграла битката.

Поради какво се разпалват човешките страсти и всичко, което Омир кара да бъде описано от „Музата“? Дали това са само неща, които са се разиграли тук във физическия свят сред хората? Не! Гръцкото съзнание ни показва, че зад онова, което се случва между хората, стои спорът между богините. – Следователно гъркът търси още със своето тогавашно съзнание причините за това, което се разиграва във физическия свят, и

казва: аз не мога да намеря тук силите, които предизвикват сблъсъка на човешките сили. Аз трябва да се издигна до там, където се противопоставят едни на други божествените сили и мощи. – Божествените сили, както се съзерцавали тогава в образи, както ги описахме, се включили в битката на хората. Следователно тук виждаме как от първичното съзнание на човечеството израства това, което ни се явява като първият велик продукт на поетическото изкуство: „Илиада“ на Омир. Затова можем да кажем: приведено в стихове, изобразено по човешки начин от становището на едно по-късно човешко съзнание, намираме при Омир още отзвук от онова, което е виждало първичното съзнание на човечеството. Следователно в периода преди Омир трябва да търсим онзи момент в развитието на човечеството, когато ясновидското съзнание се затворило за народа, който след това намерил израз в гръцкия свят, така че сякаш останал само отзвук от него.

Един човек от праисторическата епоха би казал: виждам как моите богове се сражават в духовния свят, който се разкрива на моето ясновидско съзнание! По Омирово време човекът вече не бил в състояние да вижда в него, но споменът за него бил още жив. И както човекът се чувствал вдъхновен от божествените светове, в които живеел, така поетът от Омировата епоха чувствал още в душата си преобладаването на божествените сили, които по-рано човекът чувствал да проникват в него. Затова поетът казва: „Вдъхновяващата душата муза говори в мен това“! Така поезията на Омир се свързва непосредствено с правилно разбираня мит на праисторическата епоха. Ако разбираме Омир по този начин, виждаме, че в него се явява нещо, което изглежда като заместител на старите ясновидски сили в човешката душа. С отстъпването на старата ясновидска сила била затворена за обикновеното човешко съзнание вратата към духовните светове. Но в развитието на човечеството останало нещо като заместител за старото ясновидство, и това е поетическата фантазия при Омир. Така направляващите световни сили отнели на човека непосредстве-

ното ясновидско съзерцание и в замяна го обезщетили с нещо, което може да живее в душата подобно на старото ясновидство и да предизвиква в нея една изобразяваща сила.

Поетическата фантазия е обезщетение от направляващите човечеството сили за ясновидството в прадалечното минало.

Нека си припомним и нещо друго. – В лекцията за „Човешката съвест“ беше показано как намаляването на древните ясновидски сили на хората е станало в различни места на земното развитие по напълно различни начини. На Изток намираме още сравнително късно наличието на древно ясновидство в душите на хората. Ние подчертахме също, че колкото повече отиваме на Запад, толкова по-малко са налични ясновидски способности у народите на Европа. Това се случва също и затова, защото у тези народи при сравнително още незначителни други душевни сили и способности се утвърждавало в душевния център едно силно Аз-чувство. Това проявяване на Аз-чувството обаче се е развило в различните области на Европа по твърде различен начин, по-различно на Север, отколкото на Запад, но напълно различно особено в Южна Европа. В предхристиянски времена най-интензивно Аз-чувството се развило особено в Сицилия и Италия. Когато на Изтока душевните сили продължавали да съществуват още дълго в едно битие въвн от себе си на човека, без Аз-чувство, то в споменатите области на Европа съществували хора, които развили силно Аз-чувство, защото те не били повече причастни към старото ясновидство. В същата степен, в която за човека духовният свят ставал недостъпен отвън, се съживявал вътрешният свят, Аз-чувството. И особено в областите на съвременна Италия и Сицилия се развило силно Аз-чувство в човека. – Затова колко различни е трябвало да бъдат в определени древни времена душите на азиатските народи и душите на онези народи, които обитавали споменатите области. Оттатък в Азия виждаме още как световните тайни се разгръщат пред душата в могъщи съновидения, как човекът насочва духовния си взор навън и

пред душата му се представят делата на боговете. И в това, което този човек може да разкаже, имаме нагледно пред себе си нещо, което можем да наречем: праразказ за лежащите в основата на света духовни факти. Когато старото ясновидство било заменено по-късно от фантазията, тогава там се развило особено нагледното сравнение, образът. – У западните народи, напротив, в Италия и Сицилия, се развило нещо, което произлизло от един укрепнал в себе си аз, което можело да развие излишък от сила. У тези народи въодушевляването се явявало това, което се отнемало на душата, без то да е притежавало непосредствено духовно съзерцание; предчувствията на човешката душа отвеждали там, където душата не можела да вижда. Там впрочем нямаме преразказ за това, което са съзерцавали като дела на боговете. Но в пламенното обръщане на душата в човешкото слово или в песента към онова, което може само да се предчувства, строи от въодушевляването пра-молитвата, хвалебствената песен за божествените сили, които не могат да се виждат, защото ясновидското съзнание тук било развито по-слабо. И в Гърция, в страната, заемаща междинно положение, двата свята се сливат. Там се появяват хора, които получават импулси от двете страни: от Изток идва образното съзерцание, а от Запад – въодушевляването, което в химна се отдава на предчувстваните божествено-духовни сили на света. Сливането на двете течения направило възможно в рамките на гръцката култура по-нататъшното развитие на Омировата поезия, чието време трябва да търсим през VIII-IX век преди Христа, до онова, което намираме след това при *Есхил*, три до четири века по-късно в гръцката култура.

Есхил ни се представя напълно като една личност, върху която наистина не действала повече пълната сила на образното съзерцание на Изтока, убедителната сила, която например при Омир още е била налице като отзвук от древното съзерцание на божествените дела и на тяхното влияние върху човечеството. Отзвукът бил вече твърде слаб; толкова слаб, че в душата на Есхил преди всичко като усет се явявало някакво недоверие

в онова, което по-рано в тяхното първоначално ясновидско състояние хората виждали в образи, представлящи божествения свят. При Омир още намираме пълната увереност в това, че човешкото съзнание някога се въземало към силите, които като божествено-духовни сили стоят зад онова, което изграждат човешките страсти и чувства във физическия свят. Затова Омир описва не само битката, която се разиграва, но ние виждаме дори как боговете се намесват. Зевс, Аполон се намесват там, където действат човешките страсти, и изразяват нещо. Боговете са реалност, която поетът оставя да се осъществява в поетическата творба.

Колко различно се е получило това при Есхил! Върху него особено влияние имал вече другият елемент, идващ откъм Запад: човешкият аз, вътрешното единство на човешката душа. Затова Есхил за пръв път бил в състояние да представи човек, който действа от своя аз и който започва да се освобождава със своето съзнание от вливащите се в него божествени сили. На мястото на боговете, които все още можем да намерим у Омир, у Есхил се явява действащият човек – макар и само в неговото начало. Ето защо Есхил се оказва драматургът, който поставя в центъра на драматичния сюжет действащия човек. Докато епосът е трябвало да се развие под влиянието на образната фантазия на Изтока, драмата, която поставя в центъра действащия човек, се е развила под влиянието на утвърждащия се на Запад личностен аз. – Да вземем примера с Орест, който е поел вината за майкоубийството и сега съзира фуриите. Да, влиянието на Омир се чувства още тук; толкова бързо нещата не се променят. Есхил още съзнава, че някога боговете са били съзерцавани в образи, но той е близо до намерението да се откаже от това. Напълно характерно е, че Аполон, който в поезията на Омир действа с пълна сила, е този, който подтиква Орест към майкоубийство. Но след това Богът не запазва повече правото за себе си, след това се явява човешкият аз и се оказва, че в Орест се самоутвърждава човешкият аз, вътрешният човек. Аполон дори направо се признава за нямащ пра-

во, той бива отхвърлен. В това, което той искал да постигне, направо се показва, че той не може да има повече пълна власт над Орест. Затова и Есхил бил поетът, призван да създаде такъв образ като „Прометей“, който се явява тъкмо онзи божествен герой, който представя освобождението на човечеството от божествените сили и се опълчва титанично срещу тях.

Така виждаме, че с пробуждащото се Аз-чувство, което се пренася с тайните на човешкото развитие от Запад и което в душата на Есхил се среща със спомени от образната фантазия на Изтока, драмата води своето начало. И е съвсем интересен фактът, че преданието по удивителен начин потвърждава това, което сега се опитваме да узнаем, изхождайки от духовнонаучното познание.

Съществува удивително предание, което отчасти оправдава Есхил, че той не е могъл да разгласи никакви тайни на мистериите – в което бил обвинен, – тъй като той изобщо не е бил посветен в Елевзинските мистерии. Той изобщо не е целял да изобразява нещо, което би могъл да узнае от храмовите тайни и от което се изливали поетичните творби на Омир. В известно отношение той стоял настрана от мистериите. Разказва се, напротив, че в Сицилия, в град Сиракуза, той възприел онези тайнства, които се отнасят до възникването на човешкия аз. Това възникване на аза се изразява по друг начин там, където виждаме как орфиците развиват старата форма на одата, на химна, който човешката душа възнася към божествено-духовните светове, които повече не се виждат, а само предчувстват. Тук изкуството е направило крачка напред. Виждаме, че то съвсем естествено е израснало от древната истина, но че то е проправило пътя към човешкия аз, и че то е станало такова, каквото е, защото е трябвало да схване мислещия, стремящия се и искащия човешки аз. Тъй като от живот във външния свят човекът навлязъл в своя собствен вътрешен свят, от образите на Омировата поезия възникнали драматическите персонажи на Есхил, възникнала наред с епоса и драмата.

По такъв начин виждаме как древните истини продължа-

ват да живеят в изкуството в друга форма, виждаме как чрез фантазията се възпроизвежда това, което е можело да се получи посредством древното ясновидство. И това, което се съхранило в изкуството от древните времена, виждаме приложено върху дошлия до самия себе си аз, върху човешката личност.

А сега правим огромна крачка напред. Нека се придвижим векове напред, докъм 13-14. век след Христа, до онази могъща фигура, която в средата на Средновековието толкова вълнуващо ни извисява в областта, която човешкият аз може да достигне, когато, изхождайки от себе си, си е проправила път до съзерцанието на божествения свят: нека преминем към *Данте*. В своята „Комедия“⁶³ той е създал за нас творба, за която Гьоте, след като многократно изпитал влиянието ѝ върху себе си, когато на старини отново попаднал на нея в превода на един познат, написал думите, в които изразявал на преводача своята благодарност за изпратения превод:

Каква голяма благодарност дължим на Този,
който току-що ни проправи път към книгата,
която слага грандиозен край
на всяко изследване, на всяко недоволство!⁶⁴

Какъв път е извървяло изкуството от Есхил до Данте? По какъв начин Данте ни представя отново един божествено-духовен свят? Как той ни превежда през трите степени на духовния свят, през ада, чистилицето и небето, през световете, които се намират зад сетивното битие на човека?

Тук виждаме как лежащият в основата на човешкото развитие дух, би могло да се каже, продължил да работи в същата посока. У Есхил виждаме ясно, че той навсякъде има още работа с духовните сили: на Прометей се противопоставят боговете, Звес, Хермес и така нататък; на Агамемнон също се противопоставят боговете. Всичко това е още отзвук от древните

⁶³ „Divina Commedia (Божествена комедия)“, 1472.

⁶⁴ Кротки ксении VIII, с дата 23 юли 1824.

съзерцания, от онова, което старото ясновидско съзнание в прастарите времена можело да всмуква от света. Напълно различно е при Данте. Данте ни показва как той изцяло чрез потопяване в собствената душа, чрез развитието на дремеците в нея сили и чрез преодоляването на всичко онова, което възпрепятства разгръщането на тези сили, бил в състояние в „средата на живота“, както той типично се изразява, т.е. в тридесет и петата си година, да обърне своя взор към духовния свят. Следователно, докато хората с древно ясновидско съзнание насочвали взор навън към духовното обкръжение, докато у Есхил нещата били още такива, че той най-малкото разчитал на древните божествени образи, то в Данте намираме поет, който се потопява в собствената душа, който пребивава изцяло в своята личност и нейните вътрешни тайни, и който по пътя на това личностно развитие навлиза в духовния свят, който той в своята „Комедия“ разгръща в толкова могъщи образи. Тук душата на отделната личност на Данте е съвсем сама. Тя не взема под внимание това, което се разкрива отвън. Не бива да си представяме, че Данте би могъл да описва по подобен начин като Омир или Есхил; че той би могъл да черпи от традициите образите на старото ясновидство; Данте стои на почвата на това, което в Средните векове може да се развие изцяло в силата на човешката личност. И ние отново се натъкваме на това, което вече често подчертавахме, а именно че човекът трябва да преодолее онова, което замъглява неговия ясновидски взор.

Данте ни представя това в нагледни образи на душата. Там, където гъркът е виждал още реалности в духовния свят, у Данте виждаме само още образи, образи на онези душевни сили, които трябва да бъдат преодоленни. Трябва да бъдат преодоленни онези сили, които идват от усещачата душа – както обикновено наричаме тази част от душата, – които са нисши сили и които могат да задържат аза от развитието към по-висши степени. На това указва Данте; също така трябва да бъдат преодоленни и онези сили на разсъдъчната и съзнателната душа, които могат да възпрепятстват по-висшето развитие на

аза. На противоположните сили обаче, доколкото са добри, указва още Платон: мъдростта, силата на съзнателната душа; твърдостта в самия себе си, силата, която произлиза от разсъдъчната и емоционалната душа, и умереността, онова, което усещащата душа достига в нейното най-висше развитие. Когато азът преминава развитие, което се подкрепя от умереността на усещащата душа, от твърдостта или от вътрешната сплотеност на разсъдъчната или емоционалната душа, от мъдростта на съзнателната душа, тогава той достига постепенно до по-висши душевни преживявания, които възвеждат в духовния свят. Обаче първо трябва да бъдат преодоляни онези сили, които противодействат на умереността, на вътрешната сплотеност и на мъдростта. На умереността противодейства неумереността, ненаситността, които трябва да бъдат преодоляни. Данте представя това, че те трябва да бъдат превъзможнати, и как трябва да реагираме на тях, когато човек желае да навлезе чрез своите собствени душевни сили в духовния свят. Вълчицата у Данте е образ за неумереността, за сенчестите страни на усещащата душа. След това срещаме сенчестите страни на разсъдъчната душа като по-нататъшно развитие на противопоставящите се сили: онова, което не е единна в себе си твърдост, което са безсмислени агресивни сили на разсъдъчната душа, във фантазията на Данте ни се явява като лъва, с който трябва да се преборим. А мъдростта, която не се стреми към висшето в света, която само като разсъдливост и хитрост се насочва към света, застава пред нас в третия образ, в образа на рис. „Рисовите очи“ трябва да представят не взора на мъдростта, вникващ в духовния свят, а очи, насочени само към сетивния свят. И след като Данте показва как той се брани срещу такива противопоставящи се на развитието сили, той ни описва как той се издига в световите, които се намират зад сетивното битие.

В лицето на Данте имаме пред себе си човек: разчитащ на самия себе си, търсец в самия себе си, от самия себе си формиращ силите, които отвеждат в духовния свят. По такъв начин това, което той твори в това направление, е пренесъл от

външния свят изцяло в човешкия вътрешен свят.

Поетът Данте описва това, което може да се преживее в най-вътрешната същност на човешката душа. Тук поезията в нейния по-нататъшен ход е обхванала още една част от вътрешния свят на човека, станала е по-близка с аза, навлязла е още повече в човешкия аз. – Образите, които е създал за нас Омир, са вплетени в мрежата на божествено-духовните сили; така се е чувствал още вплетен в тях и сам Омир, когато казва: Музо, запей за това, което имам да кажа! Данте стои пред нас като човек сам със своята душа, която сега знае, че тя трябва да разгърне от самата себе си силите, които трябва да отвеждат в духовния свят. Виждаме особено това, как става все по-невъзможно за фантазията да се опира на това, което навлиза отвън. А това, как тук действат не повече чисти мнения, а сили, които се основават дълбоко в душевния живот на човека, може да стане видно от един малък факт.

Един епик в по-ново време искаше да стане поет на свещената история: *Клопцок*⁶⁵, човек дълбоко религиозен, с дори по-дълбоки основи, отколкото Омир, и който затова съзнателно искаше да бъде за новото време онова, което Омир е бил за античната епоха. Той се опита да възобнови начина на мислене на Омир. Но той всъщност иска да бъде против себе си. Той не може да каже: „Музо, възпей ...“, но е принуден да започне своята „Месиада“: „Пей, безсмъртна душа, за спасението на грешния човек ...“. По такъв начин виждаме в действителност как е налице в онези, които са от значение тук, прогресът в художественото творчество на човечеството.

Да продължим с нашите гигантски крачки още няколко века напред. Да се обърнем от Данте към един велик поет от XVI-XVII век, към *Шекспир*. У Шекспир виждаме отново забележителен прогрес – прогрес, взет тук в смисъла на „придвижване напред“. Когато обикновено желаят да оценят творчеството на Шекспир, въпросът се свежда до чувство, до

⁶⁵ Фридрих Готлиб Клопцок (1724-1803), немски поет и драматург. Неговата епическа поема „Месиада“ била завършена през 1773 г.

критика. Тук обаче не става въпрос за критика, а за факти; тук от значение е не възвеличаването на един или друг поет, а необходимото закономерно придвижване напред.

Виждаме, че развитието на човечеството в нашата област, придвижвайки се напред от Данте към Шекспир, приема забележителни насоки. Какво прави особено впечатление у Данте? Един човек, който стои по свой начин сам със себе си, със своите откровения на духовния свят; той описва това, което е преживял като значително преживяване – но в своята душа. Можете ли да си представите, че този човек, Данте, би въздействал със същата истина, ако той би описвал своите видения едно след друго пет-шест пъти, веднъж така, друг път иначе? Или нямате ли чувството: когато поет като Данте описва нещо такова, то светът, в който поетът се пренася, е такъв, който всъщност може да се опише само веднъж? Това всъщност е сторил и Данте. Това е светът на един човек, но също и на един миг, в който човекът става едно с това, което за него е духовният свят. Ето защо би трябвало да се каже: Данте се вживява в човешко-личностното. И той подхожда така, че това човешко-личностно е неговото собствено. Затова той указва още, че това собствено човешко-личностно трябва да се обходи във всички посоки.

Сега преминаваме към Шекспир. – Шекспир сътворява множество образи; той създава всевъзможни персонажи: Отело, Лир, Хамлет, Корделия, Дездемона. Но тези Шекспирови образи са създадени така, че зад тях не откриваме непосредствено нищо божествено, когато духовният взор ги наблюдава във физическия свят с техните чисто човешки свойства, чисто човешки импулси. В тяхната душа се намира онова, което произлиза непосредствено от душата с оглед на мисленето, чувстването и искането. Шекспир изобразява отделни човешки индивидуалности. Но изобразява ли ги така, че във всяка индивидуалност да е налице самият Шекспир, както Данте е единствено човекът, който се вгълбява в своята личност? Не, Шекспир е направил още една крачка напред. С тази крачка на-

пред той е навлязъл още повече в личностното, навлязъл е не само в една личност, но в различни личности. Шекспир отрича всеки път самия себе си, когато изобразява Лир, Хамлет и така нататък, и никога не се опитва да изрази какви представи има *той*, но Шекспир като личност напълно се заличава и се възражда изцяло в различните образи със своята творческа сила, в личностите. Ако Данте ни представя в своите изображенията преживяванията на една личност, които трябва да останат преживявания на тази една личност, то Шекспир изобразява прозлизациите от вътрешния човешки аз импулси в най-различни образи. Данте изхожда от човешката личност, но остава при нея и прониква в духовния свят. Шекспир се придвижил малко по-нататък в този смисъл, че той също изхожда от собствената личност и прониква в индивидуално изобразените персонажи, потопява се изцяло в тях. Той претворява не това, което живее в неговата душа, а това, което живее в наблюдаваните персонажи. Той сътворява за нас множество индивидуалности, множество отделни личности от външния свят, но така, че той всички ги сътворява от техния собствен център.

Следователно виждаме също и това, как развитието на изкуството се придвижва напред. След като произлязло в прадалечното минало от онова съзнание, в което още изобщо не било налице Аз-чувство, то достигнало у Данте до това да схване отделния човек, така че азът става за самия себе си свят. Сега у Шекспир изкуството отишло толкова далеч, че светът на поета се явяват другите азове. За да може да направи тази крачка, било необходимо изкуството, така да се каже, да се спусне от духовната висота, от която то всъщност произлизло, във физически-сетивните реалности на битието. И тази крачка изкуството прави тъкмо от Данте до Шекспир. Нека се опитаме от тази гледна точка да съпоставим двете фигури: Данте и Шекспир.

Нека лекомислените естети разкритикуват това и обявят Данте за „дидактически поет“. Който обаче разбира Данте и може да му позволи да въздейства върху него с цялото си бо-

гатство, той ще почувства величието на Данте в това, че от неговата душа говори цялата средновековна мъдрост и философия. За развитието на такава душа, която е трябвало да създаде поезията на Данте, бил необходим фундаментът на цялата средновековна мъдрост. Тя въздействала най-напред върху душата на Данте и се възражда отново, когато Дантевата личност се разширила до един свят. Но затова поезията на Данте, преди всичко напълно разбираемо, може да въздейства изцяло само върху онези, които са се издигнали до висотата на този средновековен духовен живот. Едва тогава са постижими дълбочината и сублимността на Дантевата поезия.

Данте, разбира се, направил една крачка надолу. Той се опитал да снижи духовното до нисшите съсловия. Той постигнал това, понеже пишел своята поезия не на латински език, както своите предшественици, а на народен език. Той се издига до най-високите върхове на духовния живот, но се спуска надолу във физическия свят до езика на отделен народ. – Шекспир е трябвало да се спусне още по-надолу. Относно начина, по който са възникнали великите поетически образи на Шекспир, хората днес се отдават на всякакви фантазии. Ако искаме да разберем това спускане надолу на поезията във всекидневния свят, който днес все още се гледа с презрение от висините на битието, трябва да имаме предвид следното: трябва да си представим един малък театър в покрайнините на Лондон, където играят актьори, които днес не бихме причислили към особено значимите, с изключение на самия Шекспир. Кой влизал в този театър? Онези, които били презирани от по-висшите съсловия на Лондон! В Лондон по времето, когато Шекспир представял своите драми, било по-благородно да се ходи на бой с петли и подобни представления, отколкото в този театър, където ядели и пиели и хвърляли на сцената черупките от яйцата, които изяждали, когато не им допадало представлението; където седели не само в залата за зрителите, но и на самата сцена, и където актьорите играели посред публиката. Там, пред публика, която принадлежала към най-ни-

сщата класа на лондонското население, били представени за пръв път пиесите, за които днес хората с такава лекота смятат, че те покорили веднага висините на духовния живот. Най-много неженени синове, които можели да си позволят да ходят на определени съмнителни места, предрешени в градско облекло, посещавали понякога този театър, където се представяли Шекспировите пиеси. За един порядъчен човек би било неприлично да се явява в такова заведение. По такъв начин поезията се спуснала надолу до усещането, което, така да се каже, произлизало от най-простодушните импулси.

Нищо човешко не било чуждо на гения, който стоял зад Шекспировите пиеси, който сътворил своите образи в този период от развитието на човешкото изкуство. Така изкуството се спуснало надолу, дори с оглед на такива външни прояви, от това, което се чувства само в тесния поток на човешкото водачество, до това, което е общочовешко, което се разлива на широко по дъното на всекидневния живот. И този, който вижда дълбоко, той знае, че такова спускане на духовния поток от висините било необходимо, за да се създаде нещо толкова жизнеспособно, каквото срещаме в съвсем индивидуалните образи на Шекспировите персонажи.

А сега навлизаме във времената, които стоят вече толкова близо до нашето: преминаваме към *Гьоте*. Да се опитаме при него да изходим от онзи образ на неговото поетическо творчество, в който той е влагал всички свои идеали, всички свои усилия и лишения в продължение на шестдесет години – понеже толкова дълго той е работел над своя „*Фауст*“. Всичко, което неговият богат живот е усвоил от дълбините на душата и от общуването с външния свят, и с оглед на което е възхождал от една степен на познание към друга към все по-висше решение на световните загадки, всичко това е било вложено в образа на *Фауст*, и оттам отново се връща към нас. Що за поетически образ е *Фауст*?

При *Данте* можехме да кажем: това, което изобразява, той го описва като отделен човек, изхождайки от своите собст-

вени видения. При Гьоте обаче с оглед на Фауст случаят не е такъв. Гьоте не описва, като изхожда от свои видения, той изобщо не се позовава на това, че нещо му е било открито в особен тържествен момент, какъвто е случаят при Данте с оглед на неговата „Комедия“. Гьоте показва на всяко едно място в своя Фауст, че нещата, които са изобразени в него, са били вътрешно преработени от него. И докато Данте е трябвало да има точно такива преживявания, че те да бъдат изобразени по този едностранчив начин, то можем да кажем, че преживяванията, които Гьоте изобразява, наистина са от индивидуално естество, но че той отново е преобразил в обективния образ на Фауст това, което вътрешно е преживял. Това, което Данте изобразява, е негово най-лично вътрешно преживяване. У Гьоте са налице наистина също лични преживявания, но това, което поетическата фигура на Фауст върши и изпитва в поетическата творба, всичко това не е животът на Гьоте. Това няма нищо общо с живота на Гьоте. Това е свободно поетическо претворяване на онова, което Гьоте е преживял в душата си. Докато Данте може да се идентифицира с неговата „Комедия“, то *би трябвало* да имаме почти литературно-исторически разум, ако искаме да твърдим, че Фауст е Гьоте! Това, което Гьоте е преживял, той е загатнал с изключителна гениалност в тази поетическа фигура. Такива твърдения: Гьоте е Фауст! – Фауст е Гьоте! – са само игра на думи. Фауст е наистина отделен образ, обаче не бихме могли да си представим, че образ като Фауст би могъл да бъде претворяван в толкова много екземпляри по начина, по който Шекспир е създавал своите образи. Азът, който Гьоте изобразява в своя Фауст, може да бъде представен само веднъж. Наред с Хамлет Шекспир е могъл да създаде още и други образи: Лир, Отело и така нататаък. Наистина наред с „Фауст“ може да бъде съчинен един „Тасо“ или една „Ифигения“, но все пак трябва ясно да съзнаваме разликата, която съществува между тези творби. – Фауст не е Гьоте. Фауст в действителност е всеки човек. Гьоте е вложил във Фауст също и своите най-дълбоки копнежи. Но той създал действително

един образ, който като поетически персонаж се отделя напълно от неговата собствена личност. Той така го е индивидуализирал, че ние нямаме пред себе си – както при Данте – индивидуално видение, а образ, който живее в известно отношение във всеки от нас. В това се състои по-нататъшният прогрес на поетическото изкуство в посока към Гьоте. – Шекспир е могъл да създаде образи до такава степен индивидуализирани, че той самият се е потопявал в тях и е творил, изхождайки от центъра на всеки един. – Гьоте не е могъл да представи втори подобен образ наред с Фаустовия. Той наистина сътворява образ, който е индивидуализиран, но това не е индивидуализиран отделен човек. Този образ е индивидуализиран с оглед на всеки отделен човек. Шекспир се потопявал в душевния център на Лир, Отело, Хамлет, Корделия и така нататък. Гьоте се потопявал в това, което във всеки отделен човек се явява нещо изключително човешко. Затова и той създава образ, който е валиден за всеки отделен човек. И този образ е независим от самата поетическа личност, която го е сътворила, така че той ни се явява във Фауст като реален, обективен външен образ.

Това е отново прогрес в изкуството по пътя, който можаме да характеризираме. Изкуството изхожда от духовното съзерцание на един висш свят и овладява все повече и повече човешкия вътрешен свят. То действа най-интимно само в човешкия вътрешен свят, където един човек за себе си има работа със самия себе си: а именно в Данте. У Шекспир азът отново изхожда от този вътрешен свят и навлиза в другите души. У Гьоте азът излиза навън, потопява се в душевния център на всяка човешка душа, но като това – такъв е именно Фауст, – което се намира еднакво типично във всяка отделна индивидуална душа. Във Фауст имаме излизане на аза. И понеже азът може да излезе само от себе си и да разбере другите души, само ако разгръща в себе си душевните сили и се потопява в другите духове, то е естествено, че при прогреса на художественото творчество Гьоте бил доведен дотам да описва не само външните физически дела и преживявания на хората, но

и онова, което всеки човек може да преживее като нещо духовно, което всеки човек намира в духовния свят, когато той отваря своя собствен аз за този духовен свят.

От духовния свят поезията преминала в човешкия аз, а в Данте обхванала човешкия аз в дълбините на вътрешния свят. У Гьоте виждаме как азът отново излиза от себе си и се вживява в духовния свят. Виждаме как духовните преживявания на древното човечество се потопяват в Илиада и Одисея, а в Гьотевия Фауст – как духовният свят отново излиза и застава пред човека. Така ние се оставяме на могъщото духовно въздействие на заключителната сцена на Фауст, където човекът достига отново духовния свят, след като той се е потопил в себе си и се разгръща от вътре навън и чрез разгръщането на духовните сили придобива пред себе си духовния свят. Това е някакво напълно обновено, но прогресирало повторение на хора на празвучите: от непреходното на духовния свят прозвучава онова, което човечеството е получило като заместител на духовното съзерцание, което то е могло да възприеме във фантазията в далечното минало и да представи в преходни образи. От непреходното са се родили преходните образи на Омировата и Есхиловата поезия. И отново от преходното в непреходното се въздига поезията със заключителните думи на мистичния хор в края на Фауст: „Всичко преходно е само символ!“ Тогава, както Гьоте показва, духовната сила на човека се въздига отново от физическия в духовния свят.

Проследихме огромния път, изминат от художественото съзнание в света и от неговите индивидуалности в поезията. Изкуството се ражда от духовното, където е бил неговият първоначален извор на познание. Духовното съзерцание все повече и повече отстъпва, както външният сетивен свят все повече и повече се разпростира пред човека, а с това все повече и повече се развива човешкият аз. При това движение напред на световното развитие човекът трябва да следва пътя от духовния свят към сетивния свят, към Аз-света. Ако той могъл да извърви този път само по външно научен начин, той би придо-

бил само едно съответно на разсъдъка схващане във външната наука. На него обаче най-напред му се предоставя един заместител. Онова, което ясновидското съзнание не може повече да вижда, се сътворява – като че ли в неясно отражение – от човешката фантазия. Фантазията трябва да следва пътя на човечеството чак до човешкото самочувство, до Данте. Нишката обаче, която свързва човека с духовния свят, никога не може да се скъса, дори и когато изкуството се спуска до обособяването на човешкия аз. Човекът се възползва от фантазията по своя път и сътворява във времето, когато възниква Фауст, изхождайки от нея, отново духовния свят.

По такъв начин Гьотевият „Фауст“ стои в началото на една епоха, когато за нас става ясно как човечеството се влива отново в света, от който първоначално е възникнало и изкуството. Така изкуството има мисията за хората, които в промеждутъчното време не могат да навлязат чрез по-висше школуване в духовния свят, да изпреде по-нататък нишките, свързващи първоначалната духовност с духовността на бъдещето. И изкуството се придвижило вече толкова напред, че във фантазията се открива отново взорът в духовния свят, от онази фантазия, от която се създава втората част на Гьотевия „Фауст“. Оттам може да се получи предчувствието, че човечеството стои пред онзи момент на развитие, когато то трябва отново да придобие познание от духовния свят, когато то трябва да се потопи със своите сили в него по пътя на познанието. По такъв начин изкуството продължило да тъче нишката, извело човека по пътя на предчувствието с помощта на фантазията в духовния свят и подготвило онова, което наричаме духовна наука, където с пълно Аз-съзнание и кристална яснота човекът ще бъде отново в състояние да погледне в духовния свят, от който е произтекло изкуството и в който отново се влива изкуството, което като перспектива на бъдещето стои пред нас. Да ни доведе до този свят, доколкото това е възможно днес, към който – както видяхме по примерите в изкуството – е насочен всеки човешки копнеж, това е задачата на духовната наука, а

това беше задачата и на изложенията в този зимен цикъл.

По такъв начин виждаме как в известно отношение чувстват правилно онези, които чувстват и като художници, че онова, което им е съдено да дадат на човечеството, се явява откровения за духовния свят. И изкуството има мисията да даде откровения за духовния свят в онази епоха, в която повече не са били възможни непосредствени откровения. Така Гьоте е могъл да каже по отношение на произведенията на древните художници: тук е налице необходимост, тук присъства Бог! Те дават откровения за тайните природни закони, които без изкуството не могат да бъдат открити. Така също и Рихард Вагнер е могъл да каже: че посредством звуците на Деветата симфония той долавял откровения от един друг свят, с които чисто рационалното съзнание никога не може да се мери. – Великите художници чувствали, че те пренасят духа, от който е произлязло всичко човешко, от миналото през настоящето в бъдещето. А така и ние трябва да се съгласим безрезервно с думите, които един чувстващ себе си художник поет изрази: „На вас е поверено достойнството на човечеството“.⁶⁶

С това ние се опитахме да опишем същността и мисията на изкуството в хода на човешкото развитие и да покажем, че изкуството не стои толкова обособено от чувството за истина на хората, както това днес толкова лекомислено би могло да се смята, но че по-скоро е имал право Гьоте, когато казва, че отхвърля това да се говори за идеята за красотата и за истината като за отделни идеи; че има *една* идея: идеята за действителното, законосъобразното в света божествено-духовно, и че истината и красотата са за него две откровения на тази идея. – Навсякъде откриваме при поетите, а също и при останалите художници, отзвук от съзнанието, че в изкуството говори духовната прaosнова на човешкото битие. Напротив, по-дълбоки художествени натури всякога ни споделят, изхождайки от своите чувства, че чрез изкуството им е била дадена възможността да

⁶⁶ Фридрих Шилер в стихотворението „Художниците“.

чувстват, че това, което изразяват, е същевременно послание от духовния живот до самото човечество. И благодарение на това художниците чувстват, дори когато дават израз на нещо твърде лично, че тяхното изкуство е издигнато до общочовешкото и че те са истински художници на човечеството, когато в образите и откровенията на тяхното изкуство осъществяват думите, които Гьоте кара да звучат в мистическия хор:

Всичко преходно
е само символ!⁶⁷

А ние въз основа на духовнонаучните разглеждания можем да добавим: изкуството е призвано да напои символа на преходното с посланието за вечното, за непреходното. Това е неговата мисия!

⁶⁷ Заключителни стихове от втората част на „Фауст“.

РУДОЛФ ЩАЙНЕР ЖИВОТ И ТВОРЧЕСТВО

- 1861 г. Роден на 27 февруари в Кралевец (тогавашна Австро-Унгария) като син на служител в австрийските железници. Родителите му произхождат от Южна Австрия.
- 1872 г. Гимназия до 1879 г. във Винар Нойшат.
- 1879 г. Обучение във Виенския технически университет: математика и естествознание, литература, философия, история. Основно запознаване с Гьоте.
- 1882 – 1897 г. Издава природонаучните трудове на Гьоте (5 тома) в «Немска национална литература» на Кюршнер. Самостоятелно издание на уводите – през 1925 г. под заглавие «Въведение в природонаучните съчинения на Гьоте» (Събр. съч. 1).
- 1884 – 1890 г. Частен учител във Виена.
- 1886 г. Привлечен като сътрудник при издаването на Гьотевите съчинения. «Основни насоки в теорията на познанието върху Гьотевия светоглед, съпоставен с Шилер» (Събр. съч. 2).
- 1888 г. Издава списанието «Немски седмичник». Лекции в Гьотевото общество, Виена: «Гьоте като баща на новата естетика» (Събр. съч. 30).
- 1890 – 1897 г. Ваймар. Сътрудник в Архива на Гьоте и Шилер.
- 1891 г. Докторат по философия в Университета Ростов. През 1892 г. излиза разширената дисертация «Истина и наука». Увод към «Философия на свободата» (Събр. съч. 3).
- 1894 г. «Философия на свободата. Основни принципи на един модерен светоглед» (Събр. съч. 4).
- 1895 г. «Фридрих Ницше, борец срещу своето време» (Събр. съч. 5).
- «Гьотевият светоглед» (Събр. съч. 6). Преместване в Берлин.
- 1897 г. Издава «Списание за литература» и «Драматургични свитъци» с О. Хартлебен. (Избрани статии в Събр. съч. 29–32).
- 1899 – 1904 г. Преподавателска дейност в основаното от В. Либкнехт «Общобразователно училище за работници», Берлин.
- 1900 г. «Възгледите за света и живота през деветнадесети век», по-късно излиза с разширения като «Загадките на философията» (Събр. съч. 18). Начало на антропософските лекции по покана на Теософското Общество в Берлин. «Мистиката в зората на съвременния духовен живот» (Събр. съч. 7).
- 1902 – 1912 г. Изграждане на антропософията. Редовни публични лекции в Берлин и лекционни цикли в различни градове в Европа. Мария фон Сиверс (от 1914 г. Мария Щайнер) става негов близък сътрудник.
- 1902 г. «Християнството като мистичен факт и Мистериите на древността» (Събр. съч. 8).
- 1903 г. Основава и издава списание «Луцифер», по-късно «Луцифер-Гнозис» (Статии в Събр. съч. 34).
- 1904 г. «Теософия». Въведение в свръхсетивното познание на света и човека (Събр. съч. 9).
- 1904 – 1905 г. «Как се постигат познания за висшите светове?» (Събр. съч. 10),

- «Из хрониката Акаша» (Събр. съч. 11), «Степени на висшето познание» (Събр. съч. 12).
- 1910 г. «Въведение в тайната наука» (Събр. съч. 13).
- 1910 – 1913 г. Премиера на «Четири мистериини драми» (Събр. съч. 14).
- 1911 г. «Духовното ръководство на човека и човечеството» (Събр. съч. 15).
- 1912 г. «Антропософски календар на душата», «Максими» (Събр. съч. 40), «Път към себепознание на човека» (Събр. съч. 16).
- 1913 г. Отделяне от Теософското общество и основаване на Антропософското общество. «Прагът на духовния свят» (Събр. съч. 17).
- 1913 – 1923 г. В Дорнах, Швейцария, е изградена от дърво сградата на първия Гьотеанум.
- 1914 – 1923 г. Из цяла Европа, но най-вече в Дорнах и Берлин, Рудолф Щайнер дава основополагащи познания за обновление в областта на изкуството, педагогиката, естествените науки, социалния живот, медицината, теологията. Доразвива новото изкуство «евритмия», чиито първи стъпки датират от 1912 г.
- 1914 г. «Загадките на философията» (Събр. съч. 18).
- 1916 – 1918 г. «Върху загадките на човешкото същество» (Събр. съч. 20). «Върху загадките на душата» (Събр. съч. 21). «Духовният облик на Гьоте в откровенията на неговия «Фауст» и в «Приказка за зелената змия и красивата лилия» (Събр. съч. 22). Р. Щайнер формулира идеята за «троичното устройство на социалния организъм», «Основи на социалния въпрос» (Събр. съч. 23). Статии върху троичното устройство на социалния организъм (Събр. съч. 24). В Шутгарт се открива първото Валдорфско училище, което Рудолф Щайнер ръководи до своята смърт.
- 1920 г. Лекционни цикли и художествени представления в сградата на недовършения Гьотеанум.
- 1921 г. Започва да излиза списание «Гьотеанум».
- 1922 г. «Космология, религия и философия» (Събр. съч. 25). През Новогодишната нощ (31.XII.1922 г.) изгаря първият Гьотеанум. Р. Щайнер изработва модела на втория Гьотеанум, построен по-късно от бетон.
- 1923 г. По време на Коледата на 1923 г. «Антропософското общество» прераства в «Единно антропософско общество» под председателството на Р. Щайнер.
- 1923 – 1925 г. В седмични продължения излиза (останала незавършена) автобиографията му «Моят жизнен път» (Събр. съч. 28), както и «Ръководни антропософски принципи» (Събр. съч. 26). Съвместна работа с д-р Ита Вегман върху «Предпоставки за разширяване на лечебното изкуство според духовнонаучните познания» (Събр. съч. 27).
- 1924 г. Непрекъсната лекторска дейност и последни пътувания с тази цел из Европа. На 28 септември е изнесена последната лекция пред членовете на Антропософското общество. Начало на боледуването.
- 1925 г. На 30 март Рудолф Щайнер умира в Дорнах.

Ако нямаше болест и оздравяване, то нормалният живот би протичал само така, че човекът би влачил своето съществуване на походите на битието, би оставал винаги в пределите на границата, и, така да се каже, би трябвало да си дава сили от духовния свят между смъртта и новото раждане, за да си изгради отново своя организъм. Тогава човекът никога нямаше да може да култивира плодовете на своя собствен труд в развитието на света.

Можем да бъдем благодарни на една болест, която завършва с оздравяване, защото благодарение на нея сме станали по-силни във своя вътрешен живот; и можем да бъдем благодарни на една болест, която завършва със смърт, защото знаем: когато се издигаме на едно по-висша степен в живота между смъртта и новото раждане, смъртта ще бъде с безкрайна важност за нас...

От „божествена гледна точка“ е оправдано да оставяме тази или онази болест да завършва със смърт; от човешка гледна точка е оправдано само да употребяваме всичко, което може да доведе до оздравяване.

Правилно е положението: оздравяването е благо! Оздравяването е дълг! – Правилно е обаче и другото положение: смъртта е благо, когато тя се явява като край на една болест; смъртта е благодетелна за цялото човешко развитие!