

GA-8

РУДОЛФ ЩАЙНЕР

ХРИСТИЯНСТВОТО

КАТО

МИСТИЧЕН ФАКТ

превод от немски: д-р ДИМИТЪР ДИМЧЕВ

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е

	СТР.
1.ПРЕДГОВОР КЪМ БЪЛГАРСКОТО ИЗДАНИЕ.....	3
2.УВОД КЪМ ВТОРОТО ИЗДАНИЕ.....	7
3.ГЛЕДИЩА.....	9
4.МИСТЕРИИ И МИСТЕРИЙНА МЪДРОСТ.....	13
5.ГРЪЦКИТЕ МЪДРЕЦИ ПРЕДИ ПЛАТОН В СВЕТЛИНАТА НА МИСТЕРИЙНАТА МЪДРОСТ.....	24
6.ПЛАТОН КАТО МИСТИК.....	34
7.МИСТЕРИЙНАТА МЪДРОСТ И МИТЪТ.....	45
8.ЕГИПЕТСКАТА МИСТЕЙНА МЪДРОСТ.....	58
9.ЕВАНГЕЛИЯТА.....	66
10.ЧУДОТО С ЛАЗАР.....	71
11.АПОКАЛИПСИСЪТ НА ЙОАН.....	77
12.ИСУС В ИСТОРИЧЕСКИ АСПЕКТ.....	85
13.ЗА СЪЩНОСТТА НА ХРИСТИЯНСТВОТО.....	87
14.ХРИСТИЯНСТВОТО И ЕЗИЧЕСКА МЪДРОСТ.....	91
15.АВГУСТИН И ЦЪРКВАТА.....	96
16.НЯКОИ ДОПЪЛНЕНИЯ.....	100
17.БЕЛЕЖКИ.....	102

ПРЕДГОВОР КЪМ БЪЛГАРСКОТО ИЗДАНИЕ

*„Да бъдеш атеист означава,
че душата боледува.
Да отричаш Христос
е нещастие за душата.
Да отричаш Духа -
е самозаблуждение.“*

Рудолф Щайнер, 1917 г.

„Човекът днес не е в състояние да овладее своите мисли по истински човешки начин. Това е най-съществената характеристика на нашата епоха.“ С тази констатация Рудолф Щайнер запознава своите слушатели през 1918 година и едва ли някой се е усъмнил тогава в истинността на тази диагноза, защото западната култура току-що бе записала още една дата в своята история тази на Първата световна война, с която това толкова многообещаващо, младо столетие вече бе загубило своята невинност. Белезите на често цитираната вяра в прогреса на човечеството избледняваха все повече; въпросът за смисъла на живота се свеждаше само до анемични стратегии за едно голо просъществуване.

Стрелките, обозначаващи пътя към модерното развитие бяха отдавна поставени още когато науките бяха решили окончателно да осъществят закъснялото си отделяне от метафизиката. Яростно дискутираният в миналото проблем за превъзходството на Духа над материята от една страна и на материята над Духа от другата, остави само незадоволителния, съвсем еднозначен белег: На безрезервна вяра в науката и техниката и на резервирано неверие спрямо всичко, чието съществуване не би могло да се докаже чрез методите и инструментариума на природните науки. Несъмнено, вярата в прогреса, аналитичното, понятийно-абстрактно мислене и породените от него технически завоевания отредиха на част от човечеството високо ниво на съвременна цивилизованост, макар че някои неща, които на пръв поглед сякаш повишават качеството на живота, доста често довеждат до стандартизиране на човешките потребности и форми на съществуване. С навлизането в модерната епоха трябваше да се примирим с нещо, чиито последици не могат да се подминат със затворени очи: загубването на Небето, на ведростта на Бога; загубване на изживяването за противоположността между Дух и материя.

Преди няколко години един кръг от реномирани учени („Римският клуб“) шокира обществеността с прогнозите си за скорошното приближаване до границите на еволюцията: Природата, земята, атмосферата са в края на своята поносимост по отношение на

дегенеративните процеси в човешката цивилизация, се казва в дискуссионния доклад. Но, както писа поетът Фридрих Хьолдерлин: „Там, където е опасността, израства и спасението.“ Дали обаче това се вижда и разбира добре? Може би първата стъпка би била да се премахнат най-напред всички граници, разделенията, които хората сами поставиха и които доведоха до едностранчивост, както и до усамотеност в мисленето и в действията. Никога досега границите между науката и религията, между изкуството и религията не са били така силно подчертани, както днес. Затова и повикът за цялостно, единно мислене от много време насам става все по-силен. И ако досега той е бил чул само от малцина, днес този повик вече загатва за копнежа на хората за възприемането на единството между човека и природата, между човека и Космоса, между трансценденталното и иманентното; за копнежа по възвръщане на единството между изкуство, наука и религия.

Втрещането в границите на развитието въздейства парализиращо. И обратно. От разрастването на границите, които се наложиха в мисленето, в съзнанието ще възникнат обновяващи импулси. Това означава същевременно, че за в бъдеще повече от всякога ще трябва да се обърне внимание на духовните течения, които въпреки атаката на материалистическите науки съумяха да утвърдят своята противостояща позиция като една духовно-творческа сила; за тези течения единството на изкуство, наука и религия беше по-важно от перфекционизма на едностранчивите познания, ограничаващи религиозността.

„В нашата епоха ние изживяваме процеса на разчленението на религия, изкуства и наука в неговия пълен триумф.“ добави философът и антропософ Рудолф Щайнер на конгреса „Изтокът и Западът“, състоял се във Виена през 1922 год. Изводите, които могат да се направят от това, той формулира така: „Онова, което трябва да търсим и да намерим като разбирателство между Изтока и Запада е хармонията, вътрешното единство между религия, изкуство и наука,“ Рудолф Щайнер (1868-1925) принадлежи несъмнено към най-изтъкнатите мислители на нашия век. Станал известен първоначално като изследовател на Гьоте, по-късно като писател и редактор на престижно литературно списание, като лектор и преподавател, той развива в края на миналия и началото на нашия век своя духовно-научен светоглед, като същевременно се придържа и към точните природни науки. „Едва когато превърнем космическото съдържание в съдържание на нашето мислене, едва тогава ще намерим отново връзката, от която сами сме се отделили.“, пише той в 1893 в своя философски труд „Философия на свободата“. Основната посока на това, което Рудолф Щайнер създаде през следващите години чрез многобройните си статии и преди всичко реферати, както и в творческо-художествените си изпълнения, беше ясно очертана още в този труд. Това

бе антропософията, както той нарече своята духовна наука, което означава наука за мъдростта на човека; свързана същевременно с мъдростта на Космоса, тя представлява космософия. А онази наука, която няма за цел „да повдигне битието на личността, всъщност не може да бъде нищо друго, освен задоволяване на повърхностно любопитство“.

През годините след Първата Световна война Рудолф Щайнер разгъна своята изследователска дейност върху множество области. В курсовете по педагогика, по философските и хистологически въпроси той положи основите на една нова научна методика за наблюдения и изследвания, както и на начините за тяхното прилагане, претворяване в най-различни, конкретни трудови дейности. При това в ядрото на неговото мислене винаги е бил стремежът към вътрешното съчетаване на творческия с научния и религиозния живот. „Нима не трябва“ пита той в една своя лекция, изнесена пред учени в Хага, 1922 год. „когато се стремим към научната дейност да имаме в душевната си нагласа онова, което формира творческата? Какво би било, ако ние въобще не можехме да проникнем в природата по друг начин..., ако природата иска да бъде разбрана творчески? ... Не е по-различно и когато се заемаме с друга област, било то нравствена, социална или религиозна. В крайна сметка социалните проблеми не могат да намерят истинско разрешение, ако не са обосновани от нравствените и религиозните.“

„Познанието за истински пълноценния живот е най-дълбоко свързано с разкриването на Святото“, твърди научният изследовател на религиите М. Плайд в предговора на своята книга „Копнеж по началото“ (оригиналното заглавие е „The Quest“, Чикаго, 1969). Според него усещането за святото е истинската основа за съществуването на религиозното, а това е перманентно присъстващият спомен за Началото онова, от което човек се е откъснал, а именно от Вечното, Божественото, от Духовното. Без способността за този спомен, без изживяването на святото човекът би останал индиферентен към различните явления в света. След победния ход на материалистическия светоглед човечеството е склонно да възприема религиозното, святото само като една степен от развитието на съзнанието. Това, че религиозното усещане е исконна субстанция, един основен елемент в структурата на съзнанието ще бъде разбрано едва по-късно. Сnižаване на религиозното усещане до определени цели е типичен белег на модерното време. Така например, под това да бъдеш християнин се разбира нещо като морално благополучие, което намира своето най-пълно покритие в понятия като себеотричане, толерантност, страхопочитание и любов към ближния. Но дали наистина това е така, дали най-дълбокият смисъл на християнството се изчерпва само с това?

Колкото важен и значим да е един етически възглед между другото, той се среща и при отявлените гностици, а също и сред атеистите все пак

възниква въпросът: дали един такъв възглед за християнството не представлява минимализиране и омаловажаване на онези големи картини, които ни представят Старият и Новият завет? Тайната вечеря, Разпятието и смъртта на Христос, неговото Възкресение, явлението на Петдесетница не са ли всички те израз на много по-висши и обхватни процеси, които за да бъдат разбрани истински е необходима съвсем друга степен на виждане, мислене, изживяване и преценка?

Рудолф Щайнер описва и тълкува подробно в множество свои лекции и реферати (издадени днес на най-различни езици, предимно на немски, английски и френски) какво значение имат някои сцени от Евангелията и от Стария завет. Тези сцени могат да станат едно вътрешно изживяване само когато са налице определени предпоставки за вникване в същността на християнството или още по-точно на Христовия импулс. Именно тези предпоставки Рудолф Щайнер описва в своя труд от 1902 год. „Християнството като мистичен факт и Мистериите на древността“. Не мистичните усещания са предмет на неговия анализ, а разкриването на онова, което преминава като едно духовно течение през цялата културна еволюция на човечеството; като нещо, което се е проявявало само в скритите, сакрални обреди. Така например духовните импулси през епохата на античността са оставали извън обикновения живот и са били поддържани само в мистериите в светилища. Християнството, както става съвсем ясно от множеството изследвания на Рудолф Щайнер е изминало различни степени на развитие, чието начало е много преди явяването на Христос на Земята. Затова той насочва вниманието ни първо към мистериите на древен Египет, Мала Азия и Гърция и накрая към живота на Буда. „Легендата за живота на Буда не трябва да се приема като биография в обикновения смисъл, точно както и Евангелията не могат да се считат за биографии на Христос Исус. И в двата случая се разкриват не случайни събития, а един предначертан за Спасителя жизнен път.“ Христовият принцип се разкрива в описанията на Рудолф Щайнер като изключително, универсално по своята значимост събитие, като знаменателна съставна част от историята на човешката еволюция. Така Рудолф Щайнер постепенно лишава религиозните фанатици от митологизацията, а също и от демитологизацията на Христос, като му отрежда място в онова духовно-земно събитие, чрез което за човека стана възможно да постигне една нова степен на възприемане на самия себе си и на света.

Като малък пример за това може да бъде посочен Хераклит. „Най-лесно е Хераклит да бъде грешно разбран. Той възприемаше войната като баща на нещата. Но тя за него е баща именно „на нещата“, а не на Вечното... Тъкмо понеже в същността на всички неща стои войната,

духът на мъдреца е призван да се разпростре като огън над тях, за да ги приведе в спокойна хармония".

Рудолф Щайнер проявява еднаква критичност както към тогавашната наука, така и към църквата. И то не защото те винаги са играли трагична роля в миналото на човечеството, а защото тази роля породи в последствие страх или ограниченост спрямо сферата на духовното, каквито могат да се срещнат и в науката. В своя предговор към първото издание на тази книга той изтъква бедната едностранчивост на науката която може почти всичко да разбере, но не е в състояние да го изживее със сърцето. „Човекът обаче“ се казва в книгата „който с разума си се стреми към природните познания, а със сърцето си (без сам да подозира колко силно) е привлечен към църковните традиции, наподобява някакво същество, отдавна изживяло еволюционната си степен на риба, което обаче все още би искало да плува във водата.“

Валтер Куглер

УВОД КЪМ ВТОРОТО ИЗДАНИЕ

Авторът озаглави този труд „Християнството като мистичен факт“, след като преди осем години той обобщи в него съдържанието на лекциите, които изнесе през 1902 година. Още със самото заглавие трябваше да бъде загатнат особенният характер на книгата. Тук се предприема не просто опит за историческо представяне на мистичния характер на християнството, а се описва самото възникване на християнството от мистичния възглед. В основата на всичко залегна мисълта", че в хода на това възникване действуваха духовни факти, които можеха да бъдат виждани само от мистична гледна точка. Самото съдържание на книгата вече може да потвърди, че нейният автор нарича „мистичен“ не онзи възглед, който се придържа по-скоро към неопределени чувствени познания и пренебрегва „строгата научна последователност“. Вярно е, че днес много хора разбират „мистиката“ само по този начин и я разглеждат като област на човешкия душевен живот, която няма нищо общо с „истинската наука“. В смисъла на предлаганата книга думата „мистика“ се употребява за обозначаването на един духовен факт, който в своята същност може да бъде разбран само тогава, когато разбирането и познанието са получени от изворите на самия духовен живот. Ако човек отхвърля даден начин на познание, който черпи от такива източници, той няма да е в състояние да изгради каквото и да е становище относно съдържанието на тази книга. Само онзи, който възприема „мистиката“ така, че в нея да е валидна същата яснота, каквато съществува и в описанието на естествено-научните закономерности, ще проумее как тук съдържането на Християнството като мистика се описва именно по мистичен начин. Защото нещата не

свеждат до съдържанието на книгата, а преди всичко до познавателните средства, с чиято помощ тя е написана.

Днес много хора отхвърлят с ярост и отвращение подобни познавателни средства. Те ги смятат за противоречащи на истинската наука. такъв е случаят не само с онези, които според своите възгледи признават мирогледа, израстващ от „истинското естественонаучно познание“, а и с тези, които се стремят да се произнасят върху същността на Християнството като негови последователи. Авторът на тази книга застъпва становището, че в наше време постиженията на естествената наука само тласкат човека към издигането му до мистиката. Горното становище идва да покаже, че всяко друго отношение към познанието е в пълни противоречие с всичко, което предлагат постиженията на естествената наука. Именно фактите на естествената наука не могат да бъдат обхванати с онези познавателни средства, до които някои биха искали да прибегнат, разчитайки, че са застанали върху твърдата почва на естествената наука.

Читателят ще приеме тази книга, само ако е в състояние да допусне, че пълното признаване на съвременното респектиращо природознание е напълно съвместимо с истинската мистика.

С помощта на това, което тук наричаме „мистично познание“, в тази книга ще покажем, че източниците на Християнството са изградили своите предпоставки още в Мистериите на предхристиянските епохи. Тази „предхристиянска мистика“ е истинската почва, от която като един напълно самостоятелен зародиш израства Християнството. Подобна гледна точка ни дава възможност да разберем Християнството в неговата автентична същност, въпреки че развитието му се проследява едва от епохата на предхристиянската мистика. Игнорирайки тази гледна точка, лесно бихме пропуснали и въпросната автентичност, въобразявайки си, че в Християнството са продължили да се развиват импулси, които вече са съществували в предхристиянската мистика. Мненията на много наши съвременници попадат в тази клопка и просто сравняват съдържанието на Християнството с предхристиянските възгледи, като стигат до извода, че християнското светоусещане е само едно продължение на предхристиянското. От предлаганата книга се вижда, че Християнството предполага предшествуващата мистика, както растителният зародиш предполага своята почва. Книгата подчертава същността на Християнството именно чрез осмисляне на неговото възникване.

Авторът би желал да изрази и своето дълбоко задоволство, че подобна трактовка на Християнството среща одобрение от страна на една личност, която със забележителните си трудове върху духовния живот на човечеството обогати в най-дълбок смисъл съвременната култура.

Едуард Шуре, авторът на „Великите посветени“, се съгласи до такава степен с изводите на тази книга, че сам предприе нейния превод на френски език (под заглавието „Антични християнски Мистерии“). Покрай всичко друго, но и като симптом за това, че днес има истински копнеж за вникване в същността на Християнството, според смисъла на тази книга следва да посочим, че освен на френски, първото издание е преведено и на други европейски езици.

При подготвянето на второто издание, авторът не сметна за необходимо да промени нещо съществено в съдържанието на първото издание. Затова пък е налице известно разширение на изложеното преди осем години. Направен беше и опит, някои неща да се обхванат по-точно и по-подробно. За съжаление поради голямата си претовареност авторът беше принуден, и то дълго време след изчерпване на първото издание, да отложи излизането на второто издание.

Май, 1910 г.

Рудолф Щайнер

ГЛЕДИЩА

Естественонаучното мислене е проникнало дълбоко в представите на съвременното човечество. Все повече и повече става невъзможно да се говори за духовни потребности, за „живота на душата“, без да се съобразяваме с начините на мислене и с познанията на естествената наука. Несъмнено, има твърде много хора, които задоволяват тези потребности, без ни най-малко да бъдат смушавани в духовния си живот от развитието на естествената наука. Обаче онези, които долавят пулса на времето, не принадлежат към тази категория хора. Представите, черпени от природознанието, завладяват с растяща бързина умовете на хората, а сърцата им, макар и неохотно, макар и често пъти несмело и колебливо, следват този общ импулс. Става дума не само за броя на онези, които са повлияни, а за това, че естественонаучното мислене носи в себе си една сила, която създава у наблюдателния човек убеждението: Това мислене съдържа нещо, което един съвременен мироглед не може да подмине, без да бъде дълбоко засегнат и повлиян. Редица заблуждения, в които изпада естественонаучното мислене, заставят мнозина с пълно право да отхвърлят негови те представи. Но човек не може да спре до тук в една епоха, когато широките кръгове се обръщат към този начин на мислене и са привлечени от него като от една магична сила. фактът, че отделни личности виждат как истинската наука „отдавна“ е надхвърлила „плитката мъдрост“ за силата на материализма, не променя нищо.

Изглежда, че в много по-голяма степен трябва да вникнем в думите на онези, които смело твърдят: Естественонаучните представи са тези, върху които би трябвало да се изгради и една нова религия. Дори и за този,

който познава по-дълбоките духовни интереси на човечеството, подобни твърдения да изглеждат повърхностни, все пак той трябва да се вслуша в тях, защото вниманието на съвременното човечество е обърнато към тях и налице са основания да смятаме, че в близко време тяхната стойност все повече ще нараства.

Но трябва да се вземат под внимание също и онези, които не могат да следват интересите на ума с интересите на своето сърце. Те са хора, чийто ум ги заставя да приемат естественаучните представи. Тежестта на доказателствата ги подтиква, обаче религиозните потребности на душата им не могат да бъдат задоволени от тези представи, защото перспективите, които те дават, са твърде безутешни. Нима човешката душа ще трябва да гори от възторг към висшата Красота, Истината и Доброто, за да бъде накрая пометена при всеки отделен случай в небитието като сапунен мехур, израстнал от материалния мозък? Това е едно чувство, което подтиква мнозина като истински кошмар. Но същевременно върху тях упражняват давление и естественаучните представи, защото те се натрапват с голямата сила на авторитета. Такива хора остават слепи за това раздвоение на тяхната душа дотогава, докато имат възможност да го вършат. Те се утешават, като казват, че на човешката душа не е дадено да хвърли светлина в тези неща. Те мислят естественаучно, доколкото опитността на сетивата и логиката на ума изискват това, обаче те си запазват получените чрез възпитанието религиозни чувства и предпочитат да останат по отношение на тези неща в една замъгляваща ума тъмнина. Те нямат смелостта да стигнат до изясняване на нещата.

И така, не може да има никакво съмнение, че естественаучният начин на мислене е най-могъщата сила в съвременния духовен живот. И който говори за духовните интереси на човечеството, не може да го отмени без да му обърне нужното внимание. Няма никакво съмнение също, че начинът, по който той задоволява първоначално духовните нужди на хората, е повърхностен. Би било трагично, ако този начин на мислене беше правилният. Нима не ще бъде подтичкащо за човешката душа, ако трябва да се съгласим с изказването: Мисълта е една форма на силата. Ние ходим със същата сила, с която мислим. Човекът е един организъм, който превръща различните форми на силата в мисловни сили, той е един организъм, чиято деятелност ние поддържаме с това, което наричаме „храна“ и с негова помощ продуцираме всичко, което наричаме мисли? Какъв чуден химически процес, който може да превърне известно количество храна в божествената трагедия на един „Хамлет“. Това е написано в една брошура от Роберт Г. Ингерсол, която носи заглавието „Съвременният залез на Боговете“.

Дали когато един или друг човек изказва такива мисли, те намират външно малко одобрение, това е без различие. Важното е, че голямо е числото на тези, които по отношение на световните процеси се виждат заставени чрез естествонаучния начин на мислене да се съгласят с горните твърдения, макар и да не мислят, че вършат това.

Без съмнение тези неща биха били твърде безутешни, ако самата естествена наука би ни заставила да стигнем до извода, който мнозина от нейните пророци проповядват. А най-неутешително би било това за онзи, който въз основа на тази естествена наука е стигнал до убеждението, че начинът на нейното мислене е общовалиден, че нейните методи са непоклатими. Защото такъв човек трябва да си каже: Нека хората спорят върху отделни въпроси, нека се пишат томове след томове, нека се трупат наблюдения върху наблюдения относно „борбата за съществуване“ и нейното безсмислие, относно „могъществото или безсилието на естествения отбор“. Самата естествена наука се движи по една посока, която в определени граници трябва да намери все по-висока степен на одобрение.

Но нима изискванията на естествената наука са такива, каквито някои от нейните представители ги смятат? Не, те не са такива, това показва поведението на самите нейни представители. То не е такова, каквото мнозина го описват и го изискват за други области. Биха ли направили някога Дарвин и Ернст Хекел великите открития в областта на развитието на живота, ако вместо да наблюдават живота и строежа на съществата, биха се затворили в лабораторията, за да правят химически изследвания върху парче тъкан, взето от един организъм? Би ли могъл Лиел да опише развитието на Земята повърхност, ако не би изследвал земните пластове и тяхното съдържание, но вместо това би проучил безброй камъни относно техните химически свойства? Нека действително вървим по следите на тези изследователи, които се издигат като величествени образи сред новото развитие на науката. Тогава ние ще постъпим по същия начин във висшите области на духовния живот, както са постъпили в наблюдението на природния свят. И тогава няма да вярваме, че сме разбрали същността на божествената трагедия „Хамлет“, когато казваме: Един чуден химически процес е превърнал известно количество храна в тази трагедия. Ние няма да вярваме, както и един естествоизпитател не може сериозно да вярва, че е разбрал задачата на топлината в Земяното развитие, ако е изследвал нейното действие върху сярата в химическата реторта. Той няма да се стреми да разбере строежа на човешкия мозък като вземе една част от главата и изследва как действа върху нея някоя основа, а не се запита, как този мозък се е развил в хода на еволюцията, засягаща органите на по-низши животни.

Следователно, вярно е, че този, който изследва същността на Духа може само да се учи от естествената наука. Той трябва действително да постъпва така, както постъпва тя. Само че не трябва да се заблуждава в това, което отделни представители на естествената наука искат да му предпишат. Той трябва да прави изследвания в духовната област, както те правят такива във физическата, но той няма нужда да приема мненията, които те, заблудени в своята мисъл, имат за духовния свят, като си го представят по чисто физичен начин.

Човек работи в смисъла на естествената наука, само тогава, когато разглежда духовното развитие на човека също така безпристрастно, както естествоизпитателят наблюдава физическия свят. Тогава в областта на духовния живот той стига до един начин на разглеждане на нещата, който се различава от естествено научния метод, както геологичният се различава от чисто физичния, както изследването на развитието на живота се различава от това на чисто химическите закони. Човек се стреми към по-висши методи, които несъмнено не са естественонаучните, но са издържани напълно в техния смисъл.

Само с такива методи може истински да се проникне в Християнството или в другите религиозни представи за света. Който прилага такива методи, може да предизвика противоречие у някои представители на естествената наука, които смятат, че мислят в духа на тази наука. Въпреки това, той знае, че се намира в пълно съзвучие с истинския естественонаучен начин на мислене.

Следователно, изследователят трябва също да се издигне и над чисто историческото изследване на документите относно духовния живот. Той трябва да стори това именно поради настроението, което е добил при наблюдението на природните процеси. За формулирането на един химически закон няма стойност, ако опишем ретортите, стъклениците и пинсетите, които са довели до неговото откриване. Но точно толкова голяма или малка стойност има и това, че за да опишем раждането на Християнството, проучваме историческите източници, от които евангелистът Лука е черпил своите данни или от които е съставено „Тайното Откровение“ на Йоан. Тук историята може да бъде само преддверието на същинското изследване. Ние не разбираме представите, които царуват в писанията на Мойсей или в преданията на гръцките мистици, ако проследяваме само историческото възникване на тези документи. Представите, за които става дума, намират само външен израз в тези документи. Също и естествоизпитателят, който иска да проучи същността на „човека“, не се залавя да проследи как е възникнала думата „човек“ и как след това се е оформила тя по-нататък в говора. Той се придържа към предмета, а не към думата, в която предметът намира своя

израз. Също и в духовния живот ще трябва да се придържаме към Духа, а не към неговите външни документи.

МИСТЕРИИ И МИСТЕРИЙНА МЪДРОСТ

Как са задоволявали своите духовни потребности онези хора от древните култури, които са търсели един по-дълбок религиозен и познавателен живот от този, който народните религии можеха да им предложат? Едно тайнствено було покрива пътя, по който те са постигали това. Когато проследяваме как са били задоволявани такива потребности, ние навлизаме в мрака на пълни със загадъчност култове. Всяка личност, която намира едно подобно задоволяване, се изтръгва за известно време от нашето наблюдение.

Ние виждаме как първоначално народните религии не могат да и дадат това, което нейното сърце търси. Тя признава Боговете, но тя знае, че в обикновените възгледи за Боговете не се разкриват загадките на съществуването. Тя търси една мъдрост, която е грижливо пазена от общността на жреците-мъдреците. Тя търси убежище за своята душа именно всред мъдреците. Ако мъдреците намерят, че личността е достатъчно узряла, тя подлежи на обучение в места, недостъпни за погледите на външни хора, и бива издигната от степен на степен до едно висше знание. Това, което става сега в нея, е скрито за непосветените. За известно време тя като че ли е напълно изтръгната от земния свят и пренесена в една тайнствена област.

Когато отново се връща към светлината на деня, пред нас стои една друга, напълно преобразена личност, една личност, която не намира достатъчно възвишени думи, за да изрази какво голямо значение е имало за нея това, което е изживяла. Пред себе си тя се явява не само образно, но в смисъла на най-висшата действителност, като преминала през смъртта и пробудена за един по-висш живот. Тя знае, че никой не може да разбере нейните думи, ако сам не е изпитал нещо подобно.

Така стояха нещата с онези, които бяха посвещавани в Мистериите, в съдържанието на онази пълна с тайнственост мъдрост, която оставаше скрита от тълпата и хвърляше светлина върху най-висшите загадки.

Наред с народната религия съществуваше тази тайна религия на избраните. За нашия поглед нейният произход се губи в мрака на историята. И все пак ние я намираме у древните народи навсякъде, където можем да проникнем с нашия поглед. Ние чуваме как мъдреците на тези народи говорят с най-дълбоко страхопочитание за Мистериите.

Какво се криело в тях? Какво се откривало на този, който е бил посветен в тях?

Загадъчността на тяхното съществуване нараства още повече, когато забелязваме, че древните са считали Мистериите и като нещо опасно.

Пътят за тайните на съществуването водел през един свят на ужаси. И горко на този, който искал да стигне до тях по недостоеен начин.

Нямало е по-голямо престъпление от това да се „издадат“ тайните на непосветения. „Предателят“ бивал наказван със смърт и отнемане на имотите. Знае се, че поетът Есхил бил обвинен в това, че изнесъл на сцената нещо от Мистериите. Той можал да избегне смъртта, само като избягал в олгара на Дионисий и доказал пред съда, че не е бил никакъв посветен.

Това, което древните говорят за Мистериите, е многозначително. Посветеният е убеден, че е греховно да каже нещо, което знае, а също и това, че за непосветения е греховно да го чуе. Плутарх говори за ужасите, които са изживявали посвещаващите се, и сравнява състоянието им с приготвянето за смъртта. Посвещението трябвало да бъде предшествувано от един особен начин на живот. Този живот е имал за цел да подчини чувствеността под властта на Духа. Пост, уединен живот, умъртвяването на плътта и определени душевни упражнения трябвало да служат за тази цел. Това, което свързва човека с обикновения живот, трябвало да изгуби за него всяко значение. Цялата насока на неговия чувствен живот трябвало да се промени. Не можем да се усъмним в смисъла на подобни упражнения и изпитания. Мъдростта, която трябваше да бъде предложена на посвещаващия се, можеше да упражни правилно въздействие върху душата му само тогава, когато той е преобразил низшия свят на своите чувства. Той бил въвеждан в живо та на Духа и трябвало да гледа в един по-висш свят. Той не можел да добие отношение към този свят без предварителни упражнения и изпитания. Именно за такова отношение ставало дума. Който иска да мисли правилно за тези неща, трябва да има опитности относно интимните факти на познавателния живот. Той трябва да чувствава, че съществуват две твърде различни отношения към това, което предлага най-висшето познание.

Първоначално светът, който заобикаля човека, е действителен за него. Той усеща, вижда и чува неговите процеси. Той нарича неговите процеси действителни, защото ги възприема със своите сетива. И той размишлява върху тях, за да си изясни техните взаимни връзки.

Напротив, това което израства в неговата душа първоначално, за него не е действителност в същия смисъл. Това са именно „само“ мисли и идеи. Най-много той вижда в тях образи на сетивната действителност. Сами по себе си те нямат никаква действителна стойност. Човек не може да ги докосне, види и чуе.

Но съществува и едно друго отношение към нещата. Който безусловно се придържа само към току-що описания вид действителност, той едва ли ще го разбере. За някои хора това отношение изпъква в строго определен

момент от живота. За тях цялото отношение към света се променя. Те считат образите, които възникват в духовния живот на душата им за истински и действителни. А на това, което сетивата виждат, пипат и чуват, те приписват една действителност от по-низше естество. Те знаят, че не могат да докажат това, което изразяват по този начин. Те знаят, че само могат да разкажат за своите нови опитности и че със своя разказ се намират в същото положение, в което се намира виждащият, който разказва за своите възприятия на сля породения. Те се осмеляват да разкажат за своите вътрешни опитности, като вярват, че около тях стоят други хора, чиито духовни очи са още затворени, но чието мислене може да бъде насърчено чрез силата на разказа. Защото те имат вяра в човечеството и искат да отворят духовните очи на другите. Те искат само да предложат плодовете, които техният Дух сам е събрал; дали другият ги вижда, това ще зависи само от обстоятелството, дали неговото духовно око е отворено.

В човека има нещо, което първоначално му пречи да вижда с духовните очи. Отначало той е изцяло това, което са неговите сетива, а неговият ум е само тълкувател и съдия на неговите сетива. Тези сетива биха изпълнили зле своята служба, ако не почиваха на истинността, за това което казват. Лошо би било това сетиво, което от своята гледна точка не би твърдяло безусловната действителност на своите зрителни възприятия. За себе си окото е право. То не изгубва своята правота пред духовното око. Това духовно око приема само, че нещата на сетивното око могат да бъдат виждани в една по-висша светлина. Не се отрича нищо от това, което сетивното око вижда. Обаче от видяното се излъчва една нова светлина, която по-рано не сме виждали.

И тогава човек знае, че отначало е виждал една по-низша действителност. Сега вижда същото, но потопено в нещо по-висше, в Духа. Става дума, дали сега той чувства това, което вижда. Който стои с живи чувства и усещания само пред сетивния свят, той счита висшия свят само като един мираж, като един „чист“ образ на фантазията.

Неговите чувства са насочени само към сетивното. Когато иска да обхване духовните образи, той увисва в празнота. Те му избягват, когато иска да ги докосне. Те са именно „само“ мисли. Той ги мисли, а не живее в тях. За него те са образи, по-недействителни, отколкото мимолетните сънища. Те се представят като променливи формации, когато той застава пред своята действителност, а изчезват пред масивната здраво построена действителност, за която му говорят неговите сетива.

По друг начин стоят нещата с този, който е променил своите усещания и чувства спрямо действителността. За него тази действителност е изгубила своята абсолютна устойчивост, своята безусловна стойност. Не е нужно неговите сетива и чувства да бъдат притъпени. Обаче те започват

да се съмняват в своята безусловна власт; те отстъпват пред нещо друго. Светът на Духа започва да оживява това пространство.

Тук има една възможност, която може да крие опасност. Тя е тази, човек да изгуби своите усещания и чувства за непосредствената действителност и да не му се никакъв нов свят. Тогава той плува в празнота. За себе си той изглежда като мъртъв. Старите ценности не са вече тук, а никакви нови не му се разкриват. За него светът и човекът повече не съществуват.

И това не е само една възможност. За всеки, който иска да стигне до висшето познание, тя става някога действителност. Той стига там, където Духът му обяснява, че всеки живот е смърт. Тогава той не е вече в света. Той е под света в царството на мъртвите. Той започва пътуването на Хадес. Блазе му, ако сега не потъне, ако пред него се открие един нов свят. Той или изчезва, или стои пред себе си като преобразен. В последния случай пред него стои едно ново Слънце, една нова Земя. За него целият свят се е преобразил от духовния огън.

Така описват посветените това, което е ставало с тях в Мистерииите. Менип разказва, че е отишъл във Вавилон, за да бъде там отведен в Ада и отново върнат от последователите на Зороастър. Той разказва, че в своите странствувания преплувал през голямата вода, че преминал през огън и лед. Мистите разказват, че са били изплашвани от един огнен меч и че при това е „текло кръв“. Такива думи могат да бъдат разбрани, когато човек познава трудните места от низшето към висшето познание. Тогава човек сам чувства как всяка твърда материя, всичко сетивно се превръща в течност, той губи всякаква почва под краката си.

Всичко, което по-рано е чувствувал като живо, вече е умъртвено. Както меч пронизва топлото тяло, така Духът минава през целия сетивен живот; човек вижда как кръвта на сетивния свят изтича.

Но идва един нов живот. Човек се издига от царството на мъртвите. За това говори и ораторът Аристид. „Мислех, че докосвам Бога, чувствувах неговото доближаване и бях между будността и съня, Духът ми беше съвършено лек, така че никой човек, ако не е „посветен“, не може да изкаже и да разбере това.“ Това ново съществуване не е подчинено на законите на низшия живот. То не се засяга от раждането и смъртта. Може много да се говори за вечността, думите на онзи, който говори за нея без да е извършил пътуването в Ада, са само „звн и дим“. Посветените стигат до един нов възглед за живота и смъртта. Те считат, че имат право да говорят за безсмъртието. Те знаят, че който говори за безсмъртието без да е бил посветен, казва нещо, което сам не разбира. Непосветеният приписва безсмъртие само на нещо, което е подчинено на законите на развитието и преходността.

Мистите не искат да добият само едно убеждение за безсмъртието на живота. Според схващането на Мистериите такова убеждение би било без каквато и да е стойност. Защото според това схващане в този, който не е мист, не живее вечното. Ако би говорил за нещо вечно, той би говорил за едно нищо. Именно тази вечност търсят мистите. Те трябва първа да пробудят в себе си вечността, едва тогава могат да говорят за нея. Ето защо твърдите думи на Платон, според когото този, който не е посветен, тъне в калта, за тях са истинска действителност. Пак Платон казва, че който е преминал през мистичния живот, той навлиза във вечността. Само така могат да бъдат също разбрани думите на Софокловия фрагмент: „Колко щастливи влизат в царството на сенките онези, които са посветени. Само те живеят там за другите са отредени само неволя и мъки.“

Следователно, не се ли описват опасности, когато се говори за Мистериите? Не се ли отнема щастието, даже най-ценното в живота на онези, които биват довеждани пред портата на долния свят? Страшна е отговорността, която човек поема по този начин върху себе си. И все пак, трябва ли да избегнем тази отговорност? Такива били въпросите, които посветеният е трябвало да си постави. Той бил на мнение, че чувството на народа се отнася към неговото знание, както тъмнината към светлината. Обаче в тази тъмнина живее едно невинно щастие. Мнението на мистите било, че на това невинно щастие не трябвало да се посяга по един престъпен начин. Защото, какво би се случило най-напред, ако мистът би „издал“ своята тайна? Той би изговорил думи, нищо друго освен думи. Никъде не биха се намерили усещания и чувства, които да извлекат Духа от тези думи. За тази цел биха били необходими подготовката, упражненията, изпитанията, цялото преобразяване на сетивния живот. Без тях посветеният би хвърлил слушателя в празнота, в нищото. Той би му отнел това, което съставлява неговото щастие и в замяна не би му дал нищо друго. Или пък не би могъл да му отнеме нищо, защото само с думи той не би могъл да промени неговия сетивен живот. Такъв слушател би почувствувал, би изживял нещо действително само при нещата, които неговите сетива долавят. Посветеният не би могъл да му даде нещо друго освен едно ужасно предчувствие, което разрушава живота. И това би трябвало да се схваща като престъпление. Този факт вече не е напълно валиден за условията при които се осъществява духовното познание днес.

Защото съвременното човечество притежава качествено нова способност за изграждане на понятия, каквато на древните липсваше. Днес има хора, които осъществяват познанието за духовния свят в своите собствени изживявания; а наред с тях има и хора, които могат да вникват в тези изживявания с помощта на своето понятийно мислене. Такава способност за изграждане на понятия по-рано липсваше.

Мъдростта на Мистериите прилича на оранжерийно растение, което трябва да се отглежда на затворено място. Който я изнася в атмосферата на всекидневието, и дава за живот такъв въздух, в който тя не може да вирее. Пред разяждащия разсъдък на съвременната наука и логика, тя се разтваря в нищото. Затова нека се освободим за известно време от всяко възпитание, което микроскопът, телескопът и естественаучният начин на мислене са ни дали, нека очистим нашите задебелили ръце, които твърде много са били заети с дисекции и експерименти, за да можем да влезем в чистия храм на Мистериите. За тази цел е необходимо чисто безпристрастие.

За миста на първо място е важно настроението, с което той се доближава до това, което чувствава като най-висше, като отговор на загадките на съществуването. Днес, когато единственото признато познание е само грубо-научното, ще бъде трудно да се вярва, че за най-висшите неща е важно някакво настроение. Чрез това познанието се превръща в едно интимно дело на личността. За миста обаче то действително е такова. Да открием някому разрешението на световната загадка! Да му я дадем готова в ръцете!

Мистът ще намери, че всичко е само празен звън, ако личността не пристъпва правилно към това разрешение. Такова разрешение не би било нищо, то би се разпиляло, ако чувството не долови особения огън, който е необходим за това. Да приемем, че пред човека застава едно божество! То е или нищо, или всичко. То е нищо, когато човек го посреща с онова настроение, с което посреща всекидневните неща. То е всичко, когато той е подготвен и настроен за него. Какво е то за себе си, това не те засяга; но дали те оставя такъв, какъвто си, или прави от теб друг човек: Именно това е важно. Но всичко зависи единствено от теб. Ти трябва да си подготвен чрез подходящо възпитание и чрез развиване на най-интимните сили на твоята личност, за да се прояви в теб онова, което едно божество може да направи от теб. Важно е как ти си подготвен да приемеш това, което идва срещу теб.

Плутарх говори за това възпитание, той разказва за поздрава, с който мистът посреща божеството, което застава пред него: „Защото Богът поздравява един вид всекиго от нас, който се приближава до него с думите: Познай себе си“, което, трябва да кажем, е не по-зле от обикновения поздрав: Здравей! Обаче ние отговаряме на божеството с думите: „Ти си!“ и му поднасяме поздрава на Битието като истински, първичен и единствено подходящ за него поздрав.

Защото всъщност ние нямаме никакво участие в това Битие, но всяка смъртна природа, намирайки по средата между раждането и смъртта, е само една слаба и несигурна илюзия на самата себе си; и ако се опита ме да я разберем, да я обхванем с ума, случва се както с водата, която

подлагаме на силно налягане, която само чрез налягането и свиването се съгъстява, втвърдява се и това, което улавяме от нея, умира. Именно когато умът иска да обхване в една много ясна представа всяко същество, подчинено на случайността и на промяната, той се заблуждава или относно раждането и произхода на това същество, или относно неговата смърт и не може да обхване нищо трайно и действително. Защото както Хераклит казва: Човек не може да плува два пъти в същата вода и не може да обхване два пъти едно смъртно същество в едно и също състояние; това същество се разрушава и отново се съединява чрез трепета и бързината на движението, то се ражда и умира, приближава се и отново се отдалечава. Ето защо това, което се развива, не може никога да достигне до истинското битие, защото раждането никога не престава и няма почивка, а още при семето започва промяната, като образува зародиша, после детето, младежа, мъжа, възрастния, стареца, като постоянно унищожава първите раждания и възрасти чрез следващите степени. Затова смешно е, когато се страхуваме от една смърт, понеже сме умирали и умираме по толкова разнообразни начини. Защото не само, както казва Хераклит, смъртта на огъня е раждане на въздуха, и смъртта на въздуха е раждане на водата; ние можем да видим това още по-ясно у човека: Възмъжалият човек умира, когато става старец, младежът когато възмъжава, юношата когато става младеж, детето когато става юноша. Вчерашното умира в днешното, днешното умира в утрешното; нищо не остава и не е единно. Защото ако оставахме същите, как бихме могли да намерим сега удоволствие в други неща, отколкото по-рано, да обичаме и мразим най-противоположни неща, да се удивляваме и хулим, да говорим друго, да се отдаваме на други страсти, ако не приемахме също и други форми, други образи и други сетива? Защото без изменение не можем да преинемем в друго състояние и този, който се променя, не е вече същият. Сетивното възприятие само ни измамва, защото не познаваме истинското Битие, и ни кара да считаме за действително това, което е само илюзия. /Плутарх: Относно „ЕИ“ в Делфи, 17 и 18/.

Плутарх често се представя като посветен. Това, което той описва тук е условие за живота на миста.

Човек се домогва до една мъдрост и само с помощта на тази мъдрост прониква с поглед до илюзорното естество на сетивния живот. Всичко, което сетивният живот вижда и счита за битие, за действителност, е потопено в потока на развитието. И както става с всички други неща по света, това става и със самия човек. Той сам се разпилява пред своето духовно око, неговата цялост се разпада на части, на преходни явления. Раждането и смъртта изгубват своето особено значение, те се превръщат в мигове на създаването и разрушението, както и всичко друго, което става в света. Висшият свят не може да бъде намерен в съотношението

между създаването и разрушението. Той може да се търси само в това, което действително е трайно, което гледа назад към миналото и напред към бъдещето. Това виждане в посока назад и напред е именно следващата степен на познанието. То е Духът, който се изявява в сетивния свят. Той няма нищо общо със сетивния свят. Той не възниква и не се разрушава както сетивните явления. Който живее в сетивния свят, той има скрит в себе си този Дух, който прониква с погледа в илюзорното естество на сетивния свят; той го има в себе си като изявяваща се действителност. Който стига до такова виждане, той е развил в себе си един нов орган. С него е станало нещо както с растението, което първо има зелени листа и след това покарва от себе си един или друг обагрен цвят. Несъмнено: Силите, от които се развива цветът, са лежали скрити в растението още преди възникването на цвета, но те стават действителност едва сега. Също и в човека, който живее само един сетивен живот, лежат скрити божествено-духовните сили, но те се проявяват едва в миста.

Именно в това се състои преобразяването, което е станало с миста. Чрез своето развитие той е прибавил нещо ново към съществуващия порано свят. Сетивният свят е направил от него един сетивен човек и след това го е изоставил на самия себе си. С това природата е изпълнила своята мисия. Това, което тя може да направи с действащите в човека сили, е изчерпано. Обаче самите сили не са изчерпани. Те лежат като омъгосани в чисто природния човек и очакват своето освобождаване.

Те не могат сами да се освободят, те изчезват, ако човек не ги обхване и развие по-нататък, ако той не пробуди към действително съществуване това, което лежи скрито в него.

Природата се развива от най-несъвършеното към съвършеното. От неживото тя поражда съществата през една дълга редица от степени и през всички форми на живота стига до сетивния човек. В своята сетивност той отваря очи и се вижда като сетивно-действително, като променливо същество. Но той долавя в себе си и силите, от които е родена тази сетивност. Тези сили не са идентични със самото сетивно същество. Човек ги носи в себе си като признак на това, че в него живее нещо повече от онова, което той възприема чрез сетивата. Човек чувствава, че в него проблясва нещо, което е създало всичко, включително и него самия; и той чувствава, че ще се превърне в една сила, която ще го окрили за по-висше творчество. То е в него, било е преди неговото сетивно появяване и ще бъде и след това. Той е станал човек чрез него, но сега трябва да го обхване и да участва сам в неговия съзнателен порив.

Такива чувства живеят в миста след посвещението. Той чувствава Вечното, Божественото. Неговите действия трябва да станат част в творчеството на Боговете. Той трябва да си каже: - Аз открих в себе си

един по-висш „Аз“, обаче този „Аз“ надхвърля границите на моето сетивно развитие; той е бил преди моето раждане, ще бъде и след моята смърт. Този „Аз“ е творил от вечността; той ще твори във вечността. Моята сетивна личност е създание на този „Аз“, но аз съм включен в него, той твори в мен, аз съм негова част. Сега вече това, което аз творя, е нещо по-висше от сетивното. Моята личност е само средство за тази творческа сила, за това божествено присъствие в мен. Така мистът предусеща обожествяването на човека.

Мистите наричаха „Дух“ силата, която е проблясвала в тях. Те бяха творение на този Дух. Тяхното състояние им изглеждаше така, като че ли едно ново Същество е влязло в тях и е завладяло техните органи. Това беше едно Същество, което стоеше между тях, като сетивни личности, и всевластната Мiroва Сила, Божествените. Този свой Дух търсеше мистът. Аз съм станал човек във великата природа: така си казваше той. Но природата не е завършила своята работа. Аз сам трябва да я поема в ръцете си. Но аз не мога да сторя това в грубото царство на природата, на което принадлежи също и моята сетивна личност. Онова, което може да се развие в това царство, вече е постигнато. Ето защо аз трябва да излича от това царство. Аз трябва да градя по-нататък в царството на Духа, пред което природата е спряла. Аз трябва да си създам жизнена атмосфера, която не съществува във външната природа.

Тази жизнена атмосфера беше приготвяна за мистите в светилищата на Мистериите. Там беше пробуждана спящата в тях по-висша, съзидателна, духовна природа. Това преобразяване представляваше един деликатен процес. Той не можеше да понася грубата атмосфера на всекидневието. Но когато завършваше своята задача, чрез него човек се превръщаше в скала, която имаше за основа вечността и можеше да устои на всички бури. Но той не трябваше да мисли, че може да предаде изживяното от самия него и на други неподготвени хора.

Плутарх съобщава, че в Мистериите „могат да се намерят най-великите разкрития и тълкувания за природата на демоните“. А от Цицерон узнаваме, че в Мистериите, „когато сме наясно с техните тайни, разбираме по-скоро естеството на нещата, отколкото това на Боговете“. (Плутарх: „За упадъка на оракулите“, Цицерон „За естеството на Боговете“.)

От подобни съобщения се вижда ясно, че за мистите съществуваше по-висше обяснение за природата на нещата, това, което народните религии можеха да дадат. Следователно, демоните, тоест духовните Същества и самите Богове също се нуждаеха от обяснение. Така стигаме нагоре до Същества, които бяха от по-висше естество, отколкото Демоните и Боговете. Ето какво се крие в мъдростта на Мистериите.

Народът си представял Боговете и Демоните в образи, чието съдържание вземал изцяло от сетивно-действителния свят. Нямаше ли да се заблуди относно вечността онзи, който прозираше същността на Боговете? Как можеше Зевс, когото народът си представяше, да бъде вечен, когато носеше качествата на едно преходно същество?

Едно беше ясно за миста: човек стига до своята представа за Боговете по начин, различен от този, по който добива представа за другите неща. Един предмет от външния свят ме заставя да си образувам за него само една строго определена представа. В сравнение с това, начинът на образуване на представите за Боговете, има в себе си нещо свободно, произволно. Тук липсва принудата на външния свят. Размишлението учи, че с Боговете ние си представяме нещо, за което не съществува никакъв външен контрол. Това поставя човека в една логическа несигурност. Той сам започва да се чувства като творец на своите Богове. Да, той се пита: Как мога аз да се издигна с моите представи над физическата действителност? На такива мисли трябваше да се отдаде мистът. За него това бяха напълно оправдани съмнения. Нека погледнем, си мислеше той, всички представи за Боговете. Не приличат ли те на създанията, които намираме във външния свят? Не ги ли създава човекът, като им прибавя или отнема едно или друго качество от сетивния свят? Примитивният човек, който обича лова, създава едно небе, на което Боговете се отдават на най-блестящия лов. И гъркът поставя на своя Олимп за Богове личности, чиито първообрази се намирали в добре познатата гръцка действителност.

Със строга логика е изтъкнал този факт философът Ксенофан (575 до 480 година преди Хр.) Знаем, че старите гръцки философи са били тясно свързани с мъдростта на Мистериите. Това може да се докаже особени точно за Хериклит. Ето защо това, което казва Ксенофан трябва да се приеме като принцип на Мистериите. Той гласи:

„Хората си представят Боговете създадени по техен образ
Те трябва да имат техните сетива, глас и тяло.
Но ако говедата и лъвовете имаха ръце,
За да рисуват с ръцете и да работят като човеците,
Те биха нарисували и изписали образите и телата на Боговете
Така, както всяко едно от тях е направено,
Конете Богове, приличащи на коне, говедата на говеда.“

Подобен възглед може да накара човека да се усъмни във всичко божествено. Той може да отхвърли съчиненията за Боговете и да признае за действителност само това, което неговите сетива му показват. Обаче такова съмнение е чуждо за миста. Той вижда, че такъв съмняващ се човек прилича на едно растение, което би си казало: Моят чуден цвят е нищо, той е нещо празно, защото аз съм едно завършено същество с

моите зелени листа; това, което прибавям към тях в образа на цветовете, им придава само една измамна илюзия.

Така и мистът не може да се задоволи със създадените Богове, с Боговете на народа. Ако растението можеше да мисли, то би видяло, че силите, които са създали зелените листа, са предназначени да създадат и цветовете. Обаче то не би престанало да изследва тези сили, за да ги види. По същия начин постъпва и мистът с народните Богове. Той не ги отрича, не ги счита за празна работа, но знае, че те са създадени от хората. Същите природни сили, същият божествен елемент, които творят в природата, творят също и в миста. И в него те създават представи за Боговете. Той иска да види тази сила, която твори Боговете. Тя не прилича на природните Богове, тя е нещо по-висше. И на това обръща внимание Ксенофан:

„Един Бог е всевелик между Боговете и човечите,
Той не прилича на смъртните нито по тяло, нито по мисли.“

Такъв е бил и Богът на Мистериите. Той може да се нарече „скритият Бог“, защото сетивният човек не може да го намери никъде. Отправи погледа си навън към нещата и ти не ще намериш нищо божествено.

Обучи своя ум и ти ще прозреш по какви закони се раждат и умират нещата; но и твоят ум също няма да ти открие божествения свят. Пропий фантазията си с религиозно чувство; ти ще създадеш образите, които можеш да вземеш за Богове, но твоят ум ги разпокъсва, защото той показва, че ти сам си ги създал, като за целта си взел материала от сетивния свят. Докато наблюдаваш нещата около теб като надарен с ум, ти ще бъдеш човек, който отрича Бога. Защото Бог не съществува за твоите сетива и за твоя ум, който е насочен към сетивните възприятия. Бог е като омагьосан в света. Ти се нуждаеш от неговата собствена сила, за да го намериш. Тази сила трябва да събудиш ти в себе си.

Ето какво научаваше кандидатът за посвещение. И сега за него започва великата световна драма, в която той е жив участник. Тази драма се състоеше в това, да бъде освободен омагьосаният Бог. Къде е Бог? Този беше въпросът, който изникваше пред душата на миста. Бог не е тук, но природата е тук. Той трябва да бъде намерен в природата. В нея е намерил той своя омагьосан гроб. Мистът схващаше в един висш смисъл думите: „Бог е любов“. Защото Бог е довел тази любов до външна проява. Той е отдал себе си в безгранична Любов; той се е разлял и раздробил в разнообразието на природните неща; те живеят, но не и той в тях. Той почива в тях. Но човек може да го пробуди в себе си, като освободи и разшири познанието си за Бога.

И сега човек поглежда в себе си. Божественото действа в неговото душа като скрита творческа сила, като сила, лишена още от съществуване. В тази душа има едно място, в което омагьосаният Бог

може да оживее, да възкръсне. Душата е майката, която е приела Бога от природата. Ако душата се остави да бъде оплодена от природата, тя ще роди нещо Божествено. От брака на душата с природата се ражда Бог. Това не е вече „скритият Бог“, това е проявеният Бог. Той има живот, живот достъпен за възприятието, който се движи, ходи между хората. Той е освободеният Бог, потомък на омагьосания Бог. Разбира се, това не е великият Бог, който е бил, който е, и ще бъде, но в известен смисъл може да бъде взет и за негово откровение. Бог-Отец остава тих в скрития свят, за човека се ражда Синът в неговата собствена душа.

Ето как мистичното познание се превръща в един действителен космически процес. То е един процес, също така действителен, както и другите природни процеси, но на по-висока степен. Това е великата тайна на миста, че той сам създава своя Бог, но първо се подготвя, за да познае създадения от него Бог. Който не е мист, няма чувство за Отца на този Бог. Защото този Отец лежи невидим и омагьосан. Синът изглежда като роден от девица. Душата сякаш го е родила, без да бъде оплодена. Всички други неща, които тя ражда, са получени от сетивния свят. Тук може да се види и докосне техният Отец. Той има сетивен живот. Единствен Бог-Синът е приет от вечния и скрит Бог-Отец.

ГРЪЦКИТЕ МЪДРЕЦИ ПРЕДИ ПЛАТОН В СВЕТЛИНАТА НА МИСТЕРИЙНАТА МЪДРОСТ

Многобройни факти ни заставят да признаем, че философската мъдрост на гръците почива на същото настроение, на което почива и мистичното познание. Ние разбираме великите философи, само когато при стъпваме към тях с усещанията, които сме придобили от наблюдаването на Мистериите. С какъв дълбок трепет говори Платон в своя „Федон“ за „тайните учения“. „Изглежда очевидно, че тези, които са устроили посвещенията не са били лоши хора. Те ни показват, че всеки, който достига непосветен и незарен в подземния свят, остава в тинята; пречистеният, обаче и посветеният, когато отиде там, живее при Боговете. Защото тези, които имат работа с посвещенията, казват, че мнозина носят „тирса“*/* *Тирсът е един жезъл, завършващ на върха с борова шишарка и обвит с лозови пръчки, с листа и бръшлян, който са носели Бакхус и вакханките. Бел. на пр./*, но истински одухотворени са само малцина. Според мен те не са други, освен онези, които старателно са се стремили по правилния начин към мъдростта. Аз сам в живота си се стремих да стана един като тях и то с всички мои сили.

Така може да говори за посвещението само този, който сам е поставил своя стремеж към мъдростта в служба на онова настроение, което посвещението създава. И няма съмнение, че върху думите на великите

гръцки философи пада ярка светлина, когато ги осветлим, изхождайки от Мистериите.

За отношението на Хераклит от Ефес (535-475) към Мистериите ни говори без заобикалки едно изказване, което гласи, че неговите мисли „са един непроходим път“ и че който се приближава до тях без посвещение, намира само тъмнота и мрак; но че напротив, за онзи, който е въведен в тях от един мист, „те са по-ясни от Слънцето“. И когато се казва за неговата книга, че той я полага в храма на Артемида, това не означава нищо друго, освен че тя може да бъде разбрана само от посветените. (Едм. Пфлайдерер е установил историческите факти, които говорят за отношението на Хераклит към Мистериите. Вижте неговата книга: „Философията на Хераклит в светлината на идеята за Мистериите“, Берлин 1886 г.) Поради това Хераклит е бил наречен „тъмният“; защото само ключът на Мистериите можел да хвърли светлина върху неговите възгледи.

Хераклит застава пред нас като една личност, която се отнася с голяма сериозност към живота. Това се вижда ясно от неговите черти, ако умеем да вникнем в тях. Той носеше в себе си такава интимност на познанието, за която знаеше, че всички думи могат само да загатнат за нея, но не и да я изразят. От подобно настроение израства неговото знаменито изречение: „Всичко тече“, което Плутарх ни пояснява с думите: „Човек не може да се потопа два пъти в една и съща река, защото е едно смъртно същество. Но той рязко и бързо се разпръсва в света и отново се събира, и това не отново и по-късно, а непрекъснато.“

Човек, който мисли подобни неща, е проникнал със своя поглед естеството на преходните неща. Защото той чувства нуждата да опише същността на преходното със силни думи. Ние не можем да дадем такава характеристика, ако не мерим преходното с вечното. И не можем да разпрострем тази характеристика върху човека, ако не сме прозрели неговата вътрешна същност. Хераклит разпростира тази характеристика и върху човека: „Едно и също е живот и смърт, будност и сън, младост и старост, едното превръщайки се в другото, другото отново в първото.“ В това изречение е изразено едно цялостно познание за илюзорното естество на низшата личност. Относно това, той се изказва още по-силно: „Живот и смърт има както в нашия живот, така и в нашето умиране.“ Какво друго иска да каже това, освен че животът се цени по-високо от смъртта само от гледището на преходното. Умирането е преминаване, за да се направи място за нов живот, нов новия живот живее вечното, както и в стария. Вечността се изявява както в преходния живот, така и в умирането. Когато човек е схванал веднъж тази вечност, тогава той гледа с еднакво чувство и на умирането и на живота. Само когато може да събуди в себе си тази вечност, тогава животът има за него особена

стойност. Можем хиляди пъти да произнесем изречението „Всичко тече“, но ако не го произнесем с това съдържание на чувството, то е нещо празно. Познанието за вечността е без никаква стойност, ако то не ни освобождава от нашата зависимост спрямо външния свят. Именно това откъсване от удоволствието на живота, което ни тласка към преходното, разбира Хераклит със своето изказване: „Как можем да кажем за нашия дневен живот ние сме! когато от гледището на вечността знаем, че ние сме и не сме?“ (Виж Хераклит: фрагмент N 81).

„Хадес и Дионисий е един и същ“ се казва в един от Хераклитовите фрагменти. Дионисий, Богът на удоволствието от живота, на поникването и растежа, в чест на когото се празнуват дионисийските тържества; за Хераклит той е един и същ с Хадес, Богът на унищожението, на разрушението. Само който вижда в живота смъртта и в смъртта живота, а в двете вечността, която е над живота и смъртта, само неговият поглед може да види в истинска светлина недостатъците и предимствата на съществуването. Тогава и недостатъците намират своето оправдание, защото и в тях живее вечността. Това, което те представляват от гледището на ограничения, низш живот, е само привидно: „За хората не е по-добре да стане това, което те искат: болестта прави здравето приятно и добро, гладът ситостта, работата почивката.“ „Морето е най-чистата и най-нечистата вода, пивка и здравословна за рибите, непивка и вредна за хората.“ Това, което Хераклит иска да ни покаже на първо място, не е преходността на земните неща, а сиянието и възвишеността на вечността.

Строги думи е произнесъл Хераклит против Омир и Хезиод и против учените на деня. Той искал да обърне внимание върху техния начин на мислене, който се придържа само към преходното. Той не искал Богове, надарени с качества, които са заети от преходния свят. И не можел да счита за най-висша такава наука, която изследва само възникването и умирането на нещата.

За него от преходността говори нещо вечно. За тази вечност той има един символ, пълен с дълбок смисъл: „Хармонията на света се връща към себе си както лирата и лъкът.“ Колко дълбоко съдържание има този образ! Чрез стремежа на силите да се отделят една от друга и чрез хармонизирането на тези отделящи се една от друга сили, се постига единството. Как един тон противоречи на друг, и все пак как те заедно създават хармонията. Да приложим това към духовния свят и ние ще имаме мисълта на Хераклит: „Безсмъртните са смъртни, смъртните са безсмъртни, първите живеят смъртта на хората, вторите умират живота на Боговете.“

Първичният грях на човека е този, че в своето познание той се придържа към преходното. Така той се отвръща от вечното и животът се превръща в опасност за него. Това, което му се случва, идва от живота.

Но случките на живота изгубват своето жило, ако човек престава да придава на този живот абсолютна стойност. Тогава той отново си възвръща невинността и от така наречената сериозност на живота той отново може да се върне към своето детство. Нима възрастният смята за сериозно това, с което детето играе? Обаче знаещият става като детето. „Сериозните“ ценности изгубват своята стойност, когато ги погледнем в светлината на вечността. Тогава животът се явява като една игра. Ето защо Хераклит казва: „Вечният е едно играещо дете, а вечността царуването на едно дете.“

В какво се състои първичният грях? Да бъде считано за най-сериозно нещо това, което не заслужава. Бог се е разлял в света на нещата. И който приема нещата без Бога, той ги взема сериозно за „гробнице на Бога“. Той би трябвало да играе с тях както едно дете и да употреби цялата си сериозност за да възкреси спящия в тях омагьосан Бог.

Съзерцаването на вечността действа като изгарящ огън върху обикновеното илюзорно разбиране на нещата. Духът разтопява мислите, които идват от сетивното; той им причинява болка. Той е унищожаваният огън. Този е висшият смисъл на Хераклитовата мисъл, че огънят е първичното вещество на всички неща. Несъмнено тази мисъл трябва първо да се разбира в смисъла на обикновеното физикално обяснение на световните явления. Обаче никой не разбира Хераклит, ако не мисли върху него както Филон, живял през първите времена на християнството, е мислил върху законите на Библията: „Има хора“, казва той, „които считат писаните закони само като символи на духовните учения, търсят грижливо тези последните, а първите презират; такива хора заслужават укор, защото те трябва да обръщат внимание и на двете: и познаването на скритото, и спазването на откритото.“

Когато се спори върху това, дали със своето понятие за огъня, Хераклит е разбирал сетивния огън, или за него огънят е бил само символ на вечния Дух, който разтопява и отново съгражда нещата, тогава неговата мисъл се изопачава. Той е разбирал същевременно и двете; но и нито едното от двете. Защото за него и в обикновения огън живее Духът. И силата, която в огъня действа по обикновен начин, същата тази сила живее на по-висока степен в човешката душа, която в своите реторти разтопява сетивното познание и от него извлича своя възглед за вечността.

Тъкмо Хераклит може много лесно да бъде криво разбран. Той обаче счита борбата за баща на нещата. Но тук става дума именно за бащата на „нещата“, а не и за вечността. Ако в света не съществуваха противоречия, ако в него не живееха най-разнообразни интереси, водещи борба едни срещу други, тогава светът на преходното не би съществувал. Но това, което се изявява в тази борба на противоположностите, което е разлято в

света, то е не борбата, а хармонията. Именно защото във всички неща има борба, духът на мъдростта трябва да се носи като огън над нещата и да ги превръща в хармония. От тази точка проблясва една велика мисъл на Хераклитовата мъдрост. Що е човекът като лично същество? За Хераклит този въпрос получава своя отговор именно от тази точка. От борбата на елементите, в които е разлято Божеството, от тези воюващи елементи е съграден човекът. Така той намира себе си. Така той долавя и Духа в себе си; Духът, който произхожда от Вечността. Обаче за него този Дух се ражда от борбата на елементите. Но същият този Дух трябва да усмири елементите. В човека творящата природа надминава себе си. Това е същата Все-Единна Сила, която създава борбата на противоположностите, тяхното смесва не, и която с великата мъдрост ще усмири тази борба. Тук имаме вечната двойственост, която живее в човека, вечната противоположност в него между временното и вечното. Чрез Вечността той е доведен до нещо напълно определено; по-късно човекът трябва да създаде нещо по-висше. Той е зависим и независим. Той може да участва във вечния Дух, който създържа, само според степента на смесването, което вечния Дух е произвел в него. Именно затова той е призван от временното да изгради вечното. Духът действа в него.

Но той действа в него по особен начин. Той действа от временното. Че нещо временно действа като нещоечно, че то тласка и прониква със сила като нещоечно: Тази е особеността на човешката душа. Едновременно тя е подобие и на Бога и на червея. Така човекът стои по средата между Бога и животното. Това, което в него тласка и прониква със сила, е неговата демонична част. То е онова, което го тласка вън от него. Хераклит е категоричен: „Демонът на човека е неговата съдба.“ (Тук думата „Демон“ е употребена в смисъла на древните гърци. Днес би трябвало да кажем „Дух“.) Ето как за Хераклит това, което живее в човека, се разширява над личното. Личното е носител на нещо демонично, което е включено в границите на личността; за демоничното умирането и раждането на личното нямат никакво значение. Какво общо има демоничното с онова, което се ражда и умира като личност? За демоничното, личното е само форма на проявление, една преходна форма. Носителят на подобно познание гледа над себе си, пред себе си и зад себе си. Фактът, че той изживява демоничното в себе си, за него е свидетелство за вечността на неговото Себе. Сега вече той не трябва да приписва на тази демонична същност само призиването да изпълва неговата личност. Защото личното може да бъде само една от преходните форми на демоничното. Демонът не може да се ограничи само в една личност. Той има силата да оживотвори множество личности. Той може да премине от една личност в друга.

Великата мисъл за прераждането бликва от Хераклитовите предпоставки като нещо, което се разбира от само себе си. Не само мисълта, но и опитността за прераждането. Мисълта само подготвя за тази опитност. Който долавя в себе си демоничното, той не го намира за нещо невинно и първично. Той го вижда надарено с качества и свойства. От къде ги е получило то? Защо аз имам определени заложби? Защото над моя Демон вече са работили други личности. И какво става от това, което пораждам в Демона, ако не трябва да приема, че неговите задачи се изчерпват в моята личност? Аз работя предварително за една по-късна личност. Между мен и световното единство се промъква нещо, което ме надвишава, но то не е още едно и също нещо с Божеството. Между мен като личност и световното единство се промъква моят Демон. Както моето днешно битие е резултат на вчерашното, а утрешното ще бъде резултат на днешното, така и моят сегашен живот е последствие на един друг живот и ще бъде основа за един следващ живот. Както земният човек поглежда назад към множество „вчера“ и напред към множество „утре“, така и душата на мъдреца поглежда към множество съществувания в миналото и в бъдещето. Това, което съм придобил вчера като мисли, сръчности, аз го използвам и го прилагам днес. Не е ли така и с живота? Не влизат ли хората в хоризонта на съществуването с най-различни способности? От къде идват различията? От нищото ли се получават те?

Нашата естествена наука много се гордее с това, че е изгонила чудесата от областта на нашите възгледи относно органическия живот. Давид Фридрих Щраус (виж „Стара и нова вяра“) счита за голямо постижение на новото време, че вече не мислим както по-рано, когато хората са вярвали, че едно съвършено органическо същество е било създадено от нищото като едно чудо. Ние разбираме съвършеното, когато можем да го обясним като развитие от несъвършеното. Строежът на маймуната не е вече никакво чудо, когато приемаме за неин предшественик първичните риби, които постепенно са се преобразили. Нека да приемем, че това, което изглежда вярно за природата, то е вярно и за Духа. Трябва ли съвършеният Дух да има същите предпоставки както и несъвършеният? Трябва ли Гьоте да има същите условия, каквито има кой да е хотентот? Колкото малко предпоставките на една риба са еднакви с тези на една маймуна, толкова малко и предварителните духовни условия на Гьотевия дух са еднакви с тези на дивака. Духовната генеалогия на Гьотевия дух е различна от тази на дивака. И Духът е минал през развитие, както тялото. Духът в Гьоте има повече предшественици отколкото този в дивака.

Нека вземем учението за прераждането в този смисъл. Тогава то няма да ни изглежда вече „ненаучно“. Тогава ние правилно ще тълкуваме това, което се намира в душата. Ние няма да считаме даденото като едно чудо.

Факта, че мога да пиша, аз дължа на обстоятелството, че съм научил това. Никой не може да седне и да пише, ако по-рано не е вземал в ръка писалката. Въпреки това смята се, че този или онзи могат да имат „гениален поглед“ по един чудотворен начин! Не, този „гениален поглед“ също трябва първо да бъде придобит: той трябва да бъде разбран научно. И когато се появи в някоя личност, ние го наричаме нещо „духовно“. Но и то първо е трябвало да учи: То е придобило в един предиущ живот това, което „може“ да върши в следващия.

Така и само така Хераклит и другите гръцки мъдреци са разбирали мисълта за вечността. Никога у тях не е ставало дума за едно продължение на земната личност. Нека вземем това, което Емпедокъл (490-430 г. пр. Хр.) мисли. За тези, които считат даденото само като едно чудо, той казва:

„Това са умопобъркани, защото със своите мисли не стигат далече,
А смятат, че нещо, което предварително не е съществувало,
може да се развива,
Или пък, че нещо може да умре и да изчезне напълно.
Невъзможно е от не-битието да се роди нещо,
Невъзможно е съществуващото да изчезне напълно,
Защото то постоянно остава там, където сме го изтласкали
Никога познаващият нещата не ще помисли нещо подобно,
Че хората живеят само докато се намират в това, което
наричаме живот.
Че те съществуват само тогава и приемат скърби и радости,
А, че преди да станат човеци и след като умрат, те са нищо.“

Гръцкият мъдрец изобщо не е задавал въпроса, има ли нещо вечно в човека, а само въпроса, в какво се състои то и как трябва да го поддържа и култивира в себе си. Защото за него предварително е било ясно, че човекът живее като едно средишно създание между Земното и Божественото. Не става дума за нещо Божествено, което е вън и отвъд световното Битие. Божественото живее в човека, то живее в него само по човешки начин. То е силата, която тласка човека да направи себе си все по-божествен и по-божествен. Само който мисли така, може да говори като Емпедокъл:

„Когато напускайки тялото, се издигаш до свободния етер,
Ти ще бъдеш един безсмъртен Бог, освободен от смъртта.“

От такава гледна точка, какво може да се случи в един човешки живот? Той може да бъде въведен в магическия кръговрат на вечността. Защото в него трябва да има сили, които чисто природният живот не при вежда в развитие. И той може да премине неизползуван, ако тези сили останат необработени. Да се разкрият тези сили и човек да направи себе си

подобен на Божественото: Тази е била задачата на Мистериите. Това си поставя като задача и гръцкият мъдрец. Така разбираме изказването на Платон, че „който стигне в долния свят непосветен и непречистен, той лежи в тинята, а пречистеният и посветеният, когато стигне там, живее при Боговете". Тук имаме работа с едно схващане за безсмъртието, чието значение е включено в цялата Вселена. Всичко, което човек предприема, за да събуди в себе си Божественото, той го върши за да повдигне стойността на съществуването на света. Като познаващ субект, той не е само ленив зрител на Вселената, който си съставя само образи за това, което и без него би съществувало. Неговата разсъдъчна способност е една по-висша творческа сила на природата. Това, което духовно проблясва в него, е нещо Божествено, нещо което по-рано е било като омагьосано и което без неговото познание би останало в мрака. Човешката личност не живее в себе си и за себе си, тя живее за света. Животът се разширява далече над отделното съществуване, когато го разглеждаме по този начин. С такъв един възглед ние разбираме думи, като тези на поета Пиндар, които откриват погледа към вечността: „Блажен, който е видял вечното и след това е слязъл под Земята, той познава що е край на живота, познава обещаното от Зевса начало."

Ние разбираме гордия характер и самотността на такива мъдречи, какъвто е бил Хераклит. Те можеха с гордост да кажат за себе си, че им беше открито много, защото не приписваха своето знание на своята преходна личност, а на вечния Демон в самите тях. Тяхната гордост носеше като необходима прибавка печата на смирението и на скромността, които изразяват думите: Всяко знание за преходните неща е във вечна промяна, както и самите преходни неща. Хераклит нарича вечния свят една игра: той можеше да го стори с най-висшата сериозност. Обаче думата сериозност е износена от нейната употреба за земните изживявания. Играта на вечността поражда в човека сигурността в живота, която сериозността, произлизаща от преходното му отнема. Едно друго схващане за света, различно от това на Хераклит, израства от Мистериите сред онази общност, основана от Питагор през 6-ия век пр. Хр. в Южна Италия. Питагорейците виждаха в числата и фигурите, чийто закони изучаваха чрез математиката, основата на нещата. Гръцкият мислител Аристотел разказва за тях: „Те първо се занимаваха с математиката и като се вгълбяваха изцяло в нея, считаха началото в математиката и като начало на всички неща. Така както в математиката по начало числата са първичното нещо, и така както в числата те виждаха много работи, подобни на развитието, а именно в числата повече отколкото в огъня, земята и водата, то за тях дадено число означаваше справедливостта, друго душата и Духа, трето времето и т.н. за всички неща. По-нататък в числата те намираха свойствата и отношенията на

хармонията и така всичко друго по своето естество се явяваше като изобразение на числата, а числата като първичното в природата."

Математично-научното разглеждане на природните явления винаги ни води до известно питагорейство. Когато докосваме една струна с определена дължина се ражда определен тон. Ако струната се скъси пропорционално с определени числа, се раждат други тонове. Височината на тоновете може да се изрази чрез отношения на числата. Физиката изразява чрез числа и отношенията на цветовете. Когато две тела се съединяват и дават едно вещество, това става винаги така, че определено количество от едното, което винаги може да се изрази чрез числа, се свързва с определено количество от другото, също така изразимо чрез числа. Към такова едно устройство според мярка и число в природата е било винаги насочено наблюдателното чувство на питагорейците.

Подобна роля в природата играят и геометричните фигури. Астрономията, например, е математика, приложена към небесните тела. Това, което било важно за мисълта на питагорейците, бил фактът, че ние изучаваме законите на числата за себе си само чрез нашите духовни изследвания, и че въпреки това, когато после погледнем навън в природата, виждаме как нещата следват законите, които сме установили за себе си в нашата душа. Човек съставя за себе си понятието за една елипса, той установява законите на елипсата И небесните тела се движат в смисъла на законите, които той е установил. (Естествено, тук не става дума за астрономическите възгледи на питагорейците. Това, което може да се каже за тези възгледи е валидно и за Коперниковите възгледи във връзка с разглежданите тук отношения.)

Следователно, действията на душата не са нещо, което се извършва извън останалия свят; в тези действия се изразява и закономерният ред на света. Питагореецът казваше: - Сетивата показват на човека сетивните явления. Но те не показват хармоничното устройство, което нещата следват. Напротив, човешкият Дух трябва първо да намери в себе си хармоничното устройство, ако иска да го види и във външния свят. Подълбокият смисъл на света, това, което царува в него като вечна, закономерна необходимост, се проявява в човешката душа, то става в нея настояща действителност. Смисълът на света се проявява в душата. Този смисъл не лежи в това, което човек вижда, чува и докосва, но в това, което душата разкрива в своите дълбини. Следователно, вечният порядък е скрит в дълбините на душата. Като се потопим в душата, ние намираме вечността. Бог, вечната световна хармония е в човешката душа. Душата не е ограничена в телесния организъм, който е затворен в кожата на човека. Защото това, което се ражда в душата е редът, по който световите се въртят в небесното пространство. Душата не е в личността. Личността само доставя органа, чрез който се проявява световният ред. Нещо от

Питагоровия дух прозира в това, което казва църковният отец Григорий от Ница: „Казва се, че човешката природа е само нещо малко и ограничено, а Божеството безкрайно, но как може малкото да обхване Безкрайното? А кой може да претендира, че без крайността на Божеството може да се побере в границите на плътта като в един съд? Защото духовната природа не е затворена в границите на плътта, докато тялото е наистина ограничено от съседните части. Душата се разширява чрез движението на мисълта в цялото творение." Душата не е личността. Тя принадлежи на безкрайността. От тази гледна точка и питагорейците трябваше да считат, че само „безумните" могат да мислят: душевният свят се изчерпва с личността. И за тях важното беше да събудят „вечното" в личността. За тях познанието беше общуване с вечността. За тях човекът стоеше толкова по-високо, колкото повече е дал живот на тази вечност в себе си. Животът в тяхната общност се свеждаше до общуването с вечността. Питагорейското възпитание се състоеше в това, да доведе членовете на тази общност до едно такова общуване. Следователно, това възпитание беше едно философско посвещение. И питагорейците спокойно можеха да кажат, че чрез това поведение в живота те преследват същото, което преследваха и култовете на Мистериите.

ПЛАТОН КАТО МИСТИК

Какво значение са имали Мистериите в духовния живот на древните гърци, може да се види от мирогледа на Платон. Има само едно средство, за да бъде разбран напълно този философ. Той трябва да бъде осветен със светлината, която блика от Мистериите. По-късните ученици на Платон, неоплатониците му при писват също и едно тайно учение, в което той е допускал да участвуват само достойните, но само под „печата на мълчанието". Неговото учение било забулено в пълна тайнственост, както и мъдростта на Мистериите. Въпреки, че седмото от Платиновите писма не произхожда, както се твърди, от самия него, за целта, която тук преследваме, това няма никакво значение. Защото дали той или някой друг се изказва по този начин върху настроението, изразено в писмото, това може да ни бъде безразлично. В това писмо се казва: „Толкова мога да кажа аз за всички онези, които са писали или ще пишат, че знаят към какво съм се стремил, било, че са го чули от мен, или от някой друг: не трябва да им се вярва в нищо. Не съществува никаква книга, написана от мен върху тези неща, нито пък ще се яви такава; подобни неща по никой начин не могат да се изразят, както други учения, с думи, а е необходимо човек дълго време да се занимава с предмета и да се вживее в него: Тогава една искра проблясва и запалва светлина в душата."

Тези думи биха могли да покажат само безсилието на думите да изразят мислите. Би представлявало само една лична слабост, ако не бихме могли да намерим в тях смисъла на Мистериите. Това, за което Платон никога не е писал и не е искал да пише, трябва да бъде нещо, по отношение на което писането е напразно.

То трябва да бъде едно чувство, един усет, една опитност, което не може да се придобие чрез еднократно съобщение, а чрез „вживяване“. Тук се загатва за интимното възпитание, което Платон е искал да даде на избраните. Тогава от неговото слово излизал огън, в който другите виждали само думи. Съвсем не е безразлично как. Пристъпваме към беседите на Платон. Според духовното устройство на човека, те са за него нещо по-малко или повече. От Платон към неговите ученици преминава нещо повече от смисъла на думите. Там, където той учел, царяла атмосферата на Мистериите. Думите имали обертонове, които съпровождали обикновения звук. Но тъкмо тези обертонове се нуждаели от атмосферата на Мистериите. Иначе те отзвучавали без да бъдат чути.

В центъра на Платоновите беседи стои личността на Сократ. Тук няма нужда да бъде засягана историческата страна на тази личност. Става дума за характера на Сократ, така като той е описан от Платон. Сократ е една личност, осветена чрез смъртта му заради истината. Той умира така, както само един посветен може да умре. За него смъртта е само един от многото моменти на живота. Той влиза в смъртта, както в някое друго събитие на живота. Той се държи така, че дори и у неговите приятели не се пробуждат чувствата, които иначе са характерни за подобни случаи.

Федон казва в „Беседа за безсмъртието на душата“: „Наистина, аз се намирах в едно странно настроение. Аз не чувствавах никакво състрадание, както изпитва това някой, който присъства на смъртта на един верен приятел. Толкова блажен ми изглеждаше този мъж в своето поведение и в своите думи, така непоколебимо и благородно умираше той, че аз вярвах: И в долния свят той не отива без една божествена мисия; и там ще се чувства така добре, както никога никой не се е чувствувал. Ето защо не ме обзе никаква мекушавост, както би се помислило при този трагичен случай, нито пък някакво друго весело настроение, както това става обикновено при философски занимания, при все че нашите разговори бяха от този род. Аз се намирах в чудесно настроение и в една необикновена смесица от радост и печал, когато си мислех, че този човек след малко ще умре.“ И умирацията Сократ поучава своите ученици за безсмъртието. Личността, която има опитност за безсмислието на живота действа тук като едно доказателство съвършено различно от всяка логика, от всички основания на разума. Пред нас не говори един умиращ човек, а самата вечна истина, която се е

настанила в една преходна личност. Там, където преходното се разтваря в нищото, там е въздухът, в който може да прозвучи вечността.

Ние не чуваме никакви логически доказателства за безсмъртието. Целият разговор е насочен към това, да доведе приятелите дотам, където те сами могат да видят вечността. Тогава те не се нуждаят вече от никакви логически доказателства. Защо на някого, който вижда розата, трябва да му се доказва, че розата е червена? Защо трябва да се доказва, че Духът е вечен, на този, чиито очи отваряме, за да вижда той сам този Дух?

Това, което Сократ показва, са опитности, изживявания. На първо място е изживяването на самата мъдрост. Какво иска този, който се стреми към мъдрост? Той иска да се освободи от това, което сетивата му предлагат във всекидневното наблюдение. В сетивния свят той иска да търси Духа. Не е ли това един факт, който може да се сравни с умирането? „Именно онези смята Сократ които правилно се занимават с философия, без разбира се другите да забележат, се стремят към това, да умрат. И ако е така, би било твърде странно, цял живот да са устремени към смъртта, а сега, когато тя идва, да не я желаят; да не желаят това, към което толкова дълго време са се стремили.“

За да потвърди това, Сократ пита един от своите приятели: „Струва ли ти се, че подобава на един философ да търси така наречените чувствени удоволствия, каквито доставят вкусното ядене или питие? Или удоволствието от половия нагон? Или другите грижи, отнасящи се само за тялото? Мислиш ли, че такъв човек ще им обърне особено голямо внимание? Например, да има хубави дрехи, обувца и други украшения по тялото? Мислиш ли, че той ги зачита или презира в по-висока степен, отколкото изисква външната нужда? Не ти ли се струва, че цялото занимание на такъв човек ще бъде насочено не към тялото, но ще бъде, колкото е възможно, отвърнато от тялото и насочено към душата? Следователно, в това се проявява на първо място философът: Да освободи своята душа от връзката и с тялото, много повече от всички други хора.“ После допълва: Стремехът към мъдростта има общо със смъртта, защото и при него човек се отвръща от тялото. Но тогава, къде се обръща той? Той се обръща към духовния свят. Но може ли той да иска от духовния свят същото, което иска от сетивния? По отношение на това Сократ подчертава: „Но как стои сега въпросът с разумното познание? Е ли при това тялото спътник или не, когато човек го взима за другар в стремежа си към познанието? Искам да кажа: Гарантират ли зрението и слухът някаква истина на човека? Или поетите са прави, когато казват, че ние нищо не чуваме и нищо не виждаме... Следователно, кога душата намира истината? Защото, когато се старее да разглежда нещо с помощта на тялото, тя явно е излъгана от него.“ Всичко, което

възприемаме със сетивата на тялото, се ражда и умира. Имен но това раждане и умирање води до там, че ние оставаме излѓгани. Но когато чрез разумното познание погледнем по-дълбоко в нещата, тогава вечното в тях става наше достояние. Следователно, сетивата не ни дават Вечността в нейните истински форми. В същия миг, когато им се доверим, те ни излѓват. Но те престават да ни мамат, когато им противопоставим светлината на мисълта и осветляваме техните резултати с тази светлина. Но как би могла светлината на мисълта да бъде съдия над това, което сетивата казват, ако в нея не живее нещо, което надвишава възприятията на сетивата? Следователно, това, което е истинно или погрешно в нещата, върху него се произнеса нещо, което се противопоставя на „сетивното тяло“ и което, следователно, не е подчинено на неговите закони. Преди всичко, това „нещо“ не трябва да бъде подчинено на законите на раждането и умирањето. Защото това „нещо“ съдържа истината в себе си. Но истината не може да има вчера и днес, тя не може да бъде веднџ едно, друг път друго, каквџто е случает при сетивните неща. Следователно, самата истина трябва да бъде нещо вечно. И когато философџт се отврџща от сетивното, от преходното и се обрџща към истинното, той пристџпва към нещо вечно, което обитава в него. И когато се потопим напълно в Духа, тогава ние живеем изцяло в истината.

Сетивното битие не съществува само в своята сетивна форма. „И най-добре може да изпълни това онзи, казва Сократ, който по възможност най-много се приближава до нещата само с Духа, без да употребява за своето мислене нито зрението, нито прибџгва към някое друго сетиво при своето размишление, а като си служи само с чистото мислене; той се стреми да обхване всяко нещо в неговата чиста форма, независимо от очите и ушите накратко независимо от цялото тяло, което само смушава душата и не ѝ позволява да постигне истината и прозрението... Не означава ли тогава смъртта едно освобождаване и отделяне на душата от тялото? Да я освободят, ето към какво се стремят истинските философи. Следователно, с това се занимават философите: освобождаване и отделяне на душата от тялото... Ето защо глупаво е, когато един човек, който през целия си живот се е стремил да бъде колкото може по-близо до смъртта, после, когато тя идва, да изпитва страх... В действителност истинските търсачи на мъдростта се стремят към това, да умрат, и между всички хора, за тях смъртта съвсем не е страшна.“

Сократ изгражда висшия морал върху освобождаването от тялото. Който следва само това, което му повелява неговото тяло, той изобщо не е морален. Кой е храбър? пита Сократ. Онзи е храбър, който следва не своето тяло, а изискванията на своя Дух, дори и тогава, когато тези изисквания застрашават тялото.

А кой е благоразумен? Не означава ли това качество „да не си завладян от желанията, а да си независим спрямо тях? Следователно, не е ли присъщо благоразумието само на онези, които не ценят тялото, а живеят в любов към мъдростта?" Според мнението на Сократ, така е и с всички други добродетели.

Сократ пристъпва и към охарактеризирането на разумното познание. Какво означава изобщо познанието? Несъмнено, ние стигаме до познанието чрез това, че си образуваме съждения. Но да допуснем, че си образувам едно съждение върху даден предмет; например, казвам си: това, което стои там пред мен е едно дърво. Как стигам аз до там, да си кажа това? Аз ще мога да кажа това само, ако вече зная, що е едно дърво. Аз трябва да си спомня за моята представа за дървото. Едно дърво е един сетивен предмет. Когато си спомням за него, аз си спомням следователно за един сетивен предмет. Аз казвам за един предмет: - Той е дърво, когато той прилича на други предмети, които съм възприемал по-рано и за които зная, че са дървета. Споменът е посредник на познанието. Той ми дава възможност да сравнявам най-разнообразните сетивни неща. Но с това моемо познание не се изчерпва.

Когато виждам два предмета, които са подобни, аз си образувам съждението: тези предмети са подобни. Но в действителност никога два предмета не са напълно еднакви. Навсякъде аз мога да намеря сходство само в известно отношение. Следователно, мисълта за сходството се появява в мен, без то да съществува в сетивната действителност. Тази мисъл ми помага да стигна до едно съждение, както споменът ми помага за постигането на едно съждение, на едно познание. Както при едно дърво аз си спомням за дърветата, така и при две неща, когато ги разглеждам в определено отношение, аз идвам до мисълта за сходство. Следователно, в мен се появяват като спомени такива мисли, които не са били придобити от сетивната действителност. Всички познания, които не са извлечени от тази действителност, се основават на такива мисли. Цялата математика се състои само от такива мисли. Ще бъде лош геометрик този, който може да доведе в математически отношения само това, което той може да види с очи и да докосне с ръце. Следователно, ние имаме мисли, които не произхождат от преходната природа, но се раждат от Духа. Именно тези мисли носят в себе си признака на вечната истина. Вечно ще бъде това, което математиката учи, даже ако утре цялата сграда на света би се разрушила и бъде построена нова. За една друга световна сграда биха могли да ваят такива условия, щото съвременните математически истини да бъдат неприложими, въпреки това в себе си те биха останали верни.

Само когато душата е сама със себе си, само тогава тя може да породи в себе си такива вечни истини. Следователно, душата е сродна с истината,

с вечното, а не с временното, илюзорното. Ето защо Сократ казва: „- Когато душата съзерцава чрез себе си, тогава тя се издига до чистото и безсмъртното, винаги до подобното на себе си Битие; чувствайки се сродна нему, тя се свързва с него винаги, когато има възможност да остане сама със себе си. Тогава тя си отпочива от своето заблуждение и има също връзка с „винаги подобното“, защото го докосва и това нейно състояние се нарича именно разумност... Погледни сега, не следва ли от всичко казано, че душата има най-голямо сходство с Божественото, Безсмъртното, Разумното, Единородното, Неизчезващото? А тялото е подобно на човешкото, смъртното, неразумното, многообразното и умиращото... Следователно, ако това е така, душата отива към лишеното от форма и подобно на нея, към Божественото, Безсмъртното, Разумното, където тя живее в блаженство, освободена от грешки и незнание, от страх и дива любов, и от всички други човешки злини, за да живее наистина, както казват посветените, през останалото време с Бога."

Не е тук наша задача да покажем всички пътища, по които Сократ води своите приятели към вечността. Всички те дишат същия Дух. Всички трябва да покажат, че човек намира нещо друго, когато върви по пътищата на преходното сетивно възприятие, а не това, когато неговия Дух е сам със себе си. Именно към тази първична природа на духовния свят насочва Сократ онези, които го слушат. Когато го намират, те сами виждат с духовните очи, че той е вечен.

Умиращият Сократ не доказва логически безсмъртието, той само показва същността на душата. И тогава се установява, че раждането и умираването нямат нищо общо с душата. Същността на душата е вложена в истината, но истината не може да възниква и изчезва. Колкото малко правдата има нещо общо с неправдата, толкова и душата има нещо общо с възникването. Но смъртта е присъща на възникването. Не трябва ли да кажем за безсмъртното, че то съдържа смъртното толкова, колкото правдата съдържа неправдата? И Сократ продължава: „- Ако безсмъртното е непреходно, невъзможно е душата да загине, когато смъртта идва при нея. Защото според вече казаното, тя не може да приеме смъртта, нито пък да умре, както никога тройката не може да бъде четно число."

Нека обгърнем с поглед цялото развитие на този разговор, в който Сократ довежда своите слушатели до там, да виждат вечното в човешката личност. Слушателите приемат неговите мисли и търсят в себе си нещо, чрез което да кажат „да“ на неговите идеи. Те повдигат и възражения. Но какво става със слушателите, когато разговорът стига до своя край? Те намират в себе си нещо, което по-рано не са имали. Те не са приели в себе си само една отвличена истина; те са осъществили едно развитие. В тях е оживяло нещо, което по-рано не е било живо. Не е ли това нещо,

което може да се сравни с едно посвещение? Не хвърля ли то светлина върху това, защо Платон излага своята философия под формата на диалог? Тези диалози не са нищо друго, освен литературната форма за процесите в Мистериите. Това, което Платон казва на много места, ни убеждава в истинността на този извод. Като философски учител, Платон е искал да бъде това, което йерофантът е бил в Мистериите, доколкото е възможно то да бъде предадено във философска форма. Колко близо е Платон до метода на Мистериите! Той счита своя метод за верен само тогава, когато този метод води там, докъдето трябва да бъде доведен мистът! Върху това той се изказва в „Тимей“: „Всички, които що годе имат правилно чувство, призовават в своите малки или големи начинания Боговете; ние обаче, на които предстои да учим за Цялото, доколкото то е създадено и несъздадено, трябва ако не искаме да се заблудим напълно да призоваваме и молим Боговете и Богините да изучаваме всичко в техния Дух и в съгласие със самите нас.“ А на последователите на такъв един път Платон обещава: „че Божеството-Спасител ще направи, щото блуждаещото и отклонено от истината търсене да завърши с озаряващ отговор“.

Особено „Тимей“ е онова съчинение на Платон, което ни разкрива мистерииния характер на Платоновия миросглед. Още в началото на този диалог става дума за едно „посвещение“. Един египетски жрец „посвещава“ Солон в еволюцията на света и показва как в получените по предание митове са изразени образно вечните истини. „Станали са множество и много видове унищожения на хората (така учи египетският жрец Солон), а ще станат такива и в бъдеще; но най-големите: Чрез огъня и водата; по-малките: Чрез безброй други причини. Защото това, което се разказва и при вас, че някога Фаeton, син на Хелиос, се качил на колесницата на своя баща и понеже не умеел да кара по пътя на своя баща, изгорил всичко по Земята и сам бил ударен от светкавица. Това наистина звучи като приказка, но истината е, че движението на съседните на Земята небесни тела се изменило и предизвикало унищожаването на всичко, намиращо се по Земята чрез много огън, а такива изменения стават след изтичането на определени дълги периоди от време.“

На това място в „Тимей“ се намира ясно указание как се отнася посветеният към митовете на народа. Той разпознава истините, които са скрити зад техните образи.

В „Тимей“ е представена драмата на световното развитие. И който иска да го следва, се издига до предчувствието за Първичната Сила, от която произлиза всичко. „Трудно е да се намери творецът и бащата на Всемира, а когато човек го намери, невъзможно е да се изрази на разбираем за всички език.“ Мистът знаел какво се разбирало под тази „невъзможност“.

Тя води към драмата на Бога. Той не съществува в това, което може да се разбере по сетивен начин. Тук той съществува само като природа. Той е омагьосан в природата. Само онзи може да се приближи до него, който е събудил Божественото в самия себе си. Следователно, той не може да бъде разбираем за всички. Но той сам се изявява даже и на онзи, който се приближава до него.

Това потвърждава и „Тимей“. Отец е изградил света от световно тяло и световна душа. Той е смесил хармонично и в съвършени пропорции елементите, които са възникнали, когато той сам, разливайки се, е раздал своя собствен живот. Така е било създадено световното тяло. А в това световно тяло е разпъната под форма на кръст световната душа. Тя е Божественото в света. Тя е намерила кръстната смърт в името на света. Следователно, Платон трябва да нарича природата гроб на Божественото. Обаче не един гроб, в който лежи нещо мъртво, а нещо вечно, за което смъртта е само повод да изрази всемогъществото на живота.

И само онзи вижда тази природа в нейната истинска светлина, който пристъпва към нея, за да освободи разпънатата на кръст световна душа.

Тя трябва да възкръсне от своята смърт, от своето омагьосване. Къде може тя да възкръсне отново? Само в душата на посветения човек. С това мъдростта намира своето правилно отношение към Космоса. Възкресението, освобождаването на Бога: това е истинското познание. В „Тимей“ се проследява развитието на света от несъвършеното към съвършеното. Лесно можем да си представим този възходящ процес. Съществата се развиват. Бог се разкрива в това развитие. Развитие е едно възкресение на Бога от гроба. В хода на развитието се появява човекът. Платон показва, че заедно с човека възниква нещо особено. Човекът не е по-божествен от другите същества. Обаче в другите същества Бог присъствува по един скрит начин, а в човека по открит начин. В края на „Тимей“ стоят думите: „Сега вече бихме могли да твърдим, че нашето обяснение за Всемира постигна своята цел, защото след като този свят е бил надарен и изпълнен със смъртни и безсмъртни същества по описания начин, той сам се е превърнал в едно видимо същество от такова естество, което обхваща всичко видимо. Той се е превърнал в един образ на Твореца и в сетивно-възприемаемия Бог, превърнал се е в най-красивия, в най-добрия и съвършен свят, в този единствен и единороден свят.“

Но този единствен и единороден свят не би бил съвършен, ако между населяващите го същества би липсвал образът на самия Творец. А този образ може да бъде роден само от човешката душа. Не самия Отец, но Сина, живеещия в душата отрок на Бога, който е подобен на Отца: него може да роди човек.

Филон, за когото се казва, че е възкръсналият Платон, нарича „Син Божи“ родената от човека мъдрост, която живее в душата и носи в себе си световния разум. Този световен разум, Логосът, се явява като книга, в която е нанесено и отбелязано „цялото съдържание на света“. Тя се явява по-нататък като Син Божи: „Подражавайки пътищата на Отеца, тя изгражда формите като съзерцава първообразите.“ Платонизиращият Филон счита този Логос за Христос: „Понеже Бог е първият и единственият цар на Всемира, то с право пътят към него е бил наречен царствен; и като такъв философията счита... пътя, по който са вървели древните аскети, отвърнати от оплитация чар на удоволствията, отдадени на достойното и сериозно съзерцание на Красивото; този царствен път, който ние наричаме истинска философия, законът го назовава: Божествено Слово и Дух.“

Когато Филон встъпва в този път, за да търси Логоса, който за него е Син Божи, той чувства това като едно посвещение: „Аз не се боя да съобща това, което безброй пъти е ставало със самия мен. Понякога, когато исках да запиша по обикновен начин моите философски мисли и ясно виждах какво би трябвало да изтъкна, аз намирах духа си безплоден и вцепенен, така че без да завърша нещо, трябваше да се откажа от своето намерение и се отдавах на едно празно мечтателство. Но същевременно аз се учудвах на тайнствената сила, която придава реалност на мисълта, способна да отваря и затваря гълбините на душата. Друг път започвах с празно съзнание и внезапно стигах до просветление, като мислите падаха невидимо отгоре подобно на снежинки или на семена и ме обхващаше и одухотворяваше един вид божествена сила, така че не знаех къде съм, кой е при мен, кой съм аз самият, какво говоря и какво пиша: защото сега мисълта течеше леко, притежавах чудна светлина, остър поглед, ясно овладяване на материята, като че сега вътрешното око можеше да познае всичко с най-голяма яснота.“

Това е описанието на един вид познание, изложено по начин, от който виждаме, че който върви по този път, той съзнава: Когато Логосът оживее в него, той се слива с Божественото. Това е изразено ясно с думите: „Когато духът, обзет от любовта, поема своя полет в най-свещеното, с радостен замах, божествено окрилен, той забравя всичко друго, както и самия себе си. Изпълнен само с диханието на Този, на когото е спътник и служител, той диша само неговия живот и му принася в жертва най-свещената и най-девствена добродетел.“

За Филон съществуват само два пътя. Или човек следва сетивното, това, което възприятието и умът предлагат и тогава той се ограничава в своята личност, откъсва се от Космоса; или пък става съзнателен за великата космическа Сила и тогава в личността си той изживява Вечното. „Който иска да избегне Бога, той пада в собствените си ръце, защото две

неща трябва да вземем под внимание: Всемирният Дух, който е Бог и нашият собствен Дух; този последният, ако иска да избяга от себе си, отива при Всемирния Дух; защото който се издига над своя собствен Дух, си казва, че този Дух е нищо и свързва всичко с Бога; но който се отклонява от Бога, премахва тази първооснова и поставя самия себе си в основата на всичко, което става."

Платоническият мироглед иска да бъде едно познание, което по самото си естество е религия. Той свързва познанието с най-висшето, което човек може да достигне със своите чувства. Само когато чувството може да бъде напълно задоволено в познанието, такова познание Платон счита за истинско. Тогава то не е образно знание; то е съдържание на живот. То е един по-висш човек в човека. Личността е само бледо копие на този висш човек. В самия човек се ражда превъзходящият, при човекът. И с това в Платоновата философия отново е изразена една мистериозна тайна. Църковният отец Иполит загатва за тази тайна: „Тази е великата тайна на самотракеца (пазителя на определен мистериен култ), която не може да се изкаже и коя то само посветените познават. И те могат да разкажат много неща за Адам, когото те считат за свой праотец и всемирнен човек."

Едно „посвещение“ представлява и Платоновият „Диалог за Любовта“ или „Симпозион“. Тук Любовта се явява като предвестница на Мъдростта. Ако Мъдростта, вечното Слово (Логосът) е Синът на Вечния творец на света, то Любовта има майчинско отношение към този Логос. Преди да проблесне една сияйна искра от светлината на мъдростта в човешката душа, съществува един смътен стремеж, едно влечение към Божественото. То трябва несъзнателно да тласне човека към онова, което после, издигнато в съзнанието, съставлява неговото най-висше щастие. Това, което за Хераклит се явява като Демон в човека, с него се свързва и представата за любовта.

В „Симпозион“ се изказват върху Любовта хора от най-различни съсловия и с най-различни схващания за живота: Всекидневният човек, политикът, ученият, авторът на комедии Аристофан и сериозният поет Агатон. Всеки един от тях има своите възгледи за Любовта, съобразно с опитностите, свързани с положение то му в живота. Така, както те се изказват, става явно на каква степен стои техния „Демон“. Чрез Любовта едно същество е привлечено към друго. Разнообразието, множеството на нещата, в което е разлято божественото единство, се стреми към хармония чрез Любовта. Следователно в Любовта има нещо Божествено. Ето защо всеки може да я разбере дотолкова, доколкото той участва в Божественото. След като хора с различни степени на зрялост излагат своите мисли върху Любовта, думата взема Сократ. Той разглежда Любовта като човек на познанието. За него тя не е никакъв Бог. Обаче тя е нещо, което води човека към Бога. Ерос, Любовта за него не е никакъв

Бог. Защото Бог е съвършен, следователно той притежава Красивото и Доброто. Но Ерос е само желанието за Красивото и Доброто. Следователно, той стои между човека и Бога. Той е един „Демон“, един посредник между Земното и Божественото. Забележително е, че Сократ твърди как той не споделя своите собствени мисли, когато говори за Любовта. Той заявява, че само разказва това, което една жена му е дала като откровение върху Любовта. Той стига до представата за Любовта чрез едно гадателно изкуство. Жрицата Диотима пробужда у Сократ това, което е демоничната сила в него и което трябва да го доведе до Божественото. Тя го „посвещава“.

Тази особеност в „Симпозион“ е многозначителна. Трябва да запитаме: - Коя е тази „мъдра жена“, която пробужда Демона в Сократ? Не трябва да считаме това само като едно поетично хрумване. Защото никоя конкретна жена не би могла да пробуди Демона в душата, ако силата за това пробуждане не би се намирала в самата душа. Следователно, ние трябва да търсим тази „мъдра жена“ в самата душа на Сократ. Но трябва да има някакво основание, за да се появи като външно-действително същество това, което поражда Демона. Тази сила не действа така, както действуват силите, които са присъщи и родствени на душата. В лицето на „мъдрата жена“ Сократ представя силата на душата, съществуваща в нея преди приемането на Мъдростта. Това е майчиният принцип, който ражда Сина Божи, Мъдростта, Логоса. Несъзнателно действащата сила на душата е представена като женствен елемент, който улеснява проникването на божествените сили в съзнанието. Лишената още от Мъдрост душа е майка на това, което води към Божественото. Тук стигаме до една важна представа на мистиката. Душата е призната като майка на Божественото. Тя води човека към Божественото по несъзнателен начин, с необходимостта на една природна сила.

От тук се излъчва светлина върху възгледа на Мистерииите за гръцката митология. Светът на Боговете се ражда в душата. Това, което човек сам създава в образи, той счита за свои Богове. Обаче той трябва да проникне и до една друга представа. Той трябва да превърне в образи на Боговете и божествената сила, която работи в него преди създаването на образите на Боговете. Зад Божественото се явява майката на Божественото, която не е нищо друго освен първичната душевна сила. Наред с Боговете, човек поставя и Богините.

Нека разгледаме Дионисиевия мит в светлината на гореказаното. Дионисий е син на Зевс и на една смърт на майка Семела. Зевс изтръгва от майката, която е повалена от светкавица, нероденото още дете и го скрива в собственото си бедро, за да доузрее там. Хера, майката на Боговете, подбужда титаните против Дионисий. Те разкъсват детето на парчета. Обаче Атина Палада спасява все още пулсиращото сърце и го

донася на Зевс. От него той създава за втори път сина. В този мит се вижда ясно един процес, който се разиграва в най-дълбоката вътрешност на човешката душа. И който би говорил в смисъла на египетския жрец, който обяснява на Солон естеството на един мит, би могъл да каже така: Това, което се разказва при вас, че Дионисий, синът на Бога и на една смъртна майка, се е родил, бил разкъсан на парчета и отново се ражда, всичко това звучи като приказка. Но истината в нея е раждането на Божественото и неговите съдбини в самата човешка душа. Щом тази божествена Дионисиева същност се раздвижва, душата изпитва една силно желание към своята истинска духовна форма. Обикновеното съзнание, което също е представено под образа на едно женско божество, Хера, започва да ревнува роденото от по-висшето съзнание. То пробужда низшата човешка природа (титаните). Неузрялото още божествено дете е разкъсано. Така то съществува в човека като раздробено, сетивно-разбираемо знание. Обаче ако в човека има достатъчно висша мъдрост (Зевс), която да бъде активна, тя отглежда неузрялото още дете, което после се ражда отново като втори Божи син (Дионисий). Така от знанието, раздробената в човека божествена сила, се ражда пълната с единство мъдрост, която е Логосът, син на Бога и на една смъртна душа, на преходната и стремяща се към Божественото човешка душа. Докато всичко това се счита само като един душевен процес и се схваща като един вид негов образ, ние сме твърде отдалечени от духовната действителност, която се разиграва там.

В тази духовна действителност душата не само изживява нещо в себе си, но тя излиза навън от себе си и съзживява един миров процес, който всъщност става не в нея, а извън нея.

Платоновата Мъдрост и гръцкият мит стават едно цяло; Мъдростта на Мистериите и митът също. Създадените Богове са били обект на народната религия, историята на тяхното раждане е била тайна на Мистериите. Никак не е чудно защо се е считало за опасно да се „издават“ Мистериите. С това се е „издавал“ произходът на народните Богове. Правилното разбиране на този произход е било нещо благотворно, неразбирането нещо вредно.

МИСТЕРИЙНАТА МЪДРОСТ И МИТЪТ

Мистът търсел в себе си сили и Същества, които остават скрити за човека дотогава, докато той запазвал обикновените възгледи за живота. Мистът сам си задавал въпроса за неговите собствени духовни сили и закони, които надвишават низшата му природа. Човекът с обикновен, сетивно-логически възглед за живота си създава Богове или, когато разбира техния произход, той ги отрича. Мистът знае, че той сам създава Боговете; той разбира защо ги създава. Той вижда, така да се каже, какво

се крие зад това създаване и разбира неговата естествена закономерност. Нека вземем едно растение, което внезапно би станало знаещо и би вникнало в законите на собствения си растеж, на собственото си развитие. То се развива в една блажена безсъзнателност. Ако би знаело за своите закони, то би имало съвършено друго отношение спрямо себе си. Това, което лирикът чувствава, когато възпява растението; което ботаникът мисли, когато изучава неговите закони; всичко това би стояло от само себе си като идеал пред знаещото растение.

Така е и с миста, по отношение на неговите собствени закони, на силите, действащи в него. Като знаещ, той трябва да създаде над себе си нещо Божествено. Такова отношение са заемали и посветените спрямо това, което народът създавал свръх природата. Такова отношение са заемали те спрямо света на Боговете и митовете на народа. Те са искали да познаят законите на Боговете и на митовете. Там, където народът изграждал образа на един Бог, на един мит, там те търсели по-висшата истина.

Ето един пример: Атиняните били принудени от критския цар Минос да му принасят в жертва на всеки осем години по седем момчета и седем момичета. Те били давани за храна на Минотавъра, едно страшно чудовище. Когато към Крит трябвало да бъде изпратен за трети път печалният дар, с младежите отишъл и царският син Тезей. Когато той пристигнал в Крит, Ариадна, дъщерята на цар Минос се влюбила в него.

Минотавърът живеел в Лабиринта, една чудновата градина, от която никой от тези, които влизали, не можел да намери пътя и да се върне обратно. Тезей искал да освободи бащиния си град от позорния данък. Той трябвало да влезе в Лабиринта, където хвърляли плячката на чудовището. Той искал да убие Минотавъра. Тезей се нагърбил с тази задача, убил страшното чудовище и отново излязъл на свобода с помощта на едно кълбо, което Ариадна му дала.

За миста трябвало да стане ясно как творческият човешки дух достига до подобен разказ. Както ботаникът изучава растежа на растенията, за да открие неговите закони, така и той иска да изучи творческия дух. Той търсеше истина там, където народът поставяше един мит. Салустий ни открива гледището на един мистичен мъдрец относно един такъв мит: „Бихме могли да наречем целия свят един мит, който съдържа в себе си под видима форма телата и нещата, а душите и духовете под скрита форма. Ако на всички би се предала истината за Боговете, те не биха я разбрали, биха я ценили по-малко, а по-способните биха се отнесли лекомислено към нея. Но когато истината се даде в митична обвивка, тя е обезпечена от незачитане и подтикът към философствуване е гарантиран.“

Когато като мист човек търсел мъдрото съдържание на един мит, той имал съзнанието, че прибавя нещо към това, което вече съществувало в съзнанието на народа. Той бил на ясно, че се поставя над това съзнание, както ботаникът се поставя над растящото растение. Той казвал нещо съвършено друго от това, което съществувало в митичното съзнание, обаче считал това, което казва за една по-дълбока истина от тази, която била изразявана символично в мита. Човекът стои пред чувствения живот като пред едно чудовище. Той му принася в жертва плодовете на своята личност. Чувственият живот ги поглъща. Той върши това до тогава, докато в човека се пробуди победителят (Тезей). Неговото познание му изпраща нишката, чрез която той отново се ориентира, когато навлиза в лабиринта на чувствеността, за да убие там своя враг. В това побеждаване на чувствеността е изразена самата тайна на човешкото познание. Мистът познава тази тайна. С нея се загатва за една сила в човешката личност. Обикновеното съзнание не съзнава тази сила. Обаче тя действа в него. Тя създава мита, който има същата структура, както и мистичната истина. Тази истина е символизирана в мита.

Следователно, какво се крие в митовете? В тях се крие едно творение на Духа, на несъзнателно творещата душа. Душата притежава една напълно определена закономерност. Тя трябва да действа в определена посока, за да твори над себе си. На митологичната степен тя върши това в образи; обаче тези образи са изградени според законите на душата. Би могло също да се каже: Когато душата пристъпва напред и се издига над митологичното съзнание до по-дълбоките истини, тогава тези истини носят същия отпечатък, какъвто по-рано имаха митовете, защото при тяхното създаване действа една и съща сила.

Плотин, философът на неоплатоническата школа (204-269 сл. Хр.) изразява по следния начин съотношението между образно-митичното мислене и висшето познание на египетските жреци: „Египетските мъдрци, било въз основа на строго проучване, било инстинктивно при предаване на тяхната мъдрост, си служели за изразяване на своите учения и теореми не с писмени знаци, които подражават гласа и говора, а са рисували образи и в светилищата са влагали в тези образи мисълта, съдържаща се във всяко нещо. Така всеки образ съдържал определено знание и мъдрост. Той изразявал една истина и едно еднородно и прозрачно цяло, при все че не е бил никакво обяснение. След това учителят извличал съдържанието от образа, изразявал го с думи и намирал причината защо е така, а не иначе.”

Ако искаме да се запознаем с връзките между мистиката и митичните разкази, трябва да вникнем в отношението на митичното към светогледът на онези, които в своята мъдрост се чувствуват в хармония с начина на мислене, валиден за Мистериите. Такава хармония съществува до най-

висока степен у Платон. Тук за нас може да бъде меродавно как той тълкува митовете и как ги използва в своите описания. Във „Федър“, един диалог на душата, се изнася мита за Борей. Това божествено същество, което древните откривали във вятъра, видяло веднъж красивата Орития, дъщеря на атическия цар Ерехтей, която беряла цветя заедно със своите дружки по игра. Той се влюбил в нея и я отвлякъл в своята пещера. В своето тълкуване, чрез устата на Сократ, Платон отхвърля едно чисто умствено тълкуване на този мит. Такова тълкуване би казало, че в разказа се изразява символично, в поетична форма, един природен факт. Силният вятър задигнал царската дъщеря и я хвърлил долу от скалата. „Подобни тълкувания“, казва Сократ, „са само фантазии на учени, колкото и да са ценени те днес... Защото, който е проучил един от тези митологични образи, той трябва да бъде последователен и да стори същото и с всички останали образи и да постави под съмнение тяхната истинност... Но даже ако такава една работа би могла да бъде доведена докрай, във всички случаи тя не би показвала у този, който я извършва, някаква щастлива дарба, а само едно повърхностно остроумие, една селяческа мъдрост и смешна прибързаност... Ето защо, аз се отказвам от такива опити и вярвам за митовете само това, което поначало се мисли за тях. Аз не проучвам тях, както вече казах, а самия себе си; дали и аз не съм едно ужасно чудовище, по-объркващо от Химера, по-диво от Тифон, или представлявам една по-питомна твар, надарена с частица морално и божествено естество.“ Ето какво не одобрява Платон, а именно: умственото и рационалистично тълкуване на митовете. Нека го съпоставим с начина, по който той си служи с митовете и как сам се изразява чрез тях. Там, където говори за живота на душата, където напуска пътищата на преходното и търси вечното в душата, където, следователно, не съществуват вече представите, основани на сетивното възприемане и логичното мислене, там Платон си служи с мита. „Федър“ говори за вечното в душата. Тук душата е представена под формата на два впрегнати коня, снабдени от всички страни с крила, и един водач. Единият от конете е търпелив и мъдър, другият непокорен и див. Когато пред екипажа се изпречва едно препятствие, непокорният кон използва случая, за да пречи на това, което добрият кон иска, и за да се възпротиви на водача. Когато екипажът стига там, където трябва да следва Боговете по хребета на небето, тогава лошият кон внася безредие в него. От силата, която този кон има, зависи дали добрият кон ще може да надмогне и преминавайки препятствието, ще закара екипажа в царството на свръхсетивното. Така става с душата, че тя никога не може да се издигне несмушавана в царството на Божественото. Едни души се издигат повече до това виждане на Вечното, други по-малко. Душата, която е прогледнала в отвъдното, остава неповредена от следващия кръговрат;

тази, която поради дивия кон не е прогледнала, трябва да опита това при един нов кръговрат. Под тези кръгообращения се разбират различните въплъщения на душата. Едно кръгообращение означава животът на душата в една личност. Дивият кон означава низшата, а мъдрият висшата природа; водачът е душата, която се стреми да постигне Божественото. Платон прибегва към мита, за да обрисова пътя на вечната душа през различните метаморфози. По същия начин и в други Платонове съчинения се прибегва до мита, до символичния разказ, за да се опише вътрешното естество на човека, това, което сетивата не могат да възприемат.

Тук Платон е в пълно съгласие с митичния и символичен начин на изразяване, с които си служат и други мъдречи. В древната индийска литература откриваме една притча, която се приписва на Буда. Един човек, силно отдаден на живота, който на никаква цена не иска да умре и търси чувствените удоволствия, е преследван от четири змии. Той чува един глас, който му заповядва да храни и да къпе от време на време ме четирите змии. Човекът побягва от страх пред четирите змии. Той отново чува един глас. Този глас му обръща внимание, че след него идват петима убийци. Отново човекът побягва. Един глас му обръща вниманието върху един шести убиец, който иска да му отреже главата със своя меч. Човекът отново побягва и стига до едно напуснато село, в което няма нито един жител. Отново чува глас, който му казва, че скоро разбойници ще оберат селото. Тогава човекът побягва и стига до една голяма река. На отсамния бряг той не се чувства в сигурност. От сламки, клони и листа той си изплита един кош и преплува на другия бряг. Сега той е вече в сигурност, той е брахман.

Смисълът на този символичен разказ е следният Човек трябва да мине през най-различните състояния, докато стигне до Божественото. Четирите змии са четирите елемента: огън, вода, земя и въздух. Петимата убийци са петте сетива. Безлюдното село е душата, която се е освободила от впечатленията на сетивата, но все още не е сигурна, когато е сама със себе си. Ако нейната низша природа я завладее отново, тя е изгубена. Човек трябва да си построи лодка, която да го пренесе през реката на преходното от единия бряг, този на сетивната природа, на другия, вечно-божествения.

Нека в тази светлина разгледаме египетското тайнство на Озирис. Озирис постепенно става едно от най-важните египетски божества. Представата за него измества други представи за божества, които съществували в някои части от народа. Около Озирис и неговата съпруга Изиди се образува един пълен със значение кръг от митове. Озирис бил син на Бога на Слънцето, неговият брат бил Тифон-Сет, а неговата сестра – Изиди. Озирис се оженва за своята сестра. Заедно с нея той царува над

Египет. Злият брат Тифон обмисля как да погуби Озирис. Той заповядва да направят един сандък, който имал точно дължината на Озирис. На едно угощение сандъкът бил предложен в дар на този, който точно се побере в него. Само Озирис успява да се побере в сандъка. Той влиза вътре и ляга. Тогава Тифон и неговите другари се хвърлят върху Озирис, затварят сандъка и го хвърлят в реката. Когато Изидата научава страшната вест, тя тръгва да търси трупа на своя съпруг. Но когато го намира, Тифон отново го завладява. Той го разкъсва на четиринадесет части, които разпръсква из най-различни места. В Египет са гробовете на Озирис.

Тук и там, на много места, е трябвало да бъдат погребани разкъсаните части на Бога. Обаче самият Озирис възкръснал от под земния свят и победил Тифон; един лъч от него озарил Изидата и тя родила Харпократ или Хорус.

Сега нека сравним този мит с възгледа на гръцкия философ Емпедокъл (490 -430 пр. Хр.). Той приема, че някога първичното Същество, Бог, се е раздробило в четирите елемента огън, вода, земя и въздух или в множеството на битието. Той противопоставя две сили, които в този свят на битието причиняват развитието и умирането: Любовта и Борбата. За елементите Емпедокъл казва:

„Те самите остават същите, но комбинирайки се,
Те стават човеци и всички безброй други същества,
Които ту под силата на Любовта се съединяват в живи форми,
Ту чрез омразата и борбата отново се разделят.“

Следователно, какво са, според Емпедокъл, нещата на света? Те са различно примесените елементи. Те са могли да бъдат създадени само чрез това, че Първичното-Едно се е раздробило на четири същества. Това Първично-Едно се е раздробило следователно в елементите на света. Когато пред нас имаме един предмет, той представлява част от разлятото Божество. Но това Божество е скрито в него. То е трябвало първо да умре, за да могат да се родят нещата. А какво представляват тези неща? Смес от части на Бога, произлязла в своята структура чрез Любовта и Омразата. Емпедокъл казва ясно:

„Доказателство за това е устройството на човешките съставни части,
Първо чрез Любовта веществата се свързват в едно.
Всички, каквито тялото притежава в своя разцвет,
След това разкъсани едно от друго чрез раздора и борбата,
Те отново скитат отделно по крайнините на живота.
Същото става и с растенията и обитаващите водите риби,
С горския дивеч и носените от крила птици.“

Емпедокъл мислел, че мъдрецът отново намира Божественото праединство, което е омагьосано в света, погълнато в Любовта и

Омразата. Но когато човек намира Божественото, той сам трябва да е нещо божествено. Защото Емпедокъл е на мнение, че подобното може да бъде познато само от подобно нему. Неговото убеждение за познанието е изразено в Гьотевите думи:

„Ако окоето не беше от слънчево естество,
Как бихме могли да виждаме светлината?
Ако в нас не живее самата сила на Бога,
Как би могло да ни очарова Божественото?"

Тези мисли за света и човека, които надвишават сетивната опитност, мистът можел да намери в мита за Озирис. Божествената творческа сила е разлята в света. Тя се явява под формата на четирите елемента. Бог (Озирис) е умъртвен. Човекът със своето познание, което е от божествено естество, трябва отново да го възкреси. Той трябва отново да го намери като Хорус (Син Божи, Логос, Мъдрост) в противоположността между Борбата (Тифон) и Любовта (Изида). Самият Емпедокъл изразява в гръцка форма своето основно убеждение, служейки си с представи, които са сходни с мита. Любовта е Афродита, Нейкос Борбата. Те свързват и разделят елементите.

Представянето на един мит в такъв стил, какъвто виждаме тук, не трябва да бъде смесвано с едно чисто символично или даже алегорично тълкуване на митовете. Тук ние не разбираме такова тълкуване. Образите, от които е съставен митът, не са измислени символи на абстрактни истини, а действителни душевни изживявания на посветения. Последният изживява образите с духовните възприемателни органи, както нормалният човек изживява сетивните представи с помощта на очите и ушите. Но както една представа не представлява нищо за себе си, ако не е предизвикана във възприятието чрез външния предмет, така и митичният образ не е нищо, ако той не възниква чрез действителните факти на духовния свят. Само че по отношение на сетивния свят, човек стои извън неговите обективни условия; докато митичните образи той може да изживее само тогава, когато стои сред съответните духовни процеси. Но за да стои сред тях, той трябва да е минал през посвещение. Духовните процеси, които той вижда, после се илюстрират чрез митичните образи. Който не може да приеме митичното като такава илюстрация на истинските духовни процеси, той е далеч от истинското разбиране. Защото духовните процеси са свръхсетивни; а образите, които в своето съдържание напомнят за сетивния свят, не са духовни, а са само една илюстрация на духовното. Който живее само в образите, той сънува; който е стигнал до там да чувствава в образа духовното така, както в сетивния свят чувстваваме розата чрез представата за нея, само той живее в духовните възприятия. Ето защо митичните образи не могат да бъдат еднозначни. Поради техния илюстративен характер едни и същи митове

могат да изразяват различни факти. И няма никакво противоречие, когато тълкувателите на митовете отнасят един и същ мит веднъж към едно, друг път към друго духовно събитие.

От тази гледна точка може да се намери една свързваща нишка, която преминава през различните гръцки митове. Дванадесетте задачи, които се възлагат на Херкулес, се явяват в една висша светлина, ако помислим, че преди да извърши последната, най-тежката, той бива посветен в елевзинските Мистерии. По поръчка на цар Евристей от Микена, той трябва да доведе кучето на ада, Цербер, от долния свят и отново да го върне там. За да предприеме пътешествието в ада, Херкулес трябва да бъде посветен. Следователно, Мистерииите са превеждали човека през смъртта на преходното в долния свят и по този начин, чрез посвещението, са спасявали от загиване неговата вечна същност. Като мист той може да победи смъртта. Херкулес преодолява опасностите на ада като мист. Това ни дава право да тълкуваме и другите негови дела като вътрешни степени от развитието на душата. Той побеждава Немейския лъв и го довежда в Микена. Това означава: той става господар на чисто физическата сила в човека, той оковава тази сила. По-нататък той убива деветоглавата Хидра от Лерна. Той я побеждава с горящи главни и потопява стрелите си в нейната жлъчка, така щото те стават безпогрешни. Това означава, че той побеждава низшата наука, знанието на сетивата чрез огъня на Духа и от това, което придобива от низшето знание, той взема силата, с помощта на която може да вижда низшето в такава светлина, каквата е свойствена на духовното око. Херкулес хваща сърната на Артемида, Богинята на лова. Това, което свободната природа може да предложи на човешката душа, него улавя Херкулес. По същия начин могат да бъдат изтълкувани и другите подвизи на Херкулес. Тук не можем да се впуснем във всички подробности, а дадохме само общия смисъл на вътрешното развитие.

Подобно тълкуване е възможно и за похода на Аргонавтите. Фрикс и неговата сестра Хела, деца на беотийския цар, били много измъчвани от тяхната мащеха. Боговете им изпратили един овен със златно руно, който ги отнася от там, летейки по въздуха. Когато преминавали над морския пролив между Европа и Азия, Хела паднала във водата и се удавила. От там този пролив носи името Хелеспонт. Фрикс достига при царя на Колхида, на източния бряг на Черно море. Той принася овена в жертва на Боговете и подарява златното руно на цар Етес. Царят заповядал да окачат руното в една гора и поставил да го пази един страшен дракон. Гръцкият герой Язон заедно с Херкулес, Тезей, Орфей предприема отнемането на златното руно от Колхида. За да спечели това съкровище, цар Етес му възлага тежки изпитания. Но Медея, посветената в магия дъщеря на царя, го подкрепя. Той укротил два бика, които изпускали огън из ноздрите си, изорал с тях една нива и посял драконови зъби. От тях

поникнали въоръжени хора. По съвета на Медея, Язон хвърля всред тези въоръжени хора един камък и те се избиват взаимно.

Чрез магичните средства на Медея, Язон приспива дракона и успява да вземе руното. С него той тръгва обратно към Гърция. Медея го придружава като негова съпруга. Царят преследва бегълците. За да го задържи Медея убива своя брат Абсиртус и разпръсква неговите части из морето. Етес се залавя да ги събира и с това се забавя. Така двамата успяват да достигнат с руното в отечеството на Язон.

Всеки отделен факт тук изисква едно по-дълбоко тълкуване на смисъла. Златното руно е нещо, което принадлежи на човека, което е безкрайно ценно за човека. В миналите времена тази ценност му е отнета и нейното повторно придобиване е свързано с побеждаването на страхотни сили. Така е с Вечното в човешката душа. То принадлежи на човека. Но той е откъснат от него. Разделя го именно неговата низша природа. Само когато човек побеждава, приспива тази низша природа, той може да придобие отново Вечното. Той може да постигне това, когато неговото собствено съзнание (Медея) му дойде на помощ със своята магична сила. За Язон Медея става това, което беше Диотима за Сократ, а именно учителката на Любовта. Собствената мъдрост на човека притежава магичната сила, за да постигне той Божественото след побеждаването на преходното. От низшата природа може да се роди само низше-човешкото, въоръжените мъже, които са победени чрез духовната сила, съветът на Медея. Но и когато човек е намерил Вечното в себе си, той все още не е в пълна сигурност. Той трябва да пожертвува една част от своето съзнание (Абсиртус). Така изисква сетивният свят, който ние можем да схванем само под многообразна форма (раздробен). За всичко това бихме могли да навлезем по-дълбоко в описанието на стоящите зад образите духовни процеси, но тук ние трябваше само да посочим принципа, засягащ образуването на митовете.

Особен интерес представлява в този смисъл сказанието за Прометей. Прометей и Епиметей са синовете на титана Япет. Титаните са синове от най-старото поколение на Боговете, Уран (Небето) и Гея (Земята). Кронос, най-младият от титаните, сваля от престола своя баща и завладява властта над света. В замяна и той самият бива победен заедно с другите титани от своя син Зевс. В борбата срещу титаните, Прометей стои откъм страната на Зевс. По негов съвет Зевс изгонва титаните в долния свят. Обаче в Прометей продължава да живее настроението на титаните. Той бил само наполовина приятел на Зевс. Когато последният иска да погуби хората поради тяхното високомерие, Прометей се застъпва за тях, предава им изкуството на числата и на писмената и още нещо, което създава културата, а именно употребата на огъня. Това предизвиква гнева на Зевс против Прометей. На Хефест, син на Зевс,

било заповядано да създаде жена с голяма хубост, която Боговете украсяват с всички възможни дарове. Тази жена се нарича Пандора, Всенадарената. Хермес, посланикът на Боговете, я довежда при Епиметей, брата на Прометей. Тя му донася една кутия като дар от Боговете. Въпреки съвета на Прометей да не приема никакъв дар от Боговете, Епиметей приема поднесения му дар. Когато кутията е отворена, от нея излизат всички възможни беди и нещастия за човечеството. В кутията остава само надеждата и то затова, защото Пандора бързо затворила капака. Следователно, надеждата останала като един съмнителен дар от Боговете.

Поради отношението на Прометей към човеците, Зевс заповядал да го оковат на една скала в планината Кавказ. Един орел непрекъснато кълвял от неговия черен дроб, който отново се възстановявал. Прометей трябва да прекара в мъчителна усамотеност своите дни, докато един от Боговете доброволно се пожертвува, т.е. ако се отдаде на смъртта. Измъченият Прометей понася с голямо търпение своите страдания. Той узнава, че Зевс ще бъде свален от престола от сина на една простосмъртна, ако не влезе в брак с нея. За Зевс било важно да узнае тази тайна, той изпратил посланика на Боговете, Хермес, до Прометей за да узнае тайната, но Прометей отказал.

Сказанието за Херкулес е свързано с това за Прометей. В своите странствувания, Херкулес стигнал и до планината Кавказ. Той убил орела, който кълвял черния дроб на Прометей. Кентавърът Хирон, който въпреки че страдал от една неизлечима рана, не можел да умре, се пожертвувал за Прометей. Тогава Прометей се помирил с Боговете.

Титаните са силата на волята, която се ражда като природа (Кронос) от първичния световен Дух (Уран). Тук не трябва да разбираме волевите сили под една абстрактна форма, а като действителни Същества на волята. Към тях принадлежи и Прометей. С това е охарактеризирана неговата същност. Обаче той не е напълно титан. В известно отношение той е свързан със Зевс, който завзема властта над света, след като бушуващата природна сила (Кронос) е вече обуздана. Следователно Прометей е представител на онези светове, които са дали на човечеството силата, която тласка напред, сила полу-природна, полу-духовна, а именно волята. Волята е обърната от една страна към доброто, от друга към злото. Според това, дали тя е склонна към духовното или към преходното, се формира нейната съдба. Тази съдба е съдбата на самия човек. Човекът е окован с веригите на преходното. Орелът кълве неговото тяло. Той трябва да търпи. Той може да постигне най-висшето само когато търси съдбата си в уединение. Той има една тайна. Тя се състои в това, че Божественото (Зевс) трябва да се съедини с една простосмъртна, със самото човешко съзнание, което е свързано с физическото тяло, за да

роди един син човешката мъдрост (Логосът), която освобождава Бога. Чрез това съзнанието става безсмъртно. Човекът не трябва да издава своята тайна до тогава, докато един мист (Херкулес) дойде при него и премахне силата, която постоянно го заплашва със смърт. Едно същество, полу-животно, полу-човек, един Кентавър, трябва да се жертвува за да спаси човека. Кентавърът е самият човек, а именно полу-животинският, полу-духовният човек. Той трябва да умре, за да бъде спасен чисто духовният човек. Това, което Прометей, човешката воля отхвърля, приема го Епиметей, умът, интелигентността.

Обаче даровете, които се предлагат на Епиметей, са само страдания и язви. Защото умът се придържа към нищожното, към преходното. И остава само надеждата, че и от преходното някога ще се роди Вечното.

Нишката, която преминава през сказанието за Аргонавтите, Херкулес и Прометей, се оказва вярна и в Омировата Одисея. Може би някой ще възрази, че тук начинът на тълкуване е твърде пресилен. Обаче при внимателна преценка на всичко, за което става дума тук, ще изчезнат всички съмнения. Преди всичко трябва да ни изненада фактът, че и при Одисей се разказва за слизането му в подземния свят. Каквото и да мислим иначе за поета на Одисеята, невъзможно е да допуснем, че той оставя един смъртен да слезе в долния свят, без да го постави във връзка с онова, което в миогледа на старите гърци е означавало „минаването през долния свят“. А то означавало превъзможване на преходното и възкресяване на Вечното в душата. Следователно, трябва да се допусне, че и Одисей е извършил нещо подобно. Така неговите изживявания придобиват едно дълбоко значение, както и тези на Херкулес. Те се превръщат в описание на един несетивен път, пътя за развитие на душата. Към това се прибавя и фактът, че в Одисеята не се говори така, както изисква едно външно описание на събитията. Героят извършва своите пътувания на приказни кораби. Действителните географски разстояния се изменят по най-произволен начин. Тук не може да става и дума за сетивно-действителното. Сетивно-действителните събития се разказват само за да илюстрират едно духовно развитие. Освен това, самият поет казва в началото на поемата, че всичко се свежда до търсенето на душата:

„Разкажи ми, музо, за мъжа многоизкусния, който
Дълго скита откакто разруши свещената Троя;
Множество хорски градове видял и нрави научил.
И по море множество тежки страдания изпитал,
За завръщането на своята душа...“

Тук имаме пред себе си един човек, който търси душата, Божественото; разказва ни се именно за мъчителните странствувания към Божественото.

Одисей пристига в страната на циклопите. Това са груби великани, с едно око на челото. Най-страшният от тях, Полифем, изяжда много от

другарите на Одисей. Одисей се спасява като ослепява циклопа. Тук имаме работа с първия етап от житейския път. Физическата сила, низшата природа, трябва да бъде победена. Който не отнема силата и, който не я ослепява, ще бъде погълнат от нея.

После Одисей посещава острова на магьосницата Цирцея. Тя превръща една част от неговите другари в грухтящи прасета. Но Одисей я побеждава. Цирцея е низшата духовна сила, която се придържа към преходното. Ако човек злоупотреби с нея, тя може да го тласне дълбоко към животинското.

Одисей трябва да я победи. Тогава той може да слезе в долния свят. Той става мист. Сега той е изложен на опасността, на която е изложен мистът при възлизането от низшите към висшите степени на посвещението. Той пристига при Сирените, които примамяват към смъртта минаващия покрай тях чрез сладки магически звуци. Това са образите на низшата фантазия, които преследват отначало този, който се е освободил от сетивното. Той се домогва до продуктивния Дух, не и до посветения Дух. Той преследва призраци, от чиято власт трябва да се освободи.

Одисей трябва да извърши страшното пътуване между Сцила и Харибда. Първоначално мистът се колебае между Духа и сетивното. Той не може още да обхване измеренията на Духа; обаче сетивното е изгубило вече предишната си стойност. Едно корабокрушение причинява смъртта на всичките му приятели; само той се спасява при нимфата Калипсо, която го приема и се грижи за него седем години. Най-после, по заповед на Зевс, тя го освобождава да се завърне в отечеството си. Мистът е стигнал до една степен, при която всички останали освен достойният, самият Одисей, пропадат. Обаче той, достойният, вкухва за известно време, определено чрез мистично символичното число седем, спокойствието на постепенното посвещение.

Още преди връщането си в своето отечество, Одисей стига до острова на феакийците. Тук той намира добър прием. Дъщерята на царя му оказва съдействие и самият цар Алкиной го приема в двореца си и му отдава почит. Пред Одисей още веднъж застава светът със своите радости, и Духът, който се придържа към този свят се събужда в него. Но той намира пътя към своето отечество, към Божественото. Отначало в неговия дом не го очаква нищо добро. Съпругата му Пенелопа е обкръжена от многобройни кандидати за женитба. На всекиго от тях тя обещава да се омъжи за него, щом изтъче едно платно. Тя отбягва да изпълни своето обещание, като постоянно разлишва през нощта това, което е изтъкала през деня. Кандидатите трябва да бъдат победени от Одисей, за да може той отново спокойно да се събере със своята съпруга.

Богинята Атина го превръща в просяк, за да не го познаят при неговото завръщане. Така той ги побеждава.

Всъщност Одисей търси своето по-дълбоко съзнание, божествените сили на душата. С тях иска той да се съедини. Докато мистът намери тези сили, той трябва да победи всичко, което като „кандидати“ заобикаля това съчинение, за да го спечели за себе си. Това е светът на низшата действителност, преходната природа, от който произхожда тълпата на тези кандидати. Логиката, която се прилага по отношение на тях, е една тъкан, която постоянно се различава отново, щом е била изтъкана. Мъдростта (Богинята Атина) е сигурната водачка към най-дълбоките душевни сили. Тя превръща човека в просяк, т.е. съблича го от всичко, което произхожда от преходното.

Потопени изцяло в мъдростта на Мистериите се явяват Елевзинските празници, които се устройвали в Гърция в чест на Деметра и Дионисий. Един свещен древен път водел от Атина към Елевзис. По него били поставени знаци, пълни с тайнственост, които били в състояние да тласнат душата към едно възвишено настроение. В Елевзис имало забулени в дълбока тайнственост светилища, обслужвани от семейства на свещеници. Чинът и мъдростта, свързани с него, се наследявали от свещеническите семейства от поколение в поколение. (За устройството на тези места могат да се намерят пълни сведения в книгата „Допълнения към последните изследвания върху Акрополиса в Атина“ от Карл Бьотихер.) Мъдростта, която позволява да се служи тук, била мъдростта на Мистериите. Тържествата, които се устройвали два пъти годишно, представлявали великата световна драма за съдбата на Божественото в света и за тази на човешката душа. Малките Мистерии се празнували през февруари, а големите през септември. С празненствата били свързани и посвещенията. Символичното представяне на световната драма на човешката душа съставлявало заключителното действие на посвещението на мистите, което се предприемало тук. Елевзинските светилища били издигнати в чест на Деметра. Тя е дъщеря на Кронос. От Зевс, преди неговия брак с Хера, тя има една дъщеря, Персефона. Веднъж, когато си играела, тя била отвлечена от Плутон, Бога на ада. Оплаквайки своята дъщеря, Деметра скита по цялата Земя за да я търси. Пристигнала в Елевзис и седнала на един камък. Там я намерили дъщерите на Келей, който е бил един от господарите на Елевзис. Предрешена като стара жена, тя влязла в дома на Келей за да се грижи за сина на господарката. Тя искала да даде безсмъртие на този син. За целта всяка нощ го скривала в горяща жаравя. Когато веднъж майката видяла това, тя се ужасила, започнала да плаче и се вайка. Така безсмъртието се осуетило. То станало невъзможно. Деметра напуснала дома. Келей издигнал в нейна чест един храм. Тъгата на Деметра по Персефона била безкрайно голяма. Тя

докарала неплодородие на Земята. Боговете трябвало да я утешат, за да не настъпи нещо страшно по Земята. Плутон бил посъветван от Зевс да пусне отново Персефона в горния свят. Но преди да стори това, Богът на ада ѝ дал да яде от един наров плод. Тя е принудена да слиза периодически отново в долния свят. От тогава тя прекарва една трета от годината в долния свят, а две трети в горния. Деметра се примирява, тя се връща на Олимп. Обаче в Елевзис, мястото на нейното страдание, тя основава чествването на един празник, който от сега нататък трябвало да напомня за нейната съдба.

Не е трудно да се вникне в смисъла на мита за Деметра-Персефона. Това, което пребивава последователно ту в долния, ту в горния свят, е душата. С това е символизирана вечността на душата и нейното преобразяване чрез раждането и смъртта. Душата произхожда от Безсмъртието, Деметра. Обаче тя е съблазнена от преходното и определена да участва в неговата съдба. Тя вкусва от плода на долния свят: човешката душа се насища с преходното; заради него тя не може да обитава постоянно във висините на Божествено то. Тя постоянно трябва да се връща в страната на преходното. Деметра е представителка на онази същност, от която е произлязло човешкото съзнание; но тук трябва така да разбираме това съзнание, както то е могло да се роди от духовните сили на Земята. Деметра е най-първичната Земна същност, а надаряването на Земята със семенните сили на полските плодове от страна на Деметра, само загатва за една още по-дълбока страна на нейното същество. Това същество иска да подари на човека безсмъртие. Деметра скрива през нощта своя възпитаник в огъня. Но човек не може да понася чистата сила на огъня (на Духа). Деметра трябва да се откаже от своето намерение. Тя може само да създаде един култ, чрез който, доколкото това е възможно, човек да участва в Божественото.

Елевзинските тържества били красноречиво свидетелство за вярата във вечността на човешката душа. Това свидетелство намира своя символичен израз в мита за Персефона. Заедно с Деметра и Персефона, в Елевзис са устройвали и празненства в чест на Дионисий. Както в Деметра почитали божествения творец на Вечното в човека, така в Дионисий почитали Божественото, чиито непрестанни метаморфози образуват нашия видим свят. Богът, който се е разлял, който се е разпокъсал в света, за да се роди отново духовно, трябвало да бъде отпразнуван заедно с Деметра. (Едно блестящо представяне на Елевзинските Мистерии се намира в книгата „Източни светилища“ от Едуард Шуре, Париж 1898).

ЕГИПЕТСКАТА МИСТЕРИЙНА МЪДРОСТ

„Когато освободен от тялото се издигнеш в света на свободния етер, ти ще бъдеш един безсмъртен бог, освободен от смъртта." В това изказване на Емпедокъл се отразява схващането на древните египтяни за Вечното в човека и неговата връзка с Божественото. Доказателство за това е така наречената „Книга на мъртвите", която е била разчетена благодарение на усърдието на изследователите от деветнадесетия век. (Виж Лепсиус: Книгата на мъртвите у древните египтяни. Берлин 1842 г.) Това е „най-великото литературно творение, което е останало запазено от египтяните". В него се намират най-различни поучения и молитви, които са били давани в гроба на всеки починал египтянин, за да му служат като пътеуказатели, кога то той се освобождава от преходните обвивки. В това литературно творение се съдържат най-интимните възгледи на египтяните върху Вечното и върху създаването на света. Тези възгледи сочат направо за едно схващане за Боговете, подобно на това на гръцката мистика.

Между различните Богове, които били почитани в различните области на Египет, Озирис става постепенно един от най-предпочитаните и най-общопризнатите. В него били съсредоточени представите и за другите Богове. Каквито и да са били схващанията на египетския народ за Озирис, „Книгата на мъртвите" ни показва, че мъдростта на жреците е виждала в Озирис едно същество, което можело да бъде намерено в самата човешка душа.

Когато тялото е вече предадено на Земята и запазено между земните неща, Вечното поема пътя към Пра-Вечното. То се явява на съд пред Озирис, обкръжен от четиридесет и двама съдии. Съдбата на Вечното в човека зависи от това, какво отсъждат тези четиридесет и двама съдии. Когато душата е изповядала своите грехове и съдиите намират, че тя е помирена с вечната Правда, до нея се приближават невидими Същества и ѝ казват: „- Озирис бе пречистен в езерото, което е на юг от полето Хотеп и на север от полето на скакалците, където Боговете на зеленината се измиват през четвъртия час на нощта и осмия час на деня, с образа на сърцето на Боговете, преминавайки от нощта към деня". Следователно, във вечния порядък на Всемира, към вечната същност на човека се обръщат като към Озирис. След името на Озирис следва името на мъртвия. Този, който се съединява с вечния порядък, нарича себе си „Озирис". „Аз съм Озирис N". Озирис расте между цветовете на смокинята. „Следователно човекът става един Озирис. Съществува Озирис е само една висша степен от развитие на съществува човек. От само себе си се разбира, че и Озирис, който се явява като съдия във вечния порядък, не е нищо друго освен един съвършен човек. Между

състоянието „човек" и „божественото състояние" има само една разлика относно „степената" и относно „числото". В основата на всичко лежи възгледът на Мистериите за тайната на числото." Като мирово същество, Озирис е един, затова във всяка човешка душа той съществува като неделим. Всеки човек е един Озирис; въпреки това трябва да си представим единния Озирис като едно отделно същество. Човекът е обхванат от процеса на развитието. В края на неговото развитие стои „божественото състояние". В този възглед трябва по-скоро да говорим за една Божественост, отколкото за един завършен Бог.

Няма съмнение, че според подобен възглед, само онзи може действително да влезе в живота на Озирис, който вече е станал Озирис преди да почука пред портата на мировия порядък. Най-висшият живот, който човек може да води, ще се състои в това, да се превърне в Озирис. В истинския човек още през време на живота трябва да живее един възможно най-съвършен Озирис. Човек става съвършен, когато живее като един Озирис, когато премине през това, през което е преминал Озирис. С това мигът за Озирис получава един по-дълбок смисъл. Той става първообраз за този, който иска да събуди Вечното в себе си. Озирис е разкъсан, умъртвен от Тифон. Неговата съпруга Изидата събира частите на тялото му. След смъртта си той изпраща един лъч светлина, който пада върху Изидата. Тя му ражда син Хорус. Този Хорус поема земните задачи на Озирис. Той е вторият Озирис, още несъвършен, но развиващ се към истинския Озирис.

Истинският Озирис е в човешката душа. Отначало тази душа е преходна. Но преходното е предопределено да роди Вечното. Ето защо човек трябва да се разглежда като гробница на Озирис. Низшата природа (Тифон) е убила в него висшата. Любовта в неговата душа (Изидата) трябва да се грижи за частите на умъртвения Озирис и тогава се ражда висшата природа, вечната душа (Хорус), която може да достигне състоянието Озирис. Човек, който се стреми към най-висшия живот, трябва микрокосмично да повтори в себе си макрокосмичния миров процес на Озирис. Този е смисълът на египетското „посвещение". Това, което Платон описва като космичен процес: че Творецът е разпънал мировата душа на кръст върху мировото тяло и че мировият процес е едно освобождение на окованата на кръста мирова душа, трябвало да стане в малък мащаб и с човека, ако той иска да се удостои с живота на Озирис. Посвещаващият се трябваше да се развие така, че неговото душевно изживяване, неговото превръщане в Озирис да се слее с космичния процес на Озирис. Ако бихме могли да надникнем в светилищата на посвещението, където хората би ли подлагани на „превръщането в Озирис", бихме могли да видим, че тези процеси

представляват в микрокосмичен вид – един миров процес на развитие. Произхождащият от „Отца“ човек трябваше да роди в себе си Сина.

Това, което той действително носи в себе си, омагьосаният Бог, трябваше да се изяви в него. Този Бог е подгиснат от силата на земната природа. Тя трябва първо да бъде погребана, за да може да възкръсне висшата природа.

Сега ние можем да изтълкуваме това, което ни се казва за процесите на посвещението. Човекът е бил подлаган на тайнствени процедури. Земното в него било умъртвявано, а висшето пробуждано. Не е необходимо да изучим подробно тези процедури. Трябва само да разберем техния смисъл. Този смисъл проличава от свидетелството на всеки, който е минал през посвещението. Той може да каже: „- Пред мен се очертаваше безкрайната перспектива, в края на която стоеше съвършенството на Божественото. Аз чувствавах, че силата му е в мен. Аз умирах за всичко земно. Бях мъртъв. Умрях като низш човек; бях в ада. Общувах с мъртвите, т. е. с онези, които са вече включени в пръстена на вечния световен ред. След моето пребиваване в ада, аз възкръснах от мъртвите. Аз победих смъртта и сега съм вече друг човек. Нямам нищо общо с преходната природа. В мен тази низша природа е пропита от Логоса. Сега аз принадлежа към онези, които живеят вечно и които ще седят отдясно на Озирис. Самият аз ще бъда един истински Озирис, съединен с вечния ред на Всемира и властта над смъртта и живота ще бъде в моите ръце.“

Това, което човек изпитва по такъв начин, е опитност от най-висше естество.

Представете си сега, че един непосветен чува да се говори за това, как някой е минал през такива опитности. Той не може да знае какво е станало в действителност в душата на посветения. За него последният е умрял физически, бил е положен в гроба и е възкръснал. Това, което в по-висшата степен на живота е духовна действителност, във формите на сетивната действителност се изразява като един процес, който прекъсва нормалния ред в природата. Той е едно „чудо“. Такова „чудо“ е било и посвещението. Който би искал да го разбере правилно, трябва да пробуди в себе си силите, за да устои в по-висшата степен на живота. За тази висша опитност той трябва да е подготвен чрез един особен начин на живот. Въпреки че подготвителните степени в отделните случаи приемат една или друга разновидност, те винаги могат да бъдат сведени до определена типична форма. Следователно, животът на посветения е един типичен живот. Той може да бъде описан независимо от отделната личност. По-скоро за една личност може да се каже, че тя се намира по пътя към Божественото, когато минава през отделните типични опитности.

Такава личност е Буда в своя живот всред учениците; такъв е и Исус в своето обкръжение. Известен е паралелизмът между биографията на Буда и тази на Исус. В своята книга „Буда и Христос“ Рудолф Зайдел ярко подчертава този паралелизъм. (Виж също отличното съчинение „Исус, един будист“ от д-р Хюбе Шлайден). Достатъчно е да проследим подробностите, за да видим, че всички възражения против този паралелизъм са нищожни.

Раждането на Буда е възвестено от един бял слон който слиза над царицата Майя. Той показва, че Майя ще роди един божествен човек, който „ще разположи съществата към любов и приятелство и ще ги съедини в тясна връзка“. В Евангелието на Лука се казва: „- Бог изпрати ангел Гавраил при една девица, сгодена за мъж на име Йосиф, от Давидовия дом. Девицата се казваше Мария. Ангелът дойде при нея и каза: „Здравей, преблажена, ...Ето, ти ще заченеш и ще родиш син, когото ще наречеш Исус. Той ще бъде велик и ще се нарече Син на Всевишния.“ (Лука, 1, 26-31)

Брамините, индийските свещеници, които знаят какво значи да се роди един Буда, тълкуват съня на Майя. За Буда те имат определена представа. Животът на отделната личност трябва да отговаря на тази представа. Съобразно с това, в Евангелието на Матей четем: „Ирод събра всички висши свещеници и книжници из народа и се осведоми от тях къде трябва да се роди Христос.“

Браминът Азита казва за Буда: „- Това е детето, което ще стане Буда, спасителят, водач към безсмъртието, свободата и светлината.“ Нека да сравним това с Лука, 2, 25: „В Йерусалим живееше човек на име Симеон, този човек беше праведен и благочестив и очакваше утешението на Израел, и Светият Дух беше в него... Когато родителите донесоха Исус в храма, за да сторят с него изисканото от Закона, той взе детето в ръцете си и каза: „- Сега, Господи, освободи с мир своя раб, както си казал, защото очите ми видяха твоя спасител, който си приготвил пред всички народи, светлина за просвета на езичниците и слава на твоя народ Израел.“ За Буда се разказва, че като дванадесетгодишен бил изгубен и отново намерен под едно дърво, заобиколен от поетите и мъдреците на миналото, които той поучавал. На това отговаря (Лука, 2, 44 и следв.): „Всяка година родителите му отиваха в Йерусалим за празника Пасха. Когато той беше навършил дванадесет години, те отидоха по обичай в Йерусалим на празника. А когато се свършиха дните на празника, те тръгнаха към дома си, без да забележат, че детето Исус е останало в Йерусалим. Като мислеха, че той е с техните близки, изминаха един ден път и го търсеха между роднини и познати. И като не го намериха, върнаха се обратно в Йерусалим да го търсят. След три дни го намериха в

храма да седи всред законоучителите, слушайки ги и задавайки им въпроси, и всички се чудеха на неговия разум и неговите отговори."

След като Буда бе живял в усамотение и отново се върна, посрещна го една девица, която го поздрави: „Блажена майката, блажен бащата, блажена съпругата, на които принадлежиш." А той отговаря: „Блажени са само онези, които са в Нирвана", т.е. онези, които са преминали във вечния ред на света. А в Евангелието на Лука (11, 27) четем: „А когато Той говореше това, една жена от народа издигна глас и му рече: „- Блажена утробата, която те е носила, и гърдите, от които си сукал!" А той отговори и рече: „Да, блажени са онези, които слушат Словото Божие и го пазят."

През посвещението на Буда, изкусителят Мара, Духът на злото, се приближава до усамотения в съзерцание и му обещава всички царства на Земята. „Аз добре зная, че ми е отредено едно царство, но не желая никакво царство от този свят; аз ще стана Буда и всички царства на света ще ликуват от радост." Изкусителят трябваше да признае: „Моето царство свърши."

На същото изкушение Исус отговаря: „Махни се от мене, Сатана! Защото писано е: Ще се кланяш на Бога, твоя Господ, и ще служиш само на него." „Тогава дяволът го напусна." (Матей, 4, 10 и следв.)

Това паралелно описание би могло да се разпростре и още по-нататък.

Буда завършва своя живот като велик мъдрец. При едно от своите пътувания той се почувствувал болен. Стигнал до реката Хиранжа, близо до Кишинагара. Тук легнал на един килим, който неговият любим ученик Ананда му постлал. Неговото тяло започнало да свети от вътре. Той умира преобразен, като едно светлинно тяло и издъхва с думите: „Нищо не е трайно."

Тази смърт на Буда отговаря на преobraжението на Исус: „Шест дена след това, Исус взема Петра, Якова и Йоана, неговия брат, и ги отведе на една висока планина, настрана. Там Той се преобрази пред тях, лице то му засия като слънце и дрехите му станаха светли като светлината." (Матей, 17, 1 и 2)

В тази точка свършва животът на Буда, с нея обаче започва най-важната част от живота на Исус: страданието, смъртта, възкресението. Разликата между Буда и Христос се състои тъкмо в това, което ни принуждава да извисим живота на Христос Исус над този на Буда. Буда и Христос не могат да бъдат разбрани, ако просто съпоставим техните съдби. Тук няма да вземем под внимание други описания за смъртта на Буда, въпреки че те откриват някои дълбоки страни на въпроса.

Сходството в живота на двамата спасители ни кара да направим едно дълбоко заключение. Как трябва да се изрази то, ни посочват самите разкази. Когато жреците-мъдрци чуват какъв вид раждане предстои, те

знаят за какво става дума. Те знаят, че имат работа с един божествен човек. Те предварително знаят какво значение има личността, която се явява на света. И развитието на нейния живот може да отговаря само на това, което те познават като живот на един божествен човек. Такъв живот се явява предварително записан за вечността в мъдростта на техните Мистерии. Той може да бъде само такъв, какъвто трябва да бъде. Ходът на такъв живот се проявява като един вечен природен закон. Както едно химическо вещество може да се отнася само по определен начин, така един Буда, един Христос може да живее само по един напълно определен начин. Неговият живот не се свежда до случайната му биография; напротив, този живот се преразказва като се описват типичните черти, които се съдържат за всички времена в мъдростта на Мистериите. Легендата за Буда съвсем не е биография в обикновения смисъл, както и Евангелията не са биография на Христос Исус. И двете далеч не разказват нещо случайно; те разказват за един спасител на света. Предпоставките и за двете биографии трябва да се търсят в традициите на Мистериите, а не във външната физическа история. Буда и Исус са посветени до най-висока степен само за тези, които са наясно с тяхната божествена природа. С това техния живот се отдалечава от всичко преходно. Спрямо тях може да се приложи това, което се знае за посветените. Не са важни случайните събития на техния живот. За тях се казва: „В началото бе Словото и Словото бе у Бога и Бог бе Словото... И Словото стана плът и живя между нас." (Йоан, 1, 1-14)

Обаче животът на Исус съдържа повече, отколкото животът на Буда. Буда завършва с преображението. Най-важното в живота на Исус започва след преображението.

Да преведем това с езика на посветените: Буда стига до онази точка, където в човека започва да сияе божествената светлина. Той спира пред смъртта на земното. Той става светлината на света. Исус отива по-далече. Той не умира физически в момента, когато мировата светлина го преобразява. В този момент той е един Буда. Но в този момент той също възлиза с едно стъпало по-нагоре, което намира своя израз в една по-висока степен на посвещение. Той страда и умира. Земното изчезва. Но духовното, Светлината на света не изчезва. Следва неговото възкресение. Той се явява на своите ученици като Христос. В момента на своето преобразяване, Буда се разлива в блажения живот на Всеобщия Дух. Христос Исус събужда още веднъж този Миров Дух като човешка форма в настоящия живот. Подобни неща са били практикувани под формата на образи с посветените в по-висшите степени. Посветените в смисъла на мита за Озирис са достигали до такова възкресение, но само в сферата на своето съзнание и то под формата на образи. Следователно, в живота на Исус към посвещението, с което е бил удостоен Буда, се прибавя и

великото посвещение. Със своя живот Буда е доказал, че човекът е Логос и че той се връща отново в този Логос, в Светлината, когато неговото земно тяло умира. В Исус самият Логос става личност. В него Словото става плът.

Следователно това, което за древните обреди на Мистериите се извършвало вътре в светилищата, християнството го представя като световно-исторически факт. Християнската общност вярва в Христос Исус, посветения, единственият по своето величие посветен. На нея той доказал, че светът е божествен. За християнската общност мъдростта на Мистериите била неразделно свързана с личността на Христос Исус. Че Той е живял и че неговите последователи му принадлежат: тази вяра застава на мястото на това, което по-рано са искали да постигнат в Мистериите.

От сега нататък за онези, които принадлежали на Христовата общност, една част от това, което по-рано можеше да се постигне чрез мистичните методи, може да бъде заместено с убеждението, че Божественото се е изявило в Словото, че е станало плът. От сега нататък меродавно беше не това, за което Духът на всеки отделен човек трябва дълго да се подготвя; а това, което са чули и видели тези, които са били около Исус и което е било предадено чрез тях. „Това, което е било отначало, което сме чули, което сме пипали с ръцете си за Словото на Живота..., което сме видели и чули, това ви възвестяваме за да имате и вие общение с нас." Така е писано в Първото послание на Йоан. И точно тази непосредствена действителност трябва да обхване като жива връзка всички поколения и да се предава мистично от поколение на поколение като „Църква". Така трябва да се разбират думите на св. Августин: „Аз не бих вярвал в Евангелието, ако авторитеят на католическата църква не ми налагаше това." Следователно, според мнението на Августин, Евангелията не съдържат в себе си признака на тяхната истинност; ние трябва да вярваме в тях, защото те се основават на личността на Исус и защото църквата по тайнствен начин е получила сила от тази личност, с която да гарантира истинността на Евангелията.

Мистериите са предали по традиция средствата, чрез които се стига до истината; християнската общност отстоява тъкмо тази истина. Доверяването в мистичните сили, които се пробуждат вътре в човека, трябваше да бъде заменено с доверяването в Единствения, в Пра-Инициатора. Мистите се стремели да осъществяват Божественото в себе си; те искали да го изживеят. Исус е бил обоготворен; ние трябва да се държим за него; тогава, бидейки в основаната от него общност, ние самите ставаме участници в неговата Божественост: ето християнското верую. Това, което беше обоготворено в Исус, беше обоготворено за цялата общност. "Ето, Аз съм с вас до свършека на света." (Матей, 28,

20). Този, който се роди във Витлеем, носи характера на вечността. Коледният антифнар (църковна книга с песни) говори за рождеството на Исус така, като че ли то става на всеки Коледен празник: Днес се роди Христос, днес се яви Спасителят, днес пеят ангелите на Земята."

В това, което Христос е изпитал, трябва да виждаме една напълно определена степен на посвещението. Когато мистът от предхристиянското време минавал през тази Христова опитност, чрез своето посвещение, той постигал едно състояние, което го правело способен да възприема в духовния свят неща, на които не отговаря никакъв факт от физическия свят. Той е изпитвал това, което Мистерията на Голгота обгръща във висшия свят. Когато мистът християнин минава през тази опитност чрез посвещение, той същевременно вижда историческото събитие на Голгота и знае, че в това събитие, което е станало на физическия свят, се намира същото съдържание, каквото по-рано е имало само в свръхсетивните факти на Мистериите. Следователно, чрез „Гайната на Голгота" върху християнската общност се разлива нещо, което по-рано се е разливало върху миста в светлината на Мистериите. А посвещението дава на миста християнин възможност да изживее съзнателно съдържанието на „Голготската Мистерия", докато вярата прави хората да участвуват несъзнателно в мистичното течение, което извира от събитията, описани в Новия Завет и което прониква в духовния живот на човечеството.

ЕВАНГЕЛИЯТА

Всичко, което можем да кажем от историческа гледна точка за „живота на Исус" се съдържа в Евангелията. Всичко, отнасящо се до неговия живот, което не произхожда от този източник, според най-големия исторически познавач на въпроса (Харнак), „може да се напише на четвърт страница".

Но какви документи са тези Евангелия? Четвъртото, „Евангелието на Йоан" се отклонява от другите до такава степен, щото тези, които смятат, че трябва да вървят по пътя на историческото изследване, идват до заключението: „Ако Йоан притежава истинското предание за живота на Исус, тогава това на първите три Евангелия (на синоптиците) е неудържимо; ако синоптиците са прави, тогава трябва да отхвърлим като източник четвъртия евангелист." (Ото Шмидел, Основният проблем в изследването на живота на Исус) Това е твърдение, изказано от гледна точка на историческия изследовател. В настоящата книга, където става дума за мистичното съдържание на Евангелията, тази гледна точка не трябва нито да се признава, нито да се отхвърля. Обаче трябва да вземем под внимание преценки като следната: „Ако съдим по степента на съгласуваност, вдъхновение и пълнота, тези писания имат много

недостатъци и даже, мерени с човешка мярка, те страдат от не по-малко несъвършенства." Така разсъждава един християнски богослов (Харнак, „Същност на Християнството"). Обаче който застъпва мистичния произход на Евангелията, за него несъответстващите подробности се обясняват непринудено; за него съществува хармония също и между четвъртото Евангелие и останалите три. Защото всички тези писания не претендират ни най-малко да бъдат чисто исторически предания в обикновения смисъл на думата. Те не се стремят да пресъздадат някаква историческа биография. Това, което те са искали да покажат, винаги е съществувало предварително изобразено като типичен живот на Сина Божи в традициите на Мистериите. Евангелистите черпят не от историята, а от преданията на Мистериите. Но естествено, не на всички места, където е бил въведен култът на Мистериите, тези предания са имали пълно и буквално съвпадение. Въпреки това, имало е достатъчно голяма съгласуваност за да могат будистите да разкажат живота на своя Бого-човек, почти точно както евангелистите на християнството са сторили това за своя Бого-човек. Но все пак е имало и различия. Необходимо е сега само да приемем, че четиримата евангелисти са черпили от различни предания на Мистериите. Фактът, че у книжниците, принадлежащи на четири различни традиции е била събудена вярата, говори за висотата на Исусовата личност. У тях се събужда вярата, че Исус е този, който отговаря до свършена степен на един посветен, така че те могат да се отнасят към него като към една личност, която живее типичния живот, предварително изобразен в техните Мистерии. След това те описват неговия живот според мерилото на своите мистерийни предания, запазвайки главните събития от този живот. И когато първите трима евангелисти (синоптиците) описват живота на Исус по сходен начин, това само приказва, че те са черпили от сходни мистерийни източници. Четвъртият евангелист е пропил своето писание с идеи, които ни напомнят за религиозния философ Филон. Това също е доказателство, че той изхожда от същото мистично предание, до което е бил близо и Филон.

В Евангелията имаме работа с различни съставни части. На първо място, ни се съобщават подробности, които сякаш имат стойност на исторически факти. На второ място, имаме притчите, които си служат с разказването на факти само за да символизират една по-дълбока истина. И на трето място, имаме учения, кои то трябва да се считат като съдържание на християнския мироглед. Всъщност в Евангелието на Йоан не се намира никаква притча. То черпи от една мистична школа, където са смятали, че не е нужно да си служат с притчи.

Какво обаче е отношението между някои факти, които изглеждат исторически и самите притчи, показва разказът за проклятието над

смоковицата. В Евангелието на Марко (11, 11 и следв.) четем: „И влезе Исус в Йерусалим и в храма, като разгледа всичко и понеже беше вече късно, излезе и отиде във Витания с учениците си. А на другия ден, когато излязоха от Витания, той огладня, и като видя отдалече една смоковница, покрита с листа, отиде, та дано намери нещо на нея, и като дойде при нея, не намери нищо, освен листа, понеже още не беше време за смокини. И рече Исус: Занапред никой да не вкуси плод от тебе во веки!" На същото място Лука разказва една притча (13, 6 и следв.): „А той им каза тази притча: Някой си имаше смоковница, насадена в лозето си. И дойде той и потърси плод, но не намери. Тогава каза на градинаря: Ето три години наред идвам всяка година да търся плод на тази смоковница и не намерих никакъв. Изкорени я. Защо да заема мястото?" Това е притча, която символизира безплодието на старото учение, представено в образа на неплодната смоковница. Това, което взема като образ, Марко описва като един факт, който изглежда исторически. Следователно, трябва да приемем, че фактите на Евангелията въобще не трябва да се вземат в исторически, а в мистичен смисъл. Те трябва да се вземат като опитности, за възприемането на които е нужно духовно виждане и които произхождат от различни мистични предания. Обаче тогава престава да съществува различието между Евангелието на Йоан и синоптиците. За мистичното тълкуване не е необходимо да се взема под внимание историческото изследване. Възможно е едно или друго Евангелие да са създадени няколко години по-рано или по-късно: За мистика те всички имат еднаква историческа стойност, както Евангелието на Йоан, така и другите Евангелия.

А за мистичното тълкуване „чудесата" не представляват никаква трудност. За обикновеното схващане чудесата са в разрез с физическите закономерности на света. Но те изглеждат такива само до тогава, докато ги смятаме за процеси, които са станали във физическия, преходен свят и които са достъпни за обикновените сетивни възприятия. Но ако те са опитности, които могат да бъдат видени само на една по-висока степен, на духовната степен на съществуването, от само себе си се разбира, че те не могат да бъдат разбрани чрез законите на физическата природа.

Следователно, ако правилно четем Евангелията, ще сме наясно за основателя на християнството. Те раз казват в стила на Мистериите. Те разказват така, както мистът разказва за един посветен. Те само ни предават посвещението като една единствена по рода си особеност на един единствен човек. Според тях спасението на човечеството зависи от това, до колко хората следват този посветен. Това, което е било достойние на посветените, е било „Царството Божие". Единственият по рода си посветен (Христос) донесе това Царство на всички онези, които искаха да го следват. Това, което е било лично достойние на отделните

посветени, стана общо достойние на онези, които признават Исус като свой Господ.

Можем да разберем защо е станало така, ако приемем, че мъдростта на Мистериите е била вложена в на родната религия на Израел. Християнството възниква от юдейството. Следователно, не трябва да се учудваме, че в християнството навлизат импулси от юдейството и от Мистериите, които са били общо достойние на духовния живот в Египет и Гърция. Когато проследим народните религии, намираме различни представи за духовния свят. Но ако вникнем по-дълбоко в мъдростта на жреците, която съставлява духовното ядро на различните народни религии, навсякъде намираме пълна съгласуваност. Платон е в съгласие с египетските жреци-мъдреци, когато в своя философски мироглед излага същността на гръцката мъдрост. За Питагор се разказва, че пътувал в Египет, Индия и посещавал школите, където са учили техните мъдреци. Личности, които са живели в зората на християнството, намирали толкова голямо сходство между учението на Платон и по-дълбокия смисъл на еврейските писания, че наричали Платон гръцкоезичния Мойсей.

Следователно, мъдростта на Мистериите била навсякъде. В юдейството тя приема такава форма, каквато трябваше да приеме, за да се превърне в световна религия.

Юдейството очакваше „Месия“. Нищо чудно, че единственият по своя род посветен беше схващан само по този начин. Това хвърля особена светлина върху факта, че всичко, което по-рано е било достойние на отделни посветени в Мистериите, сега става общо достойние. Юдейската религия открай време е народна религия. Народът се усещал като едно цяло. Неговият Яхве бил Бог на целия народ. Ако трябваше да се роди Синът, той също трябваше да бъде спасител на народа. Тук не трябваше да бъде спасен отделният мист; спасението трябваше да стане достойние на целия народ. Следователно, в основата на юдейската религия лежи идеята, че един трябва да умре за всички.

Несъмнено и в юдейството е имало Мистерии, които от тъмнината на тайния култ можеха да бъдат пренесени в официалната религия. Наред с мъдростта на свещениците, които се придържали към външните форми на фарисейството, съществувала и една мистика с много по-дълбоко съержание. Както навсякъде, така и тук ни се описва тайнствената мъдрост на Мистериите. Когато веднъж един посветен изнесъл такава мъдрост и неговите слушатели доловили тайния ѝ смисъл, те казали: „О старце, какво стори ти? Да би мълчал! Ти смяташ да пътуваш по безкрайното море без платна и мачта? Това предприемаш ти. Искаш ли да се издигнеш във висините? Ти не можеш това. Искаш ли да слезеш в дълбочините? Срещу тебе се отваря неизмерима пропаст.“ Кабалистите, които са ни предали горния случай, разказват за четирима равини

следното. Четиримата равини тръгнаха по тайния път да търсят Божественото.

Първият умрял, вторият изгубил разума си, третият извършил големи грехове, само четвъртият, Акиба, достигнал успешно до целта: Влязъл и излязъл с мир от светилището.

Както виждаме и юдейството съдържа предпоставки за развитието на един единствен по рода си посветен. Той трябвало само да си каже: „- Аз не искам спасението да бъде достояние само на малцина избрани. Аз искам целият народ да участва в това спасение." Той трябваше да изнесе пред целия свят това, което избраните са изживявали в светилищата на Мистериите. Той трябваше да поеме върху себе си задачата чрез своята личност да бъде в духовно отношение за своята общност това, което по-рано култът на Мистериите е бил за онези, които са участвували в тях. Няма съмнение, че той не можеше да повери на своята общност опитностите на Мистериите. Той не можеше и да иска това. Но той искаше да даде на всички увереността в това, което посветените са виждали като истина в Мистериите. Той искаше да направи така, че животът, който бликаше от Мистериите, да се влее в бъдещото развитие на човечеството. Така той искаше да ги издигне до една по-висока степен на съществуването. „Блажени, които вярват без да виждат." Убеждението, че има нещо Божествено това искаше да посади той в сърцата под формата на непоклатимо доверие. Който стои отвън и има това доверие, той сигурно ще отиде по-далече отколкото този, който го няма. В сърцето на Исус трябва да е тежало като истински кошмар, че между стоящите вън може да има мнозина, които не намират пътя. Пропастта между тези, които минаваха през посвещението и „народа" трябваше да стане по-малка. Християнството трябваше да стане средство, чрез което всеки да намери пътя. Ако той не е узрял за това, поне не му се отнема възможността да участва, макар и несъзнателно, в сакраменталната същност на Мистериите. „Син човечески е дошъл, за да търси и направи блажени и онези, които са изгубени."

От сега нататък от плодовете на Мистериите трябваше да вкусат нещо и онези, които все още не можеха да участвуват в посвещението. Царството Божие не трябваше да зависи ни най-малко от „външните церемонии", не, „то не е тук или там, то е вътре във вас". За него беше по-малко важно колко далече е стигнал този или онзи в царството на Духа; за него беше важно всички да имат убеждението, че то съществува. „Не се радвайте, че ви се подчиняват духовете; но радвайте се, че вашите имена са записани на небесата." Това значи: Имайте доверие в божествения свят и ще дойде времето, когато ще го намерите.

ЧУДОТО С ЛАЗАР

Между чудесата, които приписват на Исус, на възкресението на Лазар във Витания несъмнено трябва да се отдаде твърде особено значение. Тук всички подробности от повествуването се обединяват, за да кулминират в едно изпъкващо място от „Новия Завет“. Трябва да напомним, че този разказ се намира само в Евангелието на Йоан, т. е. при онзи евангелист, който чрез пълните с дълбок смисъл встъпителни думи на своето Евангелие изисква едно съвършено точно разбиране на това, което съобщава. Йоан започва с изречението: „В началото бе Словото, и Словото бе у Бога, и Бог бе Словото... И Словото стана плът и живя между нас; и ние видяхме неговата слава, слава като на единороден Син на Отца, пълна с благодат и истина.“

Който слага в началото на своето изложение такива думи, той нагледно посочва, че написаното от него трябва да се тълкува в особено дълбок смисъл. Ако човек иска да се доближи до този смисъл само с умствени усилия или с други средства, които остават на повърхността на нещата, ще прилича на този, който смята, че Отело „действително“ е убил Дездемона на сцената. Какво е искал да каже Йоан със своите встъпителни думи? Той говори за нещо вечно, за нещо, което е било още в праначалото на света. Той посочва факти, но те не трябва да се вземат за такива факти, които очите виждат и ушите чуват и върху които логическата мисъл може да упражни своето изкуство. Зад фактите той крие „Словото“, което се намира в мировия Дух. Тези факти са за него средство, чрез което се изявява един по-висш смисъл. Ето защо трябва да предположим, че в събитието на едно възкресение от мъртвите, което представлява най-голяма трудност за очите, ушите и логичната мисъл, се крие възможно най-дълбок смисъл.

Към това се прибавя и нещо друго. Ернест Ренан в своята книга „Животът на Исус“ загатва за това, че без съмнение възкресението на Лазар е упражнило решаващо влияние върху края на Исусовия живот. От становището, на което застава Ренан, такава мисъл е нещо невъзможно. Защо слухът за възкресението на един човек от мъртвите е изглеждал толкова опасен за неговите противници, че те изтръпват, започват да питат: „- Могат ли Исус и юдейството да живеят заедно?“ Не е правилно да твърдим както Ренан; „Другите чудеса на Исус са били случайни събития; те са били разказвани на вяра и в устата на народа са били преувеличавани, а след като са станали, противниците му не са мислили вече за тях. А това е било едно истинско събитие, което е станало публично и можело да затвори устата на фарисеите. Всички врагове на Исус били разтревожени от големия шум, който се вдигал около това събитие. Разказва се, че те търсели да убият Лазар.“ Необяснимо е, защо

това трябваше да е така, ако възгледът на Ренан беше прав, а именно, че във Витания е било само инсценирано едно илюзорно действие, което трябвало да послужи за да засили вярата в Исус: „Може би Лазар, още блед след своето боледуване, е накарал да го увият като мъртъв и да го положат в гроба на семейството му. Тези гробове били големи, изкопани в скалите дупки, в които се влизало през четвъртит отвор. Този отвор се затварял с огромен камък. Марта и Мария побързали да посрещнат Исус още преди той да е стъпил във Витания и го завели на гроба. Вълнението, което Исус изпитал при гроба на своя приятел, считан за умрял, било взето от присъстващите за онова смущение и потрепване, което е съпровождало чудесата. (Йоан,11,33 и 38). Според убеждението, божествената сила в човека се проявява в едно епилептично и конвулсивно състояние. Вземайки за вярно нашето горно предположение, Исус поискал още веднъж да види този, когото обичал и когато отместили надгробния камък, Лазар излязъл вън в своята плащеница и с глава, увита в саван. Естествено това е трябвало да бъде общо прието като едно възкресение. Вярата не познава никакъв друг закон, освен този, който за нея е истина."

Не изглежда ли подобно тълкуване свършено наивно, когато, както прави Ренан, с него свързваме възгледа: „Всичко изглежда да говори за това, че чудото от Витания е допринесло значително за ускоряване смъртта на Исус?" Въпреки това няма съмнение, че в основата на Ренановото твърдение лежи едно вярно усещане. Обаче Ренан не може да изтълкува и оправдае това усещане със свои средства.

Исус би трябвало да е извършил нещо особено важно във Витания, за да се оправдаят думите: „Тогавашните свещеници и старейшини свикваха съвет и казаха: Какво да правим? Този човек върши много знамения." (Йоан, 11, 47). Ренан също предполага нещо особено. „Трябва да се признае, че този разказ на Йоан се различава съществено от другите съобщения за чудеса, които са изблик на народната фантазия и с които са пълни синоптиците. Нека прибавим още, че Йоан е единственият евангелист, който е имал точни сведения за отношенията на Исус със семейството от Витания и че би било непонятно как една измислица на народа може да заеме място в рамките на толкова лични спомени. Следователно, това чудо не е едно от онези легендарни чудеса, за които никой не е отговорен. Накратко, аз мисля, че във Витания е станало нещо, което е могло да се счита за истинско възкресение. С други думи, Ренан предполага, че във Витания е станало нещо, за което той не намира никакво обяснение. Той се скрива зад думите: „При голямото разстояние, на което днес се намираме от това събитие, при наличността на един единствен текст, който носи явни следи на изкуствено съчинение, невъзможно е да решим дали в този случай всичко е измислица, или във

Витания едно действително събитие е дало повод за разпространението на един слух."

Нима тук не сме изправени пред един текст, чиито смисъл ще разберем само, ако четем правилно? И може би тогава няма да говорим вече за една „измислица“.

Трябва да се съгласим, че целият разказ в Евангелието на Йоан е обвит в едно тайнствено було. За да се уверим в това, нужно е само да обърнем внимание на следното. Ако разказът трябва да се вземе буквално във физически смисъл, какво означават тогава думите на Исус: „Тази болест не е за смърт, а за Славата на Бога, за да се прослави чрез нея Син Божи.“ Този е обикновеният превод на съответните думи от Евангелието, но ние ще се приближим по-добре до същността на въпроса, ако дадем правилния превод на гръцкия текст: „За изявяването на Бога, за да се изяви чрез това Син Божи.“ А какво означават другите думи: Исус казва: „Аз съм възкресението и животът. Който вярва в мене, той ще живее, ако и да умре.“ (Йоан, 11, 4 и 25). Би било твърде банално да вярваме, че Исус е искал да каже: „Лазар се е разболял за да мога аз да покажа чрез него своето изкуство.“ И бихме изпаднали в друга крайност, ако смятаме, че Исус е искал да покаже как вярата в него може отново да оживи един мъртвец в обикновения смисъл на думата. Какво ново би имало в един човек, който е възкръснал от мъртвите, ако след възкресението той би бил същият, както преди своята смърт? Какъв смисъл би имало, ако животът на един такъв човек се увенчава с думите: „Аз съм възкресението и живота“? Но думите на Исус веднага получават смисъл, ако ги приемем като израз на едно духовно събитие и след това ги разберем в известно отношение дори буквално, така както те се намират в текста. А Исус казва, че той е Възкресението, което е станало с Лазар; че той е Животът, който Лазар живее. Да вземем буквално това, което Христос представлява в Евангелието на Йоан. Той е „Словото, което е станало плът“. Той е Вечното, което е било в началото. Ако той е действително Възкресението, тогава в Лазар е възкръснало „Вечното, Първоначалното“. Следователно, ние имаме работа с едно възкресение на вечното „Слово“. А това „Слово“ е Животът, за който е пробуден Лазар. В случая имаме работа с една „болест“, но с такава болест, която води не към смърт, а към „Славата Божия“, т.е. служи за изявяването на Бога. Ако в Лазар е възкръснало „вечното Слово“, тогава целият процес действително служи за проявлението на Бога в Лазар. Защото чрез целия процес Лазар е станал съвършено друг. По-рано в него не живееше „Словото“, Духът; сега този Дух живее в него. Духът е роден в него. Несъмнено, с всяко раждане е свързана една болест, болестта на майката. Но тази болест не води към смърт, а към нов Живот. У Лазар „се разболява“ онова, от което се ражда „новият човек“, човекът проникнат от „Словото“.

Къде е гробът, от който се е родило „Словото“? За да получим отговор на този въпрос, нужно е само да помислим за Платон, който определя тялото на човека като гроб на душата. Трябва само да си спомним, че и Платон говори за един вид възкресение, когато загатва оживяването на духовния живот в тялото. Това, което Платон нарича „духовна душа“, Йоан го нарича „Слово“. Платон би могъл да каже: Който става духовен, той възкресява нещо Божествено от гроба на своето тяло. И за Йоан това, което е станало чрез „Живота на Христос“, е именно това Възкресение. Не е никак чудно, че той слага в устата на Исус думите „Аз съм Възкресението“.

Не може да има никакво съмнение, че събитието във Витания е едно пробуждане в духовния смисъл. Лазар е станал друг в сравнение с това, което е бил по-рано. Той е възкръснал за един живот, за който „вечното Слово“ може да каже: „Аз съм този Живот“. Следователно, какво се е случило с Лазар? В него е оживял Духът. Той е станал съучастник в живота, който е вечен.

Необходимо е само да изразим неговите изживявания с думите на тези, които са били посещавани в Мистериите и нещата веднага идват на мястото си. Какво казва Плутарх за целта на Мистериите? Че те служат за това, да освободят душата от телесния живот и да я свържат с Боговете. Нека прочетем как Шелинг описва чувствата на един посветен: „Чрез посвещението посветеният сам ставал една част от магическата верига; той сам е един Кабири, както се изразяват древните надписи, бил приет в неразривната връзка и във войнството на горните Богове.“ (Шелинг, философия на откровението). Не може да се опише по един поизразителен начин обратът, който ставал в живота на окултния ученик, окултния кандидат, освен с думите, които Едезий казва на своя ученик, императора Константин. „Когато някога ще участвуващ в Мистериите, ти ще се срамуваш, че си се родил само като човек.“

Ако изпълним душата си с такива усещания, ние ще добием точен поглед върху събитието от Витания. Тогава от Евангелието на Йоан ние ще изпитаме нещо твърде особено. В душата ни зазорява онази чудна убеденост, която никакво логическо тълкуване, никакво рационалистично обяснение не могат да дадат. Пред нас стои една Мистерия в истинския смисъл на думата. В Лазар е проникнало „вечното Слово“. И за да говорим в смисъла на Мистериите, той е станал един посветен. А събитието, за което се разказва, е един процес на посвещение.

Нека отново да си представим целия процес като едно посвещение. Лазар е обичан от Исус (Йоан, 11, 36). Тук не се разбира една обич в обикновения смисъл на думата. Това би противоречило на Йоановото Евангелие, където Исус е „Словото“. Исус е възлюбил Лазар, защото го смятал узрял, за да бъде пробудено в него „Словото“. Исус имал връзки

със семейството от Витания. А това означава само, че Исус е подготвил в това семейство всичко, което трябва да кулминира във великото заключително действие на драмата: Възкресението на Лазар. Лазар е ученик на Исус. Той е такъв ученик, че Исус знае положително: някога с него ще се извърши възкресението. Заключителното действие на подобна драма се състояло в един символичен акт. Съответният човек посвещаващият се трябвало да разбере не само смисъла на думите „Умри и бъди“. Той трябвало сам да го осъществи в един действителен духовен акт. Земното, от което висшият човек трябва да се срамува (в смисъла на Мистериите), трябвало да бъде отхвърлено. Земният човек трябвало да мине през символично-действителната смърт. Неговото тяло било потопявано в летаргичен сън, продължаващ три дни. По отношение на великото преобразяване на живота този сън може да се счита само като един външен акт, на който отговаря един несравнимо по-важен духовен акт. Но този акт бил същевременно онази опитност, онова изживяване, което разделяло живота на миста на две части. Който не познава от собствен опит подобни действия, той не може да ги разбере. Те могат да му се обяснят до известна степен само чрез едно сравнение.

Нека резюмираме цялото съдържание на Шекспировия „Хамлет“ само в няколко думи. Ако размисли върху тях, човек може в известен смисъл да е сигурен, че вниква в съдържанието на Хамлет. И логически той наистина вниква. Обаче по друг начин вниква този, който е изживял цялата Шекспирова драма. През душата му е преминало едно богатство, което не може да бъде заменено с никакво описание. Идеята на трагедията „Хамлет“ е станала негова художествена, лична опитност.

Чрез магически-многозначителния процес, с който е свързано посвещението, в човека се извършва същият процес, но на една по-висока степен. Той изживява образно това, което постига духовно. Тук думата „образно“ показва, че един външен процес се извършва сетивно-действително, но като такъв, той е все пак само образ. Тук имаме работа не с един недействителен, а с един действителен образ. В продължение на три дни земното тяло е наистина мъртво. От смъртта възкръсва новият живот. Този живот е надживял смъртта. Човек добива вяра в новия живот.

Точно това се случва с Лазар. Исус го подготвя за възкресението. Тук става дума за една символично-действителна болест. За една болест, която е едно посвещение и която след три дни води до действително нов живот.

Лазар е узрял да мине през този процес. Той облича ленената дреха на миста. Той изпада в едно състояние на безжизненост, което е същевременно една символична смърт. И когато идва Исус, бяха изтекли трите дни. „Тогава отместват камъка от мястото, където лежеше мъртвият. А Исус повдига очи нагоре и казва: Отче, благодаря ти, че ме

послуша." (Йоан, 11, 41). Отец бе послушал Исус, защото Лазар е стигнал до заключителното действие от великата драма на познанието. Той разбира как се стига до възкресението. Извършено е едно посвещение в Мистериите. На лице е това, което цялата древност разбираше под думата посвещение. То беше станало чрез Исус, като посветител. Така са си представяли винаги съединението с божествения свят.

В Лазар Исус беше извършил, в смисъла на старото предание, магичното преобразяване на живота. Така християнството се свързва с Мистериите. Чрез Христос Исус, Лазар сам става посветен. Сега вече той може да се издига във висшите светове. Но същевременно той е първият християнски посветен, посветен чрез самия Христос Исус. Чрез своето посвещение той разбира, че оживялото в него „Слово“ е идентично с личността Христос Исус. Следователно, в своя възкресител той има пред себе си като сетивна личност това, което се бе проявило под духовна форма вътре в него.

От тази гледна точка, от огромно значение са думите на Исус (Йоан, 11, 42): „Но аз зная, че ти винаги ме слушаш, но това казах само заради неразбиращия народ; за да повярват и те, че Ти си ме проводил.“ С други думи, нека всички знаят: да стане явна истината в Исус живее „Синът на Отца“ и то така, че когато той пробужда истинската същност на човека, последният става мист. С това Исус подчертава, че в Мистериите е бил скрит самият смисъл на живота. Той е живото Слово; в него е станало „личност“ това, което е било прадревна традиция. Евангелистът изразява този факт с думите: В Него Словото стана плът. Той вижда в Исус една въплътена Мистрия. Ето защо Евангелието на Йоан е една истинска Мистерия. Неговите факти трябва да бъдат разбрани в духовен смисъл.

Ако то би било написано от един древен жрец, той би разказал за един традиционен ритуал. За Йоан този ритуал стана личност. Той стана „Животът на Исус“. Когато един съвременен изследовател на Мистериите (Буркхардт „Епохата на Константин“) казва, че Мистериите са неща, „които човек никога не ще може да си изясни“, това показва, че той не е познавал пътя, който води до това изяснение. Ако четем Евангелието на Йоан и вникнем в драмата на познанието, през която древните са минавали като през една образно-телесна действителност, ние ще вникнем и в самите Мистерии.

В думите „Лазаре, излез във!“ ние отново чуваме призива, с който египетският жрец-посветител връщал към живота онези, които, за да умрат за земното и да придобият увереност в съществуването на Вечното, са се подлагали на „посвещение“. Обаче по този начин Исус разкрива тайната на Мистериите. И сега става ясно, че юдеите не можеха да оставят ненаказано едно такова действие от страна на Исус, както гърците не можеха да сторят същото по отношение на Есхил, ако той

беше издал тайните на Мистериите. В посвещението на Лазар, Исус показа пред целия „народ“ един процес, който в смисъла на древната жреческа мъдрост е трябвало да бъде осъществен само в скрития свят на Мистериите. Това посвещение трябваше да подготви разбирането на „Голготската Мистерия“. По-рано само тези, които са „виждали“, т. е. които са били посветени, можели да знаят нещо върху това, което се е извършвало в подобен процес на посвещение, но сега в тайните на висшите светове трябваше да се убедят и тези, които „вярваха дори и без да виждат“.

АПОКАЛИПСИСЪТ НА ЙОАН

Апокалипсисът или Тайното Откровение на Йоан е един твърде забележителен документ, поставен в края на Новия завет. Нужно е само да прочетем първите думи, за да предусетим дълбоката тайнственост на това писание: „Откровение на Исуса Христа, което му даде Бог, да покаже на рабите Си онова, което има да стане по необходимост. Той го даде в знаци и го изпрати чрез ангела Си на Своя раб Йоан.“ Това, което се открива тук е изпратено „в знаци“. Следователно, не трябва да се взима неговият буквален смисъл, а да се търси един по-дълбок смисъл, за който значението на думите е само знак. Но и още много други неща сочат за един такъв „таен смисъл“.

Йоан се обръща към седемте църкви в Азия. С това не трябва да се разбират сетивно-действителните църкви. Защото числото седем е свещеното символично число, което е избрано именно заради неговото символично значение. Действителният брой на църквите в Азия е бил съвсем друг. Тайнствеността се подчертава и по-нататък с това, как Йоан е стигнал до Откровението: „В Господния ден бях обзет от Духа и чух зад себе си силен глас като от тръба, който каза: Това, което видиш, напиши в една книга и го изпрати на седемте църкви.“ Следователно, тук имаме работа с едно откровение, което Йоан е получил в Духа. А то е откровението на Исус Христос. Това, което се открива на света чрез Христос Исус, се явява обвито в един таен смисъл. Следователно, в учението на Христос трябва да се търси един окултен смисъл. Спрямо обикновеното християнство, това откровение има същото отношение, каквото е имало откровението на Мистериите спрямо народната религия. Ето защо, оправдано е да третираме този Апокалипсис като Мистерия.

Апокалипсисът се обръща към седем църкви. Какво се разбира с това? Достатъчно е да вземем само едно от тези послания за да разберем смисъла. В първото послание се казва: „Пиши до ангела на Ефеската църква: Това казва Този, Който държи в десницата Си седемте звезди и Който ходи посред седемте златни светилника. Познавам твоите дела и това, което си претърпял, и твоето постоянство, и че ти не искаш да

подкрепяш злите, и че си изпитал онези, които се наричат апостоли, а не са, и си ги намерил за лъжци. И имаш търпение, и си съградил работата си върху Моето Име, и не си се уморил от това. Но имам нещо против тебе, за гдето остави първата си любов. Помни, прочее, откъде си паднал и се покай, и върши предишните дела; ако ли не, Аз скоро ще дойда и ще отместя светилника ти от мястото му, ако се не покаеш. Но имаш това добро, че мразиш делата на николаитите, които и Аз мразя. Който има уши, нека чуе що Духът говори на църквата: На този, който победи, ще дам да яде от дървото на живота, което е всред Божия рай."

Това е посланието, отправено до ангела на първата църква. Ангелът, който трябва да считаме като Дух на църквата, върви по пътя, предназначан за християнството. Той може да различава истинските последователи на християнството от фалшивите. Той иска да бъде християнски и поставя в основите на своята работа именно Христос. Обаче от него се изисква той да не затваря пътя си към първоначалната любов с никакви заблуждения. Предупреден е, как чрез такива заблуждения той може да тръгне по грешен, крив път. Христос Исус е предназначал пътя за постигане на божествения свят. Необходимо е голямо постоянство за да се върви по-нататък в смисъла на първия импулс. Възможно е също, някой преждевременно да си помисли, че е разбрал истинския смисъл. Това се случва, когато известно време вървим ръководени от Христос и после изоставяме, напускаме този водач, като се отдаваме на погрешни представи за него. Така отново падаме в низше-човешкото. Ние се отклоняваме от „първата любов“. Знанието, което се придържа към сетивните факти, се издига до по-висока сфера, като се одухотворява и обожествява до това, което наричаме Мъдрост. В противен случай то остава в преходното. Христос Исус е посочил пътя към Вечното. Знанието трябва да преследва с неотслабващо постоянство пътя, който води до неговото обожествяване. То трябва да върви с любов по следите, които ще го превърнат в Мъдрост. Николаитите били една секта, която се отнасяла лекомислено към християнството. Те виждали само едно: Христос е Божественото Слово, вечната Мъдрост, която се ражда в човека. И те вадят заключението, че човешката мъдрост е божественото Слово. Според това разбиране, достатъчно е само човек да търси човешко знание, за да осъществи Божественото в света. Но християнската мъдрост не може да се тълкува така. Знанието, първоначалната човешка мъдрост, е преходно както и всичко друго, ако то не бъде превърнато в божествена Мъдрост. Ти не си такъв, казва „Духът“ към ангела на Ефеската църква, ти не градиш само върху човешката мъдрост. Ти си вървял с постоянство в пътя на християнството. Но не трябва да мислиш, че не е необходима първоначалната любов, ако трябва да достигнеш целта. За това е нужна

такава любов, която далече надвишава любовта към всичко друго. Само тази е „първоначалната“ (превъзходната) любов. Пътят към Божественото е безкраен; и трябва да разберем, че когато сме достигнали първата степен, това може да бъде само подготовка, за да се издигнем до по-високи степени. С този пример от първото послание показахме как трябва да се тълкуват и останалите. По същия начин може да се намери и техния смисъл.

Когато се обърна, Йоан видя „седем златни светилника“ и „всред светилниците образа на Сина Човешки, с дълга дреха и препасан със златен колан на кръста; и неговата глава и коса бяха блестящо бели като бяла вълна или сняг, а очите Му като искрящ огън“. Обяснява ни се (гл. I ст. 20), „че седемте светилници са седем църкви“. С това се загатва, че светилниците са седем различни пътища за постигане на Божественото. Всички те са човече или по-малко несъвършени. „И Синът Човешки имаше седем звезди в дясната Си ръка.“ (ст.16) „Седемте звезди са ангелите на седемте църкви.“ (ст.20) Познатите от мъдростта на Мистериите „Духове предводители“ (Демони) са станали тук „Ангели предводители“ на „църквите“. Тези църкви са представени като тела на духовни Същества. Ангелите са душите на тези „тела“, както човешките души са невидимите сили на човешките тела. Църквите са пътищата към Божественото; а душите на църквите трябва да бъдат предводители по тези пътища. За целта те трябва да станат такива, че техен предводител да бъде този, който държи „седемте звезди“ в десницата си.

„А от устата Му излизаше двуостър меч и лицето Му сияеше като светещо слънце.“ Този меч съществува и в мъдростта на Мистериите. Посвещаваният бивал изплашван, като пред очите му размахвали „гол меч“. Това показва състоянието, до което достига този, който иска да има опитност за Божественото, за да „проблесне пред него лицето на мъдростта със сияние подобно на слънцето“.

През такова изпитание минава и Йоан. То трябва да бъде една проверка за неговата сила. „И когато го видях, паднах като мъртъв пред нозете Му; и Той сложи десницата Си върху мене и каза: не бой се.“ (ст. 17)

Посвещаваният трябва да мине през опитности, през които иначе човек минава при смъртта. Този, който го ръководи, трябва да го изведе над областта, в която раждането и смъртта имат някакво значение. Посветеният встъпва в един нов живот: „И аз бях мъртъв, а ето, сега съм жив во веки веков и държа ключовете на ада и смъртта.“

Така подготвен, Йоан е въведен пред тайните на живота. „След това погледнах и ето врата отворена на небето, и първият глас, който бях чул, прозвуча като тръба и ми каза: Възлез тук и аз ще ти покажа какво ще стане подире.“ Посланията до седемте Духове на църквите показват на Йоан какво трябва да стане на сетивния, физически свят; следващото,

което той вижда „в Духа“, го довежда до духовния първоизточник на нещата, който е скрит зад физическото развитие, но който трябва да се осъществи във физическото развитие като една следваща одухотворена епоха.

Посветеният изживява това, което ще стане в бъдеще, като духовна опитност в настоящето. „И тутакси бях отнесен чрез Духа и видях един престол на небето, а на престола седеше Един. А седящият на престола беше подобен на камък яспис и сардис, и една дъга обкръжаваше престола, която приличаше на смарагд.“ Тук първоизточникът на сетивния свят е описан в образи, които той облича за виждащия. „А около престола имаше двадесет и четири престола и на двадесет и четирите престола седяха двадесет и четири старци, облечени в бели дрехи, и на главите си имаха златни корони.“ (гл. 4, ст. 4)

Същества, твърде напреднали в своето развитие по пътя на мъдростта, заобикалят първоизточника на живота, за да съзерцават неговата безгранична същност и да свидетелствуват за нея. „И пред престола и около престола имаше четири същества животни, пълни с очи отпред и отзад. Първото животно приличаше на лъв, второто на теле, третото имаше изглед на човек и четвъртото на летящ орел. И всяко едно от съществата имаше по шест крила, а наоколо и извътре бяха пълни с очи; денем и нощем без прекъсване възклицаваха: Свят, свят, свят е Господ, Бог, Всемогъщият, който бе, който е и който ще бъде.“ Не е трудно да се разбере, че четирите животни означават свръхсетивния живот, стоящ в основата на формата на сетивните същества. Те извисяват своите гласове по-късно, когато прозвучават тръбите, т.е. когато запечатаният в сетивните форми живот се превръща в духовен.

„В дясната ръка на този, който седеше на престола, имаше книга, в която е описан пътят за най-висшата мъдрост.“ (гл. 5, ст. 1) Само един е достоен да отвори книгата. „Ето победи лъвът, който е от коляното на Юда, Давидовият корен, за да отвори книгата и нейните седем печата.“ Седем печата има книгата. Седморното естество на книгата е свързано със свещения характер на числото седем. Човешката мъдрост има седем пътя, които водят към същата цел. Мистичната мъдрост на Филон нарича „печати“ великите космични мисли, които се изразяват в нещата. Човешката мъдрост търси тези мисли на сътворението. Обаче Божествената Мъдрост се намира само в книгата, която е запечатана с тях. Първо трябва да бъдат открити основните мисли на сътворението, да бъдат отворени печатите, тогава ще се открие това, което се намира в книгата. Исус, лъвът, може да отвори печатите. Той е дал на мислите на сътворението такава насока, която чрез тях води към Мъдростта.

Агнето, което е било заклано и което Бог е изкупил със своята кръв, Исус, който е донесъл Христос в себе си, който следователно е минал

през Мистерията на живота и смъртта, отваря книгата (гл. 5, ст. 9-10). И при отварянето на всеки печат животните обясняват това, което знаят (гл. 6). При отварянето на първия печат, Йоан вижда един бял кон, на който седи конник с лък. Тук става видима първата космична сила, възплъщение на мисълта на сътворението. Тя се насочва по нов път от новия конник, християнството.

Борбата утихва чрез новата вяра. При отварянето на втория печат се явява червен кон, на който също стои конник. Той отнема Мира, втората сила на света, за да не пренебрегне човечеството поради леност грижите на божествения свят. При отварянето на третия печат се изявява мировата сила на Правдата, донесена от християнството; при четвъртия печат се изявява религиозната сила, която чрез християнството приема нов облик.

Така става ясно значението на четирите животни. Те са четирите главни световни сили, които чрез християнството приемат ново ръководство: Войната (Лъвът), Мирната работа (Телецът), Правдата (Съществуването с човешко лице) и Религиозният полет (Орелът). Значението на третото същество се изяснява с това, че при разпечатването на третия печат се казва: „- Хиникс жито за динар, и три хиникса ечемик за динар" и тук конникът държи везни. И при отварянето на четвъртия печат се явява един конник, чието име е „Смърт, и адът го следваше". Този конник е Религиозната правда (гл. 6, ст. 6 и 7).

И когато е разпечатан петият печат, явяват се душите на онези, които вече са работили в смисъла на християнството. Тук се изявява самата творческа мисъл, възплътена в християнството. Но с това християнство се разбира само първата християнска църква, която е преходна, както и другите форми на сътворението. При разпечатването на шестия печат (гл. 7) се показва, че духовният мир на християнството е вечен. Народът се явява, изпълнен с този духовен мир, от който е излязло самото християнство. Той е осветен от собственото си творение. „И чух числото набелязаните с печата, сто четиридесет и четири хиляди, това са белязаните с печата от всички колена на синовете израелеви." (гл.7, ст.4) Това са онези, които са се подготвили за Вечното, преди да е съществувало някакво християнство и които са били преобразени от Христовия Импулс.

Следва разпечатването на седмия печат. Тогава се вижда, какво трябва да стане в истинското християнство за света. Явяват се седемте ангели, „които стоят пред Бога" (гл.8, ст.2). Тези ангели са пак Духове на древните Мистерии, сега вече християнизирани. Следователно, те са Духовете, които водят към съзерцанието на Бога по истинския път на християнството. Следователно това, което става сега, същинския път към Бога; това е едно „посвещение", с което е удостоен Йоан. Възвестяването на това посвещение се съпровожда от знаците, необходими в хода на

посвещението. „Първият ангел затръби и се появи град и огън, смесени с кръв, и паднаха върху земята. И третата част от Земята изгоря, изгоря и една трета от дърветата на земята и всичката зелена трева изгоря." Подобно нещо се случва и при тръбните звуци на другите ангели.

Тук виждаме, че не става дума само за едно посвещение в стария смисъл, но за едно ново посвещение, което трябва да замени старото. Християнството не трябваше; да бъде за малцина избрани, както древните Мистерии. То трябваше да стане достойние за цялото човечество. Християнството трябваше да стане една народна религия; истината трябваше да бъде приготвена за всеки, „който има уши да чува".

Древните мисти бяха избирани измежду мнозинството; тръбите на християнството прозвучават за всеки, който може да ги чуе. От него зависи да отиде той при тях. Ето защо ужасите, които съпровождат това посвещение на човечеството, ни се показват разраснали до огромни размери. При посвещението на Йоан, нему се открива това, което ще стане в бъдеще със Земята и нейните жители. Тук е вложена мисълта, че посветеният може предварително да вижда това, което за по-низшия свят ще се осъществи едва в бъдеще. Седемте послания представляват значението на християнството за настоящето; седемте печата това, което християнството подготвя днес за бъдещето. За непосветения бъдещето е скрито, запечатано; при посвещението то се разпечатва. Когато завърши Земният период, за който важат седемте послания, ще започне една по-духовна епоха. Тогава животът няма да протича така, както се явява в сетивните форми, а външно той ще бъде копие, образ на своите свръхсетивни форми. Тези свръхсетивни форми са представени чрез четирите животни и останалите образи на печатите. В още по-късно време се явява онази форма на Земята, която за посветените е обозначена чрез тръбите. Така посветеният вижда пророчески това, което има да стане. А посветеният в християнския смисъл узнава как Христовият Импулс действа и продължава да действа в земния живот. И след като ни се показва как всичко, което е силно привързано към преходното, намира своята смърт за да се издигне до истинското християнство, явява се един мощен ангел с отворена книга в ръце и я подава на Йоан (гл. 10, ст. 9): „И той ми каза: - Вземи я и я изяж, и в сто махати тя ще бъде горчива, но в устата ти ще бъде сладка като мед." Следователно, Йоан трябва не само да чете в книгата, той трябва изцяло да я приеме в себе си, да се проникне от нейното съдържание. Каква полза от всяко познание, ако човек не се проникне живо от него? Мъдростта трябва да стане живот; човек трябва не само да познае Божественото, но той сам трябва да стане божествен. Такава мъдрост, каквато се намира в книгата, е болезнена за преходното естество: „Тя ще бъде горчива в корема ти", но в

замяна на това тя толкова повече ще носи блаженство на вечното и „в устата ти ще бъде сладка като мед“.

Само чрез едно такова посвещение, християнството може да стане нещо реално на Земята. То умъртвява всичко, което принадлежи на низшата природа. „И трупите им ще лежат на площада на големия град, който духовно се нарича Содом и Египет, където и нашият Господ Христос биде разпнат.“ Тук се разбират последователите на Христос. Те са измъчвани от силите на преходното. Но това, което изтърпява страдания, са само низшите съставни части на човешката природа, над които ще бъде извоювана победа. Тогава тяхната съдба става символ на първообразната съдба на Христос Исус. „Содом и Египет в духовен смисъл“ е символ на живота, който се придържа към външното и не се изменя чрез Христовия Импулс. Христос е разпнат навсякъде в низшата природа. Там, където тази низша природа побеждава, всичко остава мъртво. Хората покриват като трупове площадите на градовете. Онези, които побеждават низшата природа, които възкресяват Христос в себе си, чуват тръбата на седмия ангел: „Царствата на света станаха царство на Господа нашего и на Неговия Христос и Той ще царува во веки веков.“ (гл.11, ст.15). „Тогава на небето се отвори храмът Божи и се яви ковчегът на завета Му в неговия храм.“ (ст.19)

В съзерцаването на тези събития, за посветения се възобновява старата борба между низшата и висшата природа. Защото всичко, което по-рано посвещаваният се изживяваше, сега трябва да се потвърди и в този, който върви по пътищата на християнството. Както някога Озирис е бил застрашен от Тифон, така и сега „големият змей, старата змия“ трябва да бъде победена (гл.12, ст.9). Жената, човешката душа, ражда низшето знание, което е една негативна сила, ако не се издигне до мъдростта. Човек трябва да мине през това низше знание. Тук, в Откровението това низше знание се явява под формата на „старата змия“. От най-древни времена, във всяка мистична мъдрост змията е символ на познанието. Човек може да бъде съблазнен от тази змия на знанието, ако той не роди в себе си Сина Божи, който стъпква главата на змията. „И биде свален големият змей, старата змия, наречена Дявол и Сатана, който прелъстява цялата вселена, и биде той свален на земята и заедно с него бяха свалени и ангелите му.“ (гл.12, ст.9). В тези думи може да се прочете какъв е идеалът на християнството. Това, което беше постигнато в Мистерииите, трябва да бъде обновено. Защото и там змията трябва да бъде победена. Но сега това не можеше да стане по същия начин, както по-рано. На мястото на множеството Мистерии трябва да застане Едната, Първичната, Християнската Мистерия. Исус, в когото Словото стана плът, трябваше да бъде посветителят (йерофантът) на цялото човечество. И това човечество трябваше да стане неговата собствена мистична

църква. Сега трябваше да стане не един подбор на избрани, а обединение на всички. Според степента на своята зрялост, всеки един може да стане мист. Посланието е за всеки, който има уши да го чуе и бърза да дойде за да чуе неговите тайни. У всеки отделен човек трябва да реши гласът на сърцето. Сега вече не трябва да бъде въвеждан в храма на Мистериите този или онзи, но Словото трябва да бъде отправено към всички и тогава едни могат да го чуят по-слабо, други по-силно. От Демона, от Ангела, който живее в гърдите на всеки човек, зависи той да реши до каква степен трябва да бъде посветен. Цялото човечество е храм на Мистерията. Вечното блаженство трябва да стане достояние не само на онези, които виждат процесите, свидетелстващи за Вечното, но „Блажени са, които не виждат, и въпреки това вярват“. Макар и отначало само да напипват в тъмнината, може би един ден светлината ще дойде до тях. Никому не трябва да бъде отказано нещо; пътят трябва да стои отворен за всеки.

Ето как нагледно Апокалипсисът описва всички опасности, с които антихристовите сили заплашват християнството и как накрая то ще победи въпреки всичко. Всички други Богове преминават в единната християнска Божественост. „И градът не се нуждаеше от никакво слънце, нито от луна, които да го осветляват, защото Божието Откровение го озарява и неговият светилник е Агнето.“ (гл.21, ст.23). Тайната на „Йоановото Откровение“ е, че Мистериите вече не са затворени. „И той ми каза: - Не запечатвай думите на пророчеството в тази книга, защото Бог е близо.“

Авторът на Апокалипсиса излага своя възглед за отношението на своята църква към старите църкви. Той иска да обедини всички Мистерии под формата на една духовна Мистерия. Авторът е написал своята Мистерия на остров Патмос. Той е трябвало да получи „Откровението“ в една пещера. В този факт е скрит целият мистериен характер на Откровението.

Следователно, християнството е произлязло от Мистериите. Неговата мъдрост се ражда като една Мистерия в самото Откровение, но като една Мистерия, която иска да надхвърли границите на древните Мистерии. Отделните Мистерии трябва да прераснат в универсална Мистерия. В казаното тук, че тайните на Мистериите са станали явни чрез християнството и че после все пак това, което авторът на Откровението изживява като духовни видения, се счита за една християнска Мистерия, някои могат да открият противоречие. Противоречието се разрешава веднага, щом помислим: Тайните на древните Мистерии са станали явни чрез събитията в Палестина. Чрез тях се открива това, което по-рано е било скрито в Мистериите. Но това, което влиза в мировото развитие чрез явяването на Христос, е една нова тайна. Древният посветен изживявал в духовния свят, как развитието напредва към „скрития Христос“;

християнският посветен изживява скритите действия на „изявения Христос“.

ИСУС В ИСТОРИЧЕСКИ АСПЕКТ

Основата, от която израства Духът на християнството, трябва да се търси в Мистериите. Необходимо беше само да се засили твърдото убеждение, че този Дух трябва да проникне в живота до по-голяма степен, отколкото това ставаше чрез Мистериите. Но и това убеждение не е нещо ново. Достатъчно е за целта да разгледаме поведението на есеите и терапевтите. Есеите били една затворена в себе си палестинска секта, чиито брой по времето на Христос възлизал на около четири хиляди души. Те образували една общност, която изисквала от своите членове да водят такъв живот, че да развият в душата си един по-висш живот и да стигнат до така нареченото „новораждане“. Кандидатът за влизане в тази общност бил подлаган на строги изпитания, за да се провери дали е узрял за един по-висш живот. Който бивал приет, трябвало да прекара определено време за проверка. Той трябвало да положи тържествена клетва, че няма да издава нищо от живота на общността. Самият живот в общността бил така устроен, че да бъде подтисната низшата природа в човека, за да може все повече и повече да се пробуди дремещият в него Дух.

Който можел да пробуди в себе си Духа до определена степен и да има опитности за него, се издигал до по-висока степен в ордена и съобразно с това се радвал на непринуден авторитет.

Сродни с есеите били живеещите в Египет терапевти. За начина на техния живот могат да се намерят подробни пояснения в едно от съчиненията на философа Филон: „За съзерцателния живот“. Спорът дали това съчинение е автентично или не, трябва да се счита днес за положително решен и да се приеме за правилно, че Филон действително е описал живота на една общност, съществувала дълго преди Христос и добре позната нему. (Относно този въпрос да се види книгата на Г. Р. Мийд: „Откъси от една изгубена вяра“.) Достатъчно е да разгледаме само отделни места от това съчинение, за да разберем за какво става дума: „Жилищата на терапевтите са външно прости, осигуряващи само предпазването от слънчевата жега и външния студ. Те не са разположени нагъсто, както в градовете, защото близкото съседство не е привличащо за този, който търси уединението; но те не са и много отдалечени едно от друго, за да не затрудняват задружния живот, който те толкова много ценят; а и при случай на нападение от разбойници да могат лесно да си помагат. Във всеки дом има едно свещено място, наречено храм и манастир, една малка стаичка или килия, в която те се отдават на тайните на висшия живот... Те притежават също съчинения на древни писатели,

които в миналото са ръководили тяхната школа и са оставили обяснения върху методите, употребявани в алегоричните писания... Тълкуването на свещените писания е било насочено върху дълбокия смисъл на алегоричните писания."

Виждаме, че става дума за нещо, което било култивирано в по-тесен кръг също и в Мистериите. Естествено е, че по този начин строгият характер на Мистериите бил отслабен.

Общностите на есеите и терапевтите образуват един естествен преход от Мистериите към християнството Само че това, което при тях е обект само на една секта, християнството иска то да стане достояние на цялото човечество. Естествено, така се създават предпоставки за едно по-нататъшно отслабване на строгата дисциплина.

От съществуването на такива секти става понятно, доколко тогавашното време беше назряло, за да разбере Христовата тайна. В Мистериите човекът бил подготвян изкуствено, за да може на съответната степен да се роди в душата му висшият духовен мир. При есеите и терапевтите душата се стремяла чрез съответно преобразяване на живота да постигне пробуждането на „висшия човек". По-нататък човек трябвало да се издигне до предчувствието, че една човешка индивидуалност може да се развие чрез последователни земни съществувания до все по-висока и по-висока степен на съвършенство. Който можел да се издигне до такова предчувствие, можел също да събуди в себе си чувството, че в Исус от Назарет се е явила една високо духовно издигната индивидуалност. Колкото една индивидуалност е по-издигната духовно, толкова по-голяма възможност има тя да извърши нещо от огромно значение. И така, индивидуалността на Исус беше способна да извърши, да изпълни онова, за което евангелистите толкова тайнствено загатват, като описват кръщението в реката Йордан. Начинът, по който те описват това събитие, показва колко важно е то.

Личността на Исус можа да приеме в собствената си душа Христос, Логоса, така че в него „Словото" стана плът. От този момент „Азът" на Исус от Назарет е Христос, а външната личност е носител на Логоса. Именно това събитие, че Христос стана „Азът" на Исус, описват евангелистите в кръщението на реката Йордан. През епохата на Мистериите „съединението с Духа" е било достояние на малцина посветени. При есеите една цяла общност се стремеше към един живот, чрез който нейните членове можеха да достигнат такова „съединение"; чрез Христовото Събитие пред цялото човечество трябваше да се представи нещо именно „делата Христови" така, че „съединението" да стане достояние на цялото човечество.

ЗА СЪЩНОСТТА НА ХРИСТИЯНСТВОТО

Най-дълбокото въздействие върху последователите на християнството е упражнил фактът, че Божественото, Словото, вечният Логос им се явява вече не в тайнствената тъмнина на Мистериите само като Дух; напротив, когато говореха за този Логос, те се позоваваха винаги на историческата, човешката личност на Исус. По-рано в действителния живот те виждали този Логос само в различните степени на човешкото съвършенство. Можеха да бъдат наблюдавани фините, интимни различия в духовния живот на личността и да се види по какви начини и до каква степен се пробужда Логосът в отделните личности, които търсеха посвещението. Една по-висока степен на зрялост означаваше и една по-висша степен в развитието на духовния живот. Предхождащите степени на това развитие трябваше да се търсят в миналото. А настоящият живот се считаше като степен, предхождаща бъдещите степени на духовното развитие. Всички истински посветени твърдят, че духовната сила на душата не изчезва; тя е вечна в смисъла, в който се изразява еврейското тайно учение (Книга Зохар): „Нищо в света не се губи, нищо не потъва в празнотата, даже и думите и гласът на човека; всичко си има своето място и своето предназначение." Според това разбиране, личността е само една метаморфоза на душата, която преминава от една личност в друга. Отделният живот на личността е разглеждан само като едно звено от развитието на една верига, простираща се назад и напред във времето.

Този Логос, който е в непрестанно развитие, се насочва и концентрира в неповторимата личност на Исус. Това, което по-рано е било разпределено върху цялото човечество, се съсредоточава сега върху една единствена личност. Исус става единственият Бого-човек и трябва да стои пред всеки като най-великият идеал. С този велик идеал човек трябва все повече да се съединява в хода на своите прераждания. Исус поема върху себе си обожествяването на цялото човечество. В него търсят това, което по-рано е било търсено само в собствената душа. На човешката личност се отнема всичко, което винаги е било набирано в нея като Божествен принцип. Целият този Божествен Принцип можеше да бъде видян в Исус. Не Вечното в душата побеждава смъртта и не то се пробужда като Божествен Принцип чрез своята сила; а това, което е било в Исус единният Бог, то ще се яви и ще възкреси душите. Така личността приема съвършено ново значение. На тази личност се отнема Вечното, Безсмъртното. Тя остава сама. Ако не искаме да отричаме Вечното, трябва да припишем безсмъртието на тази личност. Вярата във вечното превръщане на душата се превръща във вяра, засягаща личното безсмъртие. Тази личност получава всеобхватно значение, защото то тя е единственото, което остава от човека.

От сега нататък между личността и безграничния Бог не съществува вече нищо общо. Човек трябва да се постави в непосредствена връзка с него. Досега човекът не беше способен да стане божествен в по-висока или по-ниска степен; той беше просто човек и стоеше в непосредствена, но външна връзка с Бога. Който познава древния възглед на Мистериите, трябва да чувствава това като съвършено нова нота в светогледа. Много личности от първите християнски столетия изживяха тази драма. Те познаваха естеството на Мистериите; ако искаха да станат християни, те трябваше да се отделят от Мистериите. Това ги довеждаше до тежки душевни борби. По най-различни начини те търсеха възможност за примирение между двете направления. Писанията от първите столетия на Християнството отразяват тази борба както у езичниците, които бяха привлечани от величието на християнството, така и у онези християни, на които беше трудно да се отделят от ритуала на Мистериите. Християнството израства бавно от Мистериите. Християнските убеждения се изнасят под формата на истини от Мистериите; мъдростта на Мистериите се облича в думите на християнството.

Климент Александрийски, християнски писател с езическо образование (умрял през 217 г. сл.Хр.) ни дава следния пример: „Бог не ни е забранил да си почиваме от добрите дела, празнувайки съботата. Той е позволил на онези, които могат да ги разберат, да вземат участие в божествените тайни и в свещената светлина. Той не е открил на тълпата това, което не е подходящо за нея, но само на малцина, които е сметнал за достойни да разберат великата тайна и да се развиват съобразно с нея, както Бог е поверил неизразимото на Логоса, а не на писанието. Бог е дал на църквата едни като апостоли, други като пророци, трети като евангелисти, четвърти като пастири и учители за съвършенството на светиите, за делото на служенето, за съграждането на Христовото тяло.”

Отделните личности търсят по всевъзможен начин пътя от древните традиции към християнските възгледи. И които смята, че се намира в правия път, определя другите като еретици. В същото време църквата все повече се утвърждава като външна институция. Колкото повече придобива сила, толкова пътят, който тя признава за правилен чрез решения на събори и външно законодателство, измества личното изследване. Тя решава кой се отклонява повече или по-малко от божествената истина. Понятието „еретик“ приема все по-установена форма. През първите столетия на християнството личното търсене на божествения път е било до по-голяма степен достойно на личността, отколкото през следващите столетия. Трябваше да измине дълго време, за да стане възможно убеждението на Августин: „Аз не бих вярвал в истинността на Евангелията, ако не бях заставен от авторитета на католическата църква.”

Борбата между Мистериите и християнството приема особен отпечатък чрез различните „гностически“ секти и писатели. Като гностици трябва да считаме всички писатели, които търсели един по-дълбок смисъл в християнското учение. (Блестящо описание на развитието на Гнозиса дава споменатата по-горе книга на Мийд „Откъси от една изгубена вяра“.) Ние можем да разберем тези гностици, ако ги разглеждаме като хора, пропити от мъдростта на Мистериите и устремени да разберат християнството от гледището на Мистериите. За тях Христос е Логосът. Като такъв той е от духовно естество. В своята първична същност, Той не може да дойде до човека от вън. Той трябва да бъде пробуден в душата. Обаче историческият Исус трябва да има отношение към този духовен Логос. Този бил основният въпрос на гностиците. Същественото е, че не чисто историческото предание, а мъдростта на Мистериите или черпещата от същия източник неоплатоническа философия, разцъфтяваща през първите християнски столетия, трябваше да доведе до действително разбиране на идеята за Христос. Гностиците имали доверие в човешката мъдрост и вярвали, че тя може да роди в посветения един Христос, по който може да се мери историческият. Те смятали до ри, че историческият Христос може да бъде разбран в неговата истинска светлина само чрез онзи Христос, който е роден в душата на посветения.

От тази гледна точка особен интерес представлява учението, съдържащо се в книгите на Дионисий Аеропагита. Обаче за тези писания се споменава едва в шестия век. Важното в тях е не кога и къде са били написани, а че дават едно описание на християнството, облечено напълно в представите на неоплатоническата философия, които могат да се получат чрез духовно виждане на висшия свят. При всички обстоятелства, това е описание, изложено в такава форма, която е от първите столетия на християнството. В древни времена тези истини били предавани устно; тогава най-важното изобщо не се поверявало на писмеността. Християнството, както е описано в книгите на Дионисий Аеропагита, може да се нарече християнство, извлечено от огледалото на неоплатоническия мироглед. Сетивното възприятие замъглява виждането на Духа. Човек трябва да се издигне над сетивното. Но първоначално всички човешки понятия са извлечени от сетивното наблюдение. Това, което сетивният човек наблюдава, той го нарича битие; това, което не може да наблюдава, нарича го не-битие. Ето защо, ако човек иска да открие една действителна перспектива към Божественото, той трябва да се издигне над битието и не-битието, защото и това, последното, също произхожда от сетивната сфера. В този смисъл, Бог е нито битие, нито не-битие. Той е свръхсъществуващ. Ето защо той не може да бъде постигнат с обикновеното познание, което има работа с битието. Човек трябва да се издигне над себе си, над своето сетивно наблюдение, над своята умствена

логика, за да намери прехода към духовното виждане; и тогава той може да погледне, изпълнен с предчувствие, в божествения свят.

Обаче това свръхсъществуващо Божество е произвело пълната с мъдрост основа на света, Логоса. Но Логосът може да бъде постигнат и от низшите човешки способности. Той става действителен именно като духовен Син Божи в мировата сграда. Той е посредник между Бога и човеците. В човека той може да се изяви на различни степени. Една светска институция може да го осъществи, като съедини в една йерархия всички човеци, които са изпълнени от него под различни форми. Такава една „Църква“ е сетивно-действителният Логос. Силата, която живее в тази църква, е живяла лично в Христос, станал плът в Исус. Следователно, чрез Исус църквата е съединена с Бога, в него тя намира своя връх и своя смисъл.

На всички гностици е било ясно, че те трябваше да си изяснят идеята за личността на Исус. Трябваше да се намери отношението между Исус и Христос. На човешката личност беше отнето Божественото; то трябваше да бъде отново намерено по някакъв начин, а именно в Исус. Мистът имал работа с определена степен на Божественото в себе си и със своята земна сетивна личност. Към нея християнинът прибавял и един съвършен Бог, който се издигал над всичко човешко. Ако се застане твърдо на това гледище, основното мистично настроение на душата е възможно само тогава, когато тя, намирайки висшата духовна същност в себе си, отваря своите духовни очи така, че те да бъдат озарени от светлината, излизаща от Христос в Исус. Съединението на душата с нейните най-висши сили е същевременно съединение с историческия Христос. Защото мистиката е непосредствено чувстване и усещане на божествения свят в собствената душа. Обаче един Бог, издигащ се над всичко човешко, не може да живее истински в душата. Гнозисът, както и всяка по-късна християнска мистика, представляват стремеж да се участва по някакъв начин в този божествен свят. Тук винаги се поражда борба. В действителност, човек може да намери само своя собствен божествен дял, но това е човешко-божественото, намиращо се в определена степен на развитие. А християнският Бог е определен, съвършен в себе си Бог. Човекът можеше да намери в себе си сила да се издигне до Него, но той не можеше да счита това, което изживява на определена степен в душата си, за тъждествено с този Бог.

Между това, което човек може да познае в душата си, и онова, което християнството наричаше Божествено, се поражда една пропаст. Това е пропастта между знанието и вярата, между познанието и религиозното чувство. За един мист, в стария смисъл на думата, тази пропаст не може да съществува. Защото той наистина знае, че може да обхване Божественото само постепенно; но знае също, защо може да постигне

само това. За него е ясно, че с Божественото, което се открива в душата му, той притежава истинското, живото Божествено; ето защо ще му бъде трудно да говори за него. Такъв мист не иска ни най-малко да познае съвършения Бог, но той иска да има опитности в божествения живот. Той иска сам да бъде обожествен; а не да постига само едно външно отношение към божествения свят.

Християнската мистика не е така безусловна. Тя има една важна предпоставка. Християнският мистик иска да вижда Бога в самия себе си, но той трябва да гледа към историческия Христос, както физическото око гледа Слънцето. Както окото си казва: чрез Слънцето аз ще видя това, което мога да виждам чрез моите сили, така и мистикът си казва: Аз възвисявам душата си до състояние на божественото виждане; светлината, която позволява такова виждане, е дадена в явилния се на Земята Христос. Той е всичко онова, чрез което мога да се издигна до най-висшето. Именно тук се различават средновековните мистици от мистите на древните Мистерии (Виж моята книга: Мистиката в зората на съвременния духовен живот).

ХРИСТИЯНСТВО И ЕЗИЧЕСКА МЪДРОСТ

В епохата, когато се полагат основите на християнството, всред древната езическа култура се появяват мирогледи, които са като едно продължение на Платоновия начин на мислене и които трябва да схващаме като един вид задълбочена, одухотворена мъдрост на Мистерииите. Източникът на тези мирогледи е Филон Александрийски (25 г. пр.Хр. до 50 г. сл.Хр.). Процесите, които водят до Божественото, у него се явяват пренесени изцяло във вътрешните дълбини на човешката душа. Би могло да се каже: Светилището на Мистерииите, в които Филон търси своето посвещение, е единствено в неговата душа и нейните най-висши изживявания. Той замества процедурите, които се извършваха в светилищата на Мистерииите, с един чисто духовен процес. Според неговото убеждение, сетивното възприятие и умственото логическо познание не водят до Божественото. Те се отнасят само до преходното.

Но за душата съществува един път, по който тя може да се издигне над този начин на познание. Тя трябва да излезе въвн от това, което нарича свой обикновен „Аз“. Тя трябва да се освободи от този „Аз“. Тогава тя навлиза в едно състояние на духовно извисяване, на озарение, в което вече знае, мисли и познава не в обикновения смисъл на тези думи. Защото душата се сраства с Божественото, слива се с него. Божественото се изживява като нещо, което не може да се предаде във формата на мисли, на понятия. То се изживява. И който го изживява знае, че не може да го предаде никому, защото единственият начин да се добере човек до него е да го изживее. Светът е отражение на тази мистична същност,

която човек познава в най-дълбоките глъбини на душата. Светът е произлязъл от невидимия, недостъпния за мисълта Бог. Един непосредствен образ на това Божество е пълната с мъдрост хармония на света, който познаваме чрез сетивата. Тази пълна с мъдрост хармония на света е духовното подобие на Божеството. Това е Божественият Дух, който се е разлял в света. Мировият Разум, Логосът, издънката или Синът Божи. Логосът е посредник между сетивния свят и недостъпния за мисълта Бог. Когато човек се прониква с познание, той се съединява с Логоса. Логосът се въплътява в него. Личността, която е развила духовното в себе си, е носител на Логоса. Над Логоса стои Бог, а под него е преходният свят. Човекът е призван да свърже веригата между Логоса и Бога. Това, което той изживява като Дух в себе си, е Мировият Дух. Подобни представи ни напомнят направо за това, как Питагорейците са схващали света и човека.

Питагорейците търсят ядрото на съществуването във вътрешния живот. Обаче вътрешният живот има съзнание за своята космическа дейност. Думите на Августин: „Ние виждаме всички неща, които са направени, защото те са; но те са, защото Бог ги вижда“, произхождат от един начин на мислене, близък до този на Филон. А относно това, какво и чрез какво виждаме, той прибавя: „И понеже те са, ние ги виждаме външно; и понеже те са свършени, ние ги виждаме вътрешно.“ У Платон намираме същата представа. Филон, точно както и Платон, вижда в съдбините на човешката душа завършека на мировата драма, пробуждането на омагьосания Бог. Той описва вътрешните дела на душата с думите: Мъдростта в човека напредва, „подражавайки пътищата на Бога и съзерцавайки първообразите, тя образува формите“. Ето защо, когато човек създава форми и образи вътре в себе си, това не е само негова лична работа. Тези форми са вечната Мъдрост, те са космическият живот. Този възглед е в съгласие със схващането на Мистериите относно народните митове. Мистът търси в митовете дълбоката същност на мъдростта. Това, което мистът върши с езическите митове, Филон го върши с разказа на Мойсей за сътворението на света. Описаното в Стария Завет представлява за него образи на вътрешни душевни процеси. Библията разказва за сътворението на света. Който взема това за описание на външни събития, той ги познава само на половина.

Вярно е, че е писано: „В начало Бог създаде небето и земята. И Земята бе пуста и неустроена и тъмнина бе в бездната, и Духът Божи се носеше над водите.“ Обаче истинският, дълбокият смисъл на тези думи, трябва да бъде изживян в глъбините на душата. Трябва да бъде намерен Богът в душата и тогава той се явява като „първичната Светлина, която изпраша безброй лъчи и която сетивата не могат да възприемат, а само мисълта.“ Така се изразява Филон. Почти както в Библията намираме следните

думи и у Платон (в Тимей): „Когато Отец, който е създал Вселената, видя, че тя бе станала жив и одушевен образ на вечните богове, той се възрадва." В Библията четем: „И Бог видя, че това бе добро."

Да познае човек Божественото, означава, както Платон и мъдростта на Мистериите казват: да изживее процеса на сътворението като съдба на собствената си душа. Ето как историята на сътворението и историята на душата, която се издига до Божественото, се сливат в едно. Според убеждението на Филон, разказът от Мойсей може да се употреби за написване историята на душата, търсеща Бога. Така всички неща в Библията приемат един дълбок символичен характер. Филон става тълкувател на този символичен смисъл. Той чете Библията като история на душата.

Приемайки този начин да се чете Библията, Филон се съобразява с едно духовно течение на своята епоха, което черпи от мъдростта на Мистериите. Той приписва същия начин на тълкуване и на терапевтите. „Те притежават също съчинения на древни писатели, които някога са ръководили тяхната школа и са остави ли много обяснения относно метода, употребяван в алегорическите писания... При тях тълкуването на тези писания е насочено върху по-дълбокия смисъл на алегорическите разкази." Така Филон насочва своето внимание върху по-дълбокия смисъл на „алегоричните" разкази от Стария Завет.

Нека си представим до къде можеше да доведе подобно тълкуване. Когато четем историята на сътворението, ние намираме в нея не само един външен разказ, но образец на пътя, по който трябва да върви душата, за да стигне до Божественото. Душата трябва да повтори в себе си микрокосмически пътищата на Бога; само в това се състои нейният мистичен стремеж към мъдростта. Във всяка душа трябва да се разиграе мировата драма. Душевният живот на един мистичен мъдрец е едно осъществяване на дадения образец от разказа за сътворението. Мойсей е писал не само за да разказва исторически събития, но за да онагледява образи, по какви пътища трябва да върви душата, ако иска да намери Бога.

Всичко, което се отнася до мирогледа на Филон, се съдържа в Духа. Човек изживява в себе си това, което Бог е изживял във Вселената. Словото Божие, Логосът се превръща в душевно събитие. Бог отведе евреи те от Египет в обетованата земя; той ги остави да минат през страдания и лишения, за да им подари най-после обетованата земя. Това е външното събитие. Нека сега да го изживеем вътрешно. Човек излиза от Египет, страната на преходния свят, минава през лишенията, които довеждат до подтискане на сетивния свят, и навлиза в обетованата земя на душата, постига Вечното. У Филон всичко това е вътрешен процес. Бог, който се е разлял в света, празнува своето възкресение в душата,

когато неговото творящо Слово е разбираемо и подражавано в душата. Тогава човек е родил в себе си по духовен път Бога, Божествения Дух в облика на човек, Логоса, Христос. В този смисъл за Филон и онези, които са мислили като него, познанието е едно раждане на Христос в света на духовното. По-нататъшното развитие на този светоглед намираме в неоплатоническите идеи, които се развиват едновременно с християнството. Достатъчно е да споменем как Плотин (204-269 г. сл. Хр.) описва своите духовни опитности: „Често пъти, когато се пробуждам от съня на тялото и отвърнат от външния свят, се обръщам навътре в себе си, аз виждам една чудесна красота; тогава аз съм сигурен, че съм се домогнал до моята най-добра страна; осъзнал съм я, аз живея истинския живот, съединен съм с Божественото и опрян на него, придобивам силата да се издигна над по-горния свят. Когато после, след това почиване в Бога, отново слизам от духовното виждане в света на мислите, аз се питам как стана, че сега слизам и как моята душа някога е влязла в тялото, тъй като по своята същност тя е такава, каквато току-що ми се показва“, и „каква може да бъде причината, душите да забравят Бога, Отца, тъй като те произхождат от отвъдния свят и му принадлежат, а не знаят нищо за него и за себе си? Злото за тях е започнало с дръзновението, с порива за осъществяване, с удоволствието да принадлежат само на себе си. В тях се ражда желанието да се прославят и те се втурват към изпълняване на това желание. Така те стигат в погрешния път, в пълно падение и губят познанието за собствения си произход от духовния свят, както децата, преждевременно разделени от родителите и отнесени далече, не знаят кои са самите те и техните родители.“

Плотин описва какъв живот трябва да води душата: „Тя трябва да донесе мир в живота на тялото и в неговите трепети, да съзерцава мира във всичко, което я заобикаля: земята и морето, и въздуха, и самото небе, в тяхната неподвижност. Да се научи да наблюдава как душата се разлива и влива отвън в тихия Космос, как се втурва и излъчва от него на всички страни; както слънчевите лъчи осветяват тъмния облак и го правят да блести като злато, така и душата, когато влиза в тялото на обградения от небето свят, му предава живот и безсмъртие.“

Трябва да признаем, че този мироглед има дълбоко сходство с християнството. Последователите на Христовата църква казват: „Това, което стана отначало, това което чухме и видяхме с очите си, което са ми видяхме, което нашите ръце докоснаха от Словото на Живота..., това ви възвестяваме.“ Така и в смисъла на неоплатонизма би могло да се каже: Това, което стана отначало, което не може да се види и чуе, това трябва да се изживее духовно като Слово на Живота.

По този начин в развитието на древния мироглед става едно разцепление. От една страна, той довежда до една идея за Христос, която

има отношение само с чисто духовното, какъвто е примерът с неоплатонизма и други подобни нему мирогледи; от друга страна, той довежда до сливане на тази идея за Христос с едно историческо явление, а именно личността на Исус.

Евангелистът Йоан свързва тези два мирогледа. „В началото бе Словото." Това убеждение той споделя с неоплатониците. Словото става Дух вътре в душата: това заключение правят неоплатониците. Словото стана плът в Исус, това заключение прави евангелистът Йоан и заедно с него цялата християнска общност Интимният смисъл, който показва как самото Слово можа да стане плът, е вложен в цялото развитие на древните мирогледи. Платон разказва за макрокосмичното събитие: Бог разпъна мировата душа на кръст върху световното тяло. Тази мирова душа е Логосът. Ако Логосът трябва да стане плът, в своя живот в плътта, той трябва да повтори мировия космически процес. Той трябва да бъде прикован на кръста и да възкръсне. Като духовна представа, тази важна мисъл на християнството беше отдавна и предварително отбелязана. Тази мисъл става лична опитност на миста чрез „посвещението". Като събитие, което има значение за цялото човечество, тя трябваше да бъде осъществена от „Словото, станало човек". Следователно това, което е било един мистериен процес в древното развитие на мъдростта, става историческо събитие чрез християнството. Така християнството изпълни не само предсказаното от еврейските пророци, но и това, което предварително беше вложено в Мистериите.

Кръстът на Голгота е целият култ на древните Мистерии, съсредоточен в един факт. Ние срещаме този кръст първо в древните мирогледи; като неповторимо събитие, имащо значение за цялото човечество, ние го срещаме и в началото на християнството. Християнството като мистичен факт е една еволюционна степен в развитието на човечеството; събитията както в Мистериите, така и в обусловените от тях действия, са една подготовка за този мистичен факт.

АВГУСТИН И ЦЪРКВАТА

Могъщата битка, която е ставала в душите на християните при преминаването им от езичеството към новата религия, ни се разкрива в личността на Августин (354-430 сл.Хр.). Ние проникваме дълбоко в душевните борби на един Ориген, Климент Александрийски, Йероним, Григорий Назиянски и др., едва когато виждаме как тези борби се примиряват в духа на Августин.

Августин е една личност, в която най-дълбоките духовни потребности израстват от една страстна човешка природа. Той се развива минавайки през езически и полухристиянски представи. Той дълбоко страда под тежестта на най-страшните съмнения, каквито могат да обземат един

човек, който е изпитал безсилието на множество мисли пред духовните загадки и който е познал смазващото усещане, изразено в думите: „Въобще може ли човек да знае нещо?“

В началото представите на Августин се придържат само към сетивно-преходното. Той може да си представи духовното само в сетивни образи. Когато се издига над тази степен, той чувства това като едно освобождение. Той го описва в своите „Изповеди“: „Когато исках да си представя Бога, аз можех да сторя това само под формата на огромни маси тела и мислех, че извън тях нищо друго не съществува. Това беше главната и почти единствената причина за грешката, която не можех да избягна.“ С това той загатва до какво трябва да стигне човек, който търси истинския живот в Духа. Има мислители и те не са малко които твърдят, че човек изобщо не може да стигне до едно чисто мислене, свободно от всякаква сетивна субстанция. Тези мислители смесват това, което смятат, че могат да твърдят за собствения си душевен живот, с човешките възможности. Напротив, истината е, че човек може да стигне до едно висше познание, само когато се издигне до едно мислене, свободно от всяка сетивна субстанция. Този душевен живот е такъв, че неговите представи не изчезват, дори и с прекъсването на физическите впечатления. Августин разказва как се е издигнал до духовното виждане. Той питал навсякъде къде се намира „Божественото“? „Аз питах Земята и тя отговори: - Не съм аз и това, което е по нея, каза същото. Аз питах морето и бездните и всичко живо, което те съдържат, и те ми отговаряха: - Ние не сме Бог; търси над нас. Питах полъха на въздуха и цялата въздушна обвивка заедно с нейните обитатели, и те отговаряха: философите, които търсеха в нас същността на нещата, се заблудиха: ние не сме Бог. Питах Слънцето, Луната и звездите и те отговаряха: - Ние не сме Бог, когато ти търсиш.“ И Августин узнава, че има само едно нещо, което дава отговор на неговия въпрос за Божественото: собствената душа. Тя казва: никакво око, никакво ухо не може да ти предаде какво се намира в мен. Това мога само аз. И аз ти го казвам без никакво съмнение. „Дали жизнената сила се намира във въздуха или във водата, в това хората могат да се съмняват. Но кой може да се съмнява, че живее, че си спомня, иска, мисли, знае и разсъждава? Когато се съмнява, той също живее, спомня си защо се съмнява, разбира, че се съмнява, иска да се увери, мисли, знае, че нищо не знае, разсъждава, че не трябва да приема нищо прибързано.“ Външните неща не се опълчват срещу нас, когато отрича ме тяхната същина и съществуване. Но душата се защитава. Тя не би могла да се съмнява в себе си, ако не съществуваше. В своето съмнение тя потвърждава своето съществуване. „Ние сме; познаваме нашето битие; обичаме нашето битие и познание: За тези три неща не може да има никаква илюзия и грешка, защото ние не ги долавяме както

външните неща с помощта на телесните сетива." Човек познава Божественото, когато развие душата си така, че първо познава самия себе си като духовна същност и като Дух намира пътя за духовния свят. До такава висота се беше издигнал Августин. От подобно настроение се пораждаше и копнежът на отделни личности от езическите народи, които търсеха истината; тези личности стигаха до Мистериите. В епохата на Августин, с такива убеждения човек можеше да стане християнин. Словото, станало човек, Исус, беше показало пътя, по който трябва да върви душата, ако иска да стигне до онова, за което трябва да говори, когато се намира сама със себе си. През 385 година в Милано, Августин се запозна с учението на Амброзий. Всички негови съмнения относно Новия и Стария Завет изчезнаха, когато учителят му изтъква важните места не само в буквален смисъл, но „с повдигане на мистичната завеса, която закрива Духа". За Августин това, което бе пазено в Мистериите, се въплъщава в историческата традиция на Евангелията и в обществото, което пази тази традиция. Той постепенно се убеждава, че „законът на църквата, който гласи, че трябва да вярваме в това, което е недоказано, е напълно умерен и без никаква злоба". Той стига до представата: „Кой може да бъде толкова заслепен да каже, че църквата на апостолите не заслужава никаква вяра, когато тази църква е така вярна на своята мисия, поддържана от единството на множество братя, които така съвестно са предали писанията на следващите поколения и когато църквата е поддържала амвоните на християнското учение в непрекъснатата верига до днешните епископи?"

Начинът на мислене, характерен за Августин, му показва, че със Събитието на Христос, за душата, търсеща Духа, настъпват условия, различни от съществуващите по-рано. За него е било твърдо установено, че в Христос Исус се изявява във външния исторически свят онова, което мистът е търсел чрез своята подготовка в Мистериите. Едно от неговите най-важни изказвания е: „Това, което днес се нарича християнска религия, е съществувало и у древните, а не е липсвало и в началото на човешкия род до момента, когато Христос се яви в плът; едва сега истинската религия, която е съществувала и по-рано, получава названието християнство." За такъв начин на мислене са били възможни два пътя. Единият от тези пътища е този, за който може да се каже: когато човешката душа развие онези сили, чрез които тя стига до познанието на своя истински Аз, ако е отишла достатъчно далече, тя ще стигне и до познанието на Христос, и на всичко, което е свързано с него. Това би било едно мистериинно познание, обогатено чрез Христовото Събитие.

Другият път е онзи, по който Августин действително поема и чрез който той става велик пример за своите последователи. Този път се състои в това, човек да приключи с развитието на душевните сили в

определена точка и да вземе представите, свързани с Христовото Събитие, от писанията и от устните предания. Августин счита, че първият път излиза от гордостта на душата, а вторият, според него, отговарял на истинското смирение. Така, към онези, които искат да вървят в първия път, той казва: „Вие ще намерите мир в истината, но за това е необходимо смирение, което е твърде трудно за вашия силен гръб." Напротив, той чувствувал като едно безгранично блаженство факта, че от „явяването на Христос в плът" насам, човек може да си каже: Всяка душа може да стигне до опитности за духовното, ако търсейки в себе си, тя стигне толкова далече, колкото има възможност да стори това, после, за да се добре до най-висшето, тя може да има доверие в това, което писмените и устни християнски предания казват за Христос и неговото откровение. Той допълва: „Какво блаженство, каква трайна радост на върховното и истинско благо ни се предлага, каква яснота, какъв полъх от Вечността? Но как да изразя това? Така се изразяват, доколкото то е възможно да се каже, онези велики несравними души, за които приемаме, че са видели и още виждат... Ние стигаме до една точка, където признаваме, колко вярно е това, което се предлага на нашата вяра, колко добре и здравословно сме били възпитани от нашата майка, Църквата, и колко полезно е било онова мляко, което апостол Павел предлага за храна на малките..." (Другият начин на разбиране, който обхваща мистерииното познание, обогатено с Христовото Събитие, е извън рамките на тази книга. Той е опи сан в моята книга „Въведение в Тайната Наука".)

Докато през епохата преди Христос човекът, който искал да търси духовните основи на съществуването, бил насочван към пътя на Мистериите, Августин можа да каже на онези души, които не можеха да вървят по един такъв път в себе си следното: Идете толкова далече, колкото вашите човешки сили ви позволяват да отидете в познанието; от там нататък ще ви води доверието (вярата) във висшите духовни области.

Сега трябваше да се направи само една стъпка по-нататък, за да се каже: - Естеството на човешката душа е такова, че тя може да отиде чрез своите собствени сили само до определена степен на познание, от там нататък тя може да напредва само чрез доверието, чрез вярата в писменото и устно предание. Тази стъпка по-нататък направи онзи духовен импулс, който очерта за природното познание една определена област, над която душата не може да се издигне чрез собствените сили. Всичко, което се намира над тази област, въпросният импулс прави обект на вярата, която трябва да се опира на писменото и устно предание, на доверието в тези, които ни го донасят. Великият църковен учител, Тома Аквински (1224-1274 г.) изрази това учение по всевъзможни начини в своите съчинения. Човешкото познание може да стигне до онова, което даде на св. Августин себепознанието, а именно сигурността в

Божественото. Същността на Божественото и неговото отношение към света имаме в лицето на теологията, която е вече недостъпна за човешкото познание и ни се дава чрез откровение. Като съдържание на вярата, теологията е над всяко познание.

Този възглед ясно може да се наблюдава при Йоханес Скотус Еригена, живял през деветия век в двореца на Карл Плешиви и който по най-естествен начин преминава от първоначалното християнство към новите идеи на Тома Аквински. Неговият мироглед е изграден в смисъла на неоплатонизма. Скотус разви по-нататък учението на Дионисий Аеропагита в своя труд върху „Систематика на природата“. Това учение се опира на Бога, стоящ над всичко сетивно-преходно. Човекът минаващ през преобразяването на всички същества е включен в този Бог, който накрая стига до това, което е бил в началото. Всичко се връща отново в преминалия през мировия процес и стигнал до съвършенство Бог. Но, за да постигне това, човек трябва да намери пътя към „Логоса, станал плът“.

Тази мисъл у Ериген води до една друга. Това, което се съдържа в писанията за Логоса, ни води, като съдържание на вярата, към спасение. Разум и авторитет, вяра и познание стоят едно до друго. Едното не противоречи на другото; но вярата трябва да ни доведе там, където познанието никога не може да се издигне чрез самото себе си.

* * *

От познанието за вечността, което Мистериите скриваха от тълпата, християнската църква направи съдържание на вярата и го назова като нещо, което, по своето естество, е недостъпно за чистото познание. Мистът от предхристиянските епохи беше убеден: Познанието за вечността съществува за него, а за народа съществува опиращата се на образи вяра. В християнството се създава убеждението: Чрез своето откровение Бог откри на човека Мъдростта; чрез своето познание човек получава едно копие на божественото откровение. Мъдростта на Мистериите е като едно нежно растение, което се открива на малцина узрели хора; християнската мъдрост е една Мистерия, която като познание не се открива никому, а като съдържание на вярата се открива на всички. Съдържанието на Мистериите продължава да живее в християнството, но в изменена форма. Истината трябва да стане достояние не на отделния човек, а на всички. Но това трябваше да се осъществи така, че от определена точка да се признае неспособността на познанието за по-нататъшно развитие, като от този момент нататък човек можеше да се издигне до вярата. Християнството изнесе съдържанието на Мистериите от храмовия мрак в светлината на деня. Единият от посочените духовни импулси сред християнството породи представата, че това съдържание би трябвало да се запази под външния облик на вярата.

НЯКОИ ДОПЪЛНЕНИЯ

Към стр. 7. Тук думите на Ингерсол не се цитират в настоящата книга само по отношение на онези, които ги изговарят в точно същия буквален смисъл като свое убеждение. Мнозина няма да го направят и все пак си съставят за природните явления и за човека такива представи, че ако биха били действително последователни, щяха да стигнат точно до такива изказвания. Не е важно как някой изразява теоретически своето убеждение, а това, дали въпросното убеждение е действително следствие от неговия начин на мислене. Възможно е някой да изпитва отвращение към цитираните думи или да ги намира смешни. Но когато, без да се е издигнал до духовните първопричини на природните явления, той си изгражда за тях едно повърхностно обяснение, което държи сметка само за тяхната външна страна, тогава като едно логическо следствие, друг ще извлече от това една материалистическа философия.

Към стр.7. За онзи, който възприема нещата точно, от фактите, назовани в наше време с гръмките имена „борба за съществуване“, „Всесила на естествения подбор“ и т.н., му говори мощно „Духът на природата“. Причината, която прави естествената наука да се приема във все по-широки кръгове, се крие в мненията, които науката изгражда от тези факти, а не в самите факти. Но от това следва, че научните мнения не трябва да се разглеждат като мнения, които по необходимост се покриват с фактите. Днес има неограничени възможности за подвеждане на хората в смисъла на казаното горе.

Към стр.7 и 8. От забележки като тези, относно източниците на Лука и т. н. не трябва да се вади заключение, че авторът на тази книга подценява историческото изследване. Това съвсем не е вярно. Историческо то изследване е напълно оправдано, само че то не трябва да проявява нетърпение спрямо схващането, кое то изхожда от духовна гледна точка. В настоящата книга не бе дадена тежест на това, да се изяснят при всеки случай всевъзможни цитати. Обаче онзи, който иска, може напълно да се увери, че когато изнесените тук подробности се разглеждат всестранно и безпристрастно, те никъде няма да влязат в противоречие с действително установените исторически факти. Но който не иска да бъде всестранен, а счита една или друга теория като нещо вече строго установено, той може да мисли, че твърденията, намерили място в настоящата книга „не са издържани“ от „научно“ гледище и че те са лишени от „каквато и да е обективна основа“.

Към стр.8. По-горе бе посочено, че онези, чийто духовни очи са отворени, могат да виждат в областта на духовния свят. Но от това не трябва да се вади заключение, че само онзи може да разбере истините, изнесени от посветения, който сам има „духовни очи“. Тези очи са необходими само за изследването; но когато изследването се оповестява,

то може да бъде разбрано от всеки, който оставя да говори неговият разум и неговият непредубеден усет за истината. Такъв човек може да приложи тези истини и в живота, да бъде задоволен от тях, без сам да има „духовни очи“.

Към стр.10. „Потъването в калта“, за което говори Платон, трябва да се разбира също и в смисъла на това, което изтъкнахме в забележката към стр. 8.

Към стр.9 и 10. Казаното относно невъзможността да бъдат съобщени ученията на Мистериите, трябва да се разбира в смисъла, че в онази форма, в която посветеният ги изживява, те не могат да бъдат съобщени на непосветени; но те винаги са били съобщавани в онази форма, в която могат да бъдат разбрани от непосветения. Например, митовите са били старата форма, в която са обличали съдържанието на Мистериите, за да го направят общодостъпно и разбираемо.

Към стр.30. „Мантика“ (преведено чрез думите „гадателно изкуство“) наричали в древната мистика всичко онова, което се отнася до знанието, получено чрез „духовните очи“, а „телестика“ наричали наставленията за пътя, който води към посвещение.

Към стр.39. В смисъла на старата мистика, „кабири“ са били същества, притежаващи съзнание, което стои високо над съвременното човешко съзнание. Чрез посвещението това иска да каже Шелинг човек сам се издига над своето обикновено съзнание до едно по-висше съзнание.

Към стр.42. За значението на числото седем могат да се намерят пояснения в моята книга „Въведение в Тайната Наука“.

Към стр.42. Тук можем само накратко да загатнем за значението на образите, описани в Апокалипсиса. Без съмнение, би могло да се навлезе много по-дълбоко в тях, но не и в рамките на настоящата книга.

БЕЛЕЖКИ

Едуард Шуре (1841-1929), френски писател. „Les Grands Initiés Esquisses de l'histoire secrète des Religions, Paris 1889. Авторизиран немски превод от Мари фон Сиверс (по-късно Мари Щайнер фон Сиверс)

Роберт Грийн Ингерсол (1833-1899), американски писател и политически оратор

Чарлс Дарвин (1809-1882), английски естественик

Ернст Хекел (1834-1919), немски естественик. За становището на Р. Щайнер към Чарлс Дарвин и Ернст Хекел виж „Методологични принципи на Антропософията“ (Събрани Съчинения №30)

Менип от Кадара (около 280 пр. Хр.), гръцки философ, циник

Елий Аристид (129-189 сл. Хр.), гръцки ритор

Софокъл (496-406 пр. Хр.), гръцки автор на трагедии 31 Плутарх (45-125 сл. Хр.), гръцки философ и биограф

Ксенофан (580-490 пр. Хр.), предсократов философ и поет
Хераклит от Ефес (около 535-475 пр. Хр.), предсократов философ
Филон Александрийски (25 пр. Хр. 50 сл. Хр.) юдейско-гръцки философ
Давид Фридрих Щраус (1808-1874), теолог
Емпедокъл (490-430 пр. Хр.), предсократов философ и лекар от Сицилия
Пиндар (518-446 пр. Хр.), гръцки поет
Питагор (580-496 пр. Хр.), предсократов философ; писмени съчинения за своето учение не е оставил.
Аристотел (384-322 пр. Хр.), философ, ученик на Платон и възпитател на Александър Велики. Основател на перипатетическата философска школа
Григорий от Ница (334-393 пр. Хр.), църковен отец, епископ в Кападокия
Платон (427-347 пр. Хр.), философ, ученик на Сократ, основател на „Академията“ в Атина
„Разпънатата на кръст мирова душа“ е образ, до който Р.Щайнер стига самостоятелно в своето духовно-научно изследване. А относно специфичния метод да онагледява своите непосредствени опитности в духовния свят с исторически факти и документи, той казва следното в „Моят жизнен път“ (Събрани Съчинения №28): „Що се отнася до моите възгледи за християнството, напълно ясно е, че за да стигна до тях в Духовна Наука аз изобщо на съм търсил, не съм и намирал пътища, каквито някои хора ми приписват. Те представят нещата така, сякаш аз комбинирам фрагменти от древните предания; сякаш преработвам гностически и други учения. Обаче това, което е извоювано като духовно познание в „Християнството като мистичен факт“, е непосредствено извлечено от самия духовен свят. Аз прибях до историческите документи и ги свързвах с моите описания само поради една причина: Да покажа на слушателите по време на лекции и на читателите, държащи дадена книга в ръцете си, пълното съзвучие между видяното от мен в духовния свят и историческите документи. Обаче аз не съм си служил с нищо от тези документи, преди то да е стояло пред мен в духовния свят“.
Салустий (4 век сл.Хр.), гръцки философ, неоплатоник; да не се смесва с известния римски историк Гай Салустий Крисп (около 86-34 пр.Хр.)
Илотин (около 204-270 сл.Хр.), гръцки философ в Рим, главен представител на неоплатонизма
Омир (8 век пр.Хр.), древен гръцки епик
Карл Бьотхер (1806-1889), немски археолог
Рихард Лепсиус (1810-1884), основоположник на съвременната египтология
Рудолф Зайдел (1835-1892), немски философ и теолог
Аурелий Августин (354-430 сл.Хр.), един от най-значителните църковни отци на Рим
Адолф фон Харнак. (1851-1930), евангелски теолог, Берлин

Ернест Ренан (1823-1892), френски философ и писател
Фридрих Вилхелм Йозеф Шелинг (1775-1854), наред с Фихте и Хегел, главен представител на немския идеализъм
Якоб Бурхард (1818-1897), известен базелски историк на културата. „Култура и изкуство на ренесанса в Италия“, Издателство „Наука и изкуство“ София, 1987
есеи: Виж Р.Щайнер „Евангелието на Матей“ (Събрани Съчинения №131) и „Петото Евангелие“ (Събрани Съчинения №148)
Книгата Зохар: основна част от Кабала
Клеменс от Александрия (около 150-217 сл.Хр.), гръцки философ
Дионисий Ареопагита: един от членовете на атинския Ареопаг, привлечен към християнството от Павел (Деяния на апостолите 17,34). Около 500 г. сл.Хр. под негово име в Сирия се появяват християнско-неоплатоническите съчинения „За небесните Йерархии“ и „За църковните Йерархии“
Ориген (около 185-254 сл.Хр.), църковен отец, ученик и последовател на Климент Александрийски