

Ведическата религия не се опитва да обясни произхода на живота, нито да отговаря на сложни философски въпроси (дори под формата на „поверителна информация“). Предназначението ѝ е да помага на хората да приемат факта, че съществуват – с цялата му чудесност и ужасност. Затова и въпросите, които повдига, са повече от предлаганите отговори и на човек не му остава друго, освен да остане в състоянието на благоговейна почуда.

През VIII в.пр.н.е., когато J и E пишат своите хроники, на Индийския полуостров започват мащабни обществено-икономически промени, които ни подсказват, че старата политеистична религия вече се е изчерпала. Някои идеи на местното население, изтласкани на заден план след арийското нашествие, отново изплуват на повърхността, за да се стигне и до нов духовен подем. Възобновеният интерес към кармата (идеята, че нашата човешка участ се определя от собствените ни действия) показва, че хората вече не са склонни да упрекват божествата за собственото си безотговорно поведение. За мнозина божествата са просто символи на единствената трансцендентна реалност. Показателен е и възобновеният интерес към към *Йога*, още една древноиндийска практика: „впрягането“* на ума и сетивата чрез специални техники за концентрация. Хората все по-рядко намират удовлетворение във ведическия модел с неговия акцент върху „външното“ и „формалното“. Жертвоприношенията и останалите ритуали очевидно не са достатъчни – хората искат да разберат и техния *вътрешен* смисъл. По-нататък ще видим, че пророците на Израил също са изпитвали подобна неудовлетвореност. Боговете вече не са предишните „външни“ същества – поклонниците им се стремят да постигнат истината вътре в себе си.

Така или иначе божествата престават да играят особено важна роля в Индия. Отсега нататък мястото им ще се заема от духовния наставник (*гуру*), който ще бъде смятан и за повисш от тях. Прави впечатление следното: човекът вече е ценен

* Понятието се извежда от корена *юдж*, „впрягам, запрягам, обуздавам“ (срв. с нашето „иго“).

сам по себе си, а също и желанието му да контролира собствената си съдба. В това се изразява и великото религиозно прозрение на епохата. Двете нови религии, индуизмът и будизмът, не отричат съществуването на боговете, нито пък забраняват почитането им, тъй като репресията и отрицанието винаги оказват пагубен ефект. Вместо това индуистите и будистите търсят нови начини за *трансцендиране* на боговете, за да постигнат онова, което е отвъд тях. През същия VIII в. мъдреците започват да излагат тезите си в специални трактати – араняки и упанишади*, станали известни под събирателното *Веданта* („край на Ведите“). Появяват се нови и нови упанишади; в края на V в. пр. н. е. те вече са около двеста. Трудно е да се правят някакви генерални изводи за религията, която наричаме индуизъм, тъй като тя не се поддава на систематизация, а и никой от представителите ѝ не е твърдял, че може да има само *една* вярна интерпретация. Но Упанишадите лансират и една специфична представа за „божествеността“ – това е трансценденталният Аз, който надхвърля традиционните божества, но пък присъства във всички неща.

Във ведическата религия хората са съпреживявали сакралната мощ в строго регламентирания ритуал. Наричали са я *брахман*. Вярвали са, че и брамините (представителите на жреческото съсловие) я притежават. И тъй като ритуалният жертвен акт вече се схваща като микрокосмическо отражение на цялия всемир, *брахман* постепенно започва да означава онази абсолютна сила, която обхваща, но и поддържа абсолютно всичко. Всяко явление в света е и проявление на неспирната божествена дейност, „извираща“ от мистериозния *брахман*, или скрития, вътрешен смисъл на цялото Съществуване. Според Упанишадите човек трябва да долавя присъствието на *брахман* във всички неща, но и да култивира този свой „усет“. Става дума за откровение в буквалния смисъл на думата – процес, в който

* *Араняка* е творба, създадена „от и за“ горските отшелници („араня“ = „горска пустош“). Под *упанишад* се разбира езотеричен трактат – най-често устните наставления на някой гуру, записани от неговия най-доверен ученик, който „седи най-близо“ до Учителя.

разкриваш скритата основа на цялото битие. Щом всичко случващо се е проявление на *брахман*, значи истинското озарение се състои в долавянето на изначалното единство, скрито зад различните феномени. В някои упанишади *брахман* се сдобива и с „лични характеристики“, но в повечето случаи е лишен от каквато и да е индивидуалност. Към тази сила не можеш да се обръщаш с „ти“ – *брахман* е нещо абсолютно неутрално, нито „тя“, нито „той“. Определено не е суверенно божество, „свеждащо“ своята воля в профанния свят. *Брахман* не говори на човечеството. Срещите с него са невъзможни, тъй като надвишава всички подобни човешки дейности. А и няма лично отношение към нас – грехът например не го оскърбява. По същата логика не може да обича или да ни се сърди. Ето защо е безсмислено да му благодарим и възхваляваме за това, че е сътворил всемира.

Но същата божествена енергия прониква и в нас, поддържа съществуването ни и ни вдъхновява, в противен случай би останала напълно чужда и непознаваема. Йогистките методи вече са накарали хората да осъзнаят, че има и друг – вътрешен свят. Сходни системи, включващи различни пози, дихателни упражнения, специални диети и техники за концентрация, се появяват и в други култури, и то напълно самостоятелно. Резултатите навсякъде се изразяват в усещането за „просветление“ и „озареност“, което може да се тълкува по различни начини, но явно е нещо естествено за човечеството. Според Упанишадите самото преживяване, в което разкриваш нови измерения на собствения си аз, е идентично с въпросната сакрална мощ, на която се крепи целият всемир. Този изначален и трансцендентен аз е неподвластен на времето, но присъства и във всеки индивид (като „емпирически аз“). В тези писания го наричат *атман*. Можем да определим горното и като една нова версия на познатата ни холистична представа за единството на Живота „в нас и извън нас“. Божествена е „същността“ на живота (*Сат*), а не формите, в които се проявява. В *Чандогя-упанишад* тази идея е онагледена с притчата за солта. Един млад мъж, Шветакету, изучавал Ведите цели дванайсет години и е много горд със себе си. Баща му, Удалака, му задава един въпрос, на който синът не може да отговори. Тогава старият мъдрец му изнася една обстойна лекция за „фундаменталната истина“, за която младият е останал

напълно невеж, въпреки че е учил толкова години. Казва му да пусне една бучка сол в съд с вода и да дойде при него на другата сутрин. Когато отново се срещат, Удалака го кара да донесе солта, която му е дал снощи. Шветакету обаче не може да я намери, защото се е разтворила във водата. Тогава бащата го кара да донесе съда, в който е „изчезнала“ солта.

Я сега опитай тази вода. Как е на вкус?

Солена.

Излей малко и опитай пак. Как е на вкус?

Пак е солена.

Излей още малко и пак опитай. Как е на вкус?

Все така солена.

Изхвърли тази вода и после се върни.

Синът изпълнил заръчаното и отронил: – Значи солта е била през цялото време във водата, пък аз не се сетих...

Същото, сине мой, важи и за Сат (Битието). Не го усещаш в тялото си, но това не означава, че то не е там. Тази фина същност е навсякъде във всемира и чрез нея всяко нещо се сдобива със самоличност. Това е истинският аз. Това си ти (*тат твам аси*), Шветакету!¹⁰

Макар и незрим, *брахман* изпълва цялата вселена, а като *атман* пребивава во веки във всеки от нас.

Тъкмо *атман* предотвратява превръщането на Бог в идол, т.е. външна реалност „някъде там“, проекция на собствените ни страхове и желания. Индуисткият Бог не е някакво същество, добавено към познатия ни свят, нито пък е идентичен с него. Невъзможно е да го постигнем по рационален път. „Той“ (или по-скоро „то“) ни се разкрива само във вътрешно преживяване (*анубхава*), което пък е неизразимо. Брахман е „неизречимото със слова, чрез което словата се изричат“, „немислимото и умо-непостижимото, благодарение на което умът осмисля“.¹¹

Невъзможно е да говориш *на* този толкова „иманентен“ Бог, както и да мислиш *за* него, защото така би го превърнал в обект. Абсолютната реалност е достижима само в състояние на екстаз, когато субектът напуска тесните рамки на „егото“ и се слива с обекта. Този „Бог“ се явява

на превъзможалите мисленето, а не на тези, които си въобразяват, че ще го постигнат в мислите си. Непознаваем е за умувания, но не и за простодушния. Опознава се в екстаза на пробуждането (*бодхи*), което отваря и дверите на вечния живот.¹²

Но подобно на боговете, умът (*манас*) не се отрича, а се превъзможва. Преживяването, в което постигаме *брахман* (и/или *атман*), не подлежи на рационално обяснение, също като въздействието на музиката или поезията. Умът е необходим, за да създадем художествена творба и съответно да я оценим, но въздействието ѝ не се поддава на нашите логически и разсъдъчни способности. Тази тема също ще се появява постоянно в историята на Бог.

Идеалът за „самопревъзможването“ се олицетворява от йогина*, който напуска дом и семейство и преустановява всички свои социални контакти (и отговорности), за да потърси просветление, пренасяйки се в друга сфера на битието. През 538 г.пр.н.е. един млад мъж, Сидхартха Гаутама, също напуска красивата си съпруга, син и луксозен дом в Капилаващ (на стотина мили от Бенарес), за да стане странстващ аскет. Потресен е от страданието, което вижда навсякъде и иска да разкрие тайната на преодоляването му. Цели шест години слуша поученията на най-различни наставници, подлага се на ужасяващи самоизтезания, но не осъществява прогрес. Словата на мъдреците не облекчават терзанията му, а „умъртвяването на плътта“ го изпълва с още по-голяма покруса. Изоставя тези методи и ето че една нощ („на пълнолунието от четвъртия месец“) потъва в дълбок транс, за да постигне и просветлението (*бодхи*). Според легендата тогава възликува целият всемир, земята потръпва, от небесата се посипват цветя, въздухът се изпълва с благоухания, радват се и различните божества в райските селения. Налице е

* Йогин – мъж, който практикува Йога. Според една формула от *Шива-самхита*, това е „някой, който знае, че целият космос е разположен в собственото му тяло“ – за повече подробности вж. Георг Фойерщайн, *Йога енциклопедия* (ЛИК, 2001).

познатата паганистична хармония между богове, природа и човечество. Което е и обнадеждаващо: значи има начин да се избавим от страданието и постигнем *нирвана*, в която „болката на битието“ окончателно стихва. Ето как Гаутама се превръща в Буда, което означава „Просветлен“ (или „Пробуден“). Пръв го навестява изкусителят Мара. Увещава го да си остане там, под смокиновото дърво, където е постигнал просветлението и да се наслаждава на блаженството. Няма смисъл да разгласява прозренията си, защото никой не би му повярвал. Тогавя пристигат още две божества от традиционния индуистки пантеон, Махабрахма и Шакра*, които умоляват Буда да разясни своята методика на целия свят. „Пробуденият“ се съгласява и през следващите 49 години преброява цяла Индия, за да проповядва новото учение. В този свят на страданието има само едно неизменно и непоклатимо нещо – *дхарма*, истината (или „закон“) за праведния живот, който единствен може да ни избави от болката**.

Това обаче няма нищо общо с Бог. Буда е приел имплицитно съществуването на божества (като част от своето културно наследство), но едва ли е смятал, че човечеството има полза от тях. Те също са подвластни на болката и промените, а и не са му помогнали да постигне просветлението. А и участват в същия реинкарнационен цикъл (*сансара*) като всички останали, което подсказва, че все някога ще изчезнат. Но в по-важните моменти – например когато решава да разгласи своето послание явно си е представял, че божествата му влияят и дори се намесват дейно в живота му. Тоест Буда не отрича божествата, но ги смята за далеч по-низши от Абсолютната реалност. Когато изпитват блаженство или

* Брахма (представката *маха* означава „велик“) е Творецът от върховната индуистка триада. Шакра, отъждествяван и с Индра, е предводител на 33-те по-низши божества (*дева* или *девануптра*). Според будистката митология и двамата слушат проповедите на Буда и помагат на последователите му.

** Според една популярна формулировка (на Чатерджи и Дата), дхарма е „спонтанният и всеобщ закон за причинността, обуславящ всички явления в духовния и материалния свят“.

пък долавят трансцендентно присъствие в медитациите си, будистите не вярват, че това се дължи на контакта им с някое свръхестествено същество. Тези състояния са естествени за човечеството; всеки би ги постигнал, стига да живее „праведно“ и изучава техниките на Йога. На това ще учи и учениците си – вместо да разчитат на божества, да се спасяват със собствени сили.

Когато среща и първите си ученици в Бенарес (след просветлението), Буда вече е набелязал ключовите моменти в своята система. В основата ѝ стои следната теза: цялото съществуване е *дукха*. Животът е страдание – и нищо повече. Нещата идват и си отиват в един безсмислен кръговрат. Няма нищо трайно и значимо. Впрочем религията винаги започва с представата, че нещо е сбъркано. В античността това води и до мита за божествения архетипен свят, съответстващ на земния (което пък предполага, че може да му придаде част от силата си). Според Буда човек може да се избави от *дукха*, ако води живот, изпълнен със състрадание към всички живи същества, спазва съответното поведение и се въздържа не само от „хулни думи“, но и от всякакви интоксиканти, замъгляващи съзнанието. Но не твърди, че той е измислил тази система. Той просто я е *открил*: „Съзрях един древен Път, проправен от будите на отминалите епохи.“¹³

Подобно на космическите закони в политеизма, тази система е обвързана с основната структура на мирозданието и заложена в самите условия на живот. Системата има обективна реалност не защото може да се изведе по логически път, а защото всеки положил сериозни усилия да живее по този начин ще се убеди, че тя *върши работа*. Ефективността, а не философската или историческа обосновааност е открай време запазена марка на успешните религии. В продължение на векове и хилядолетия будистите в различни части на света ще се убеждават, че този Път внася в живота им и усета за трансцендентното.

Кармата обвързва хората с безкрайния цикъл от прераждания, предполагащ и неспирно страдание. Но успеят ли да променят своята „егоистична“ нагласа, те ще променят и съдбата си. Буда сравнява самия процес на прераждането с

пламъче, което се предава от свещ на свещ, докато угасне. Ако „гориш“, т.е. отстояваш погрешните си възгледи и в мига на смъртта, просто ще „запалиш поредната свещ“. Но угасне ли това пламъче, кръговратът на страданията ще спре и ще постигнеш *нирвана*. Понятието означава тъкмо „угасване“ (или „помръкване“, все едно духваш пламъче на свещ). В него няма нищо негативно, напротив; ролята му в будисткия живот е аналогична на... Божията.. Както обяснява и Едуард Конзе в *Будизмът: същност и развитие* (E. Conze, *Buddhism: its Essence and Development*, 1959), будистите често използват образност, сходна с теистичната, за да ни представят *нирвана* като абсолютна реалност:

От сутрите научаваме, че *нирвана* е неизменна, непоклатима, нетленна, неподвижна, безвременна, неродена и безсмъртна; тя е сила, блаженство и щастие. Тя е най-сигурното и безметежно убежище, най-възвишената Истина и Реалност; (върховно) *благо*, най-въжделена цел и единствен достоен завършек на живота – вечен, съкровен и умонепостижим Покой.¹⁴

Някои будисти вероятно ще възразят срещу това сравнение. Според тях, понятието за Бог е твърде ограничено, за да изрази представата им за абсолютна реалност. За „ограничеността“ вина носят и самите теисти, тъй като под Бог често разбират същество, не особено различно от нас. А Буда, подобно на мъдреците от Упанишадите, винаги е твърдял, че *нирвана* не може да бъде обект на дискусии, камо ли определения, сякаш е някоя човешка реалност.

Постигането на *нирвана* не е като отиването в рая (поне според популярната християнска представа). Буда отказва да обсъжда *нирвана* и изобщо метафизичните теми; смята ги за „безсмислени“ и „неуместни“, тъй като не носят практическа полза. А и няма как да определим *нирвана* – нашите думи и представи са свързани с материалния свят, т.е. с кръговрата на страданията. Но ако прекият опит е единственото надеждно „свидетелство“, значи добре изживяният, праведен живот ще ни позволи да съзрем и *нирвана*. За учениците на Буда това е било предостатъчно.

Има, о монаси, [нещо] неродено, нетленно, несътворено и неоформено. Но ако го нямаше това неродено, нетленно, несътворено и неоформено, нямаше да има и бягство от [света на] родените, тленни, сътворени и оформени [неща]...¹⁵

И така, монасите не бива да се впускат в умозрителни разсъждения за естеството на *нирвана*. Единственото, което Буда им предлага, е „сал“, който би ги отвел до „отсрещния бряг“. Веднъж го питат дали будата, постигнал *нирвана*, ще живее и след смъртта си, а той отново отхвърля въпроса като „неуместен“. Еднакво погрешно е да твърди, че будата ще „съществува“, както и обратното, защото „съществуването“ в *нирвана* просто не се вписва в ограничените ни представи. По-нататък ще видим, че юдеите, християните и мюсюлманите ще отговарят в същия дух на въпроса за Божието „битие“. Според Буда езикът не е способен да изрази тази реалност, не попадаща в обсега на концептуализирането и разума. Това не означава, че отхвърля разума, а че държи на ясни и точен изказ, което важи и за мисленето, и за езика. А и личните възгледи, включително теологичните, не са съществени. Подобно на ритуалите, те могат да бъдат „интересни“, но не и от първостепенна важност. Единственото, което действително има значение, е „добрият живот“. Стремят ли се към него, будистите ще се убедят и „истинността“ на *дхарма*, дори и да не могат да изведат тази истина по логичен път.

Затова пък в Елада проявяват жив интерес към логиката и разума. Платон (428–348 г.пр.н.е.) постоянно се връща към проблема за познанието и естеството на мъдростта. Много от ранните му творби са посветени на защитата („апологията“) на Сократ, неговия учител, който с „провокативни“ въпроси е помагал на слушателите си да изяснят собствените си идеи. Но през 399 г.пр.н.е. същият е бил осъден на смърт по обвинения в „светотатство“ и „развращаване на младите“. Подобно на много източни наставници, Сократ е изпитвал неудовлетворение от старите митове и ритуали, които е намирал за подвеждащи и неуместни. Самият Платон е повлиян и от своя предшественик от VI в. Питагор. За последния се предполага, че е бил запознат и с

някои индийски идеи, стигнали до Елада през Персия и Египет. Смятал е душата за някакво паднало, омърсено божество – затворено в тялото като в гробница и обречено на безкраен цикъл от прераждания. С което е изразил и едно познато на всички усещане – че сме чужденци в този свят, който изобщо не е нашата родна среда. Но е предлагал и алтернатива: душата може да се „освободи“ чрез специални очистителни ритуали и да се хармонизира с висшия космически порядък. Платон също вярва в съществуването на една божествена и неизменна реалност отвъд видимия свят. И за него душата е божествена, попаднала на чуждо, дисхармонично място. Затворена е в тялото („като в черупка на охлюв“), но може да възвърне божествения си статус, ако се пречисти с помощта на разума. В знаменития мит за пещерата* Платон описва мрака и неяснотата, в които човек живее на Земята: той вижда само сенките на вечните истини, играещи по стените на неговата „тъмница“. Но би могъл постепенно да се измъкне оттам, а ако „очите“ му (т.е. разумното начало) свикнат с божественото сияние, ще постигне и просветлението.

Впоследствие Платон като че ли се отказва от учението за „вечните форми“ (или „идеи“), но неговата образност ще бъде използвана и от много монотеисти, опитващи се да изразят собствената си представа за Бог. Въпросните „идеи“ са неизменни и вечни – умопостижимите „първообрази“ на нещата в материалния свят. Те са много по-пълни, трайни и ефективни реалности от онези променливи и неустойчиви явления, които възприемаме чрез сетивата си. Нещата в този свят са само „отглас“ или „смътно подобие“ на вечните и „идеални“ форми в божествените селения. Всички по-обща наши понятия, например тези за Любов, Справедливост и Красота, съответстват на определени идеи. Но над всички е идеята за Доброто. Тоест Платон претворява древния мит за „архетипите“ със средствата на философията. Сферата на „вечните идеи“ може да се приеме и като една по-рационална версия на митичния божествен свят, чиято бледа сянка е „профаният“. Платон също не обсъжда „Божие естество“, а само света на вечните форми, макар и понякога да представя това

* Срв. *Държавата*, VII, 514a – 519b.

идеално Добро като Абсолютната реалност. Божественият свят определено е статичен и неизменен. В елинските представи промяната и развитието са белези на „профанната“, низша реалност; „истинските“ и „възвишени“ неща си остават винаги същите – за тях са характерни устойчивостта и неизменността. Затова и най-съвършеното движение е цикличното, защото непрестанно се връща към своята начална точка, а кръжащите небесни светила просто се опитват да подражават на безсмъртните и божествени „идеи“. Макар и доста статична, тази представа за божественото ще окаже огромно влияние и върху юдейския, християнския и ислямския мироглед, въпреки че няма много общо с Бога от религиите на откровението, който е винаги активен и иновативен. (Да не говорим, че според Библията той дори променя решенията си – например когато се „разкайва“, че е сътворил човека и се заема да избере всички твари, „от човек до скот, гадове и птици небесни“*.)

Но платонизмът има и мистични аспекти, които ще се окажат далеч по-привлекателни за монотеистите. Божествените форми не са непостижими – тези абстрактни реалности са откриваеми в рамките на аза. В един от най-драматичните си диалози, „Пирът“, Платон показва как любовта към „красивите тела“ може да бъде пречистена и преобразена в екстатично съзерцание (*θεωρία*, откъдето идва и „теория“) на *идеала*. И кара една жена, Диотима (представена като наставница на Сократ) да разясни естеството на тази уникална, вездесъща и абсолютна красота, нямаща нищо общо с онова, което „харесваме“ в нашия свят**:

Когато един човек бъде обучен до тази степен в областта на любовта (...), внезапно ще види нещо дивно красиво по същност (...): първо, че то съществува вечно и нито възниква, нито загива, нито расте, нито чезне (...), че не е (...) в един момент красиво, а в друг (...) грозно, нито е красиво спрямо едно, а грозно спрямо друго, нито пък е красиво на едно място, а грозно на друго, нито че за

* Сrv. Бит. 6:6–7.

** Цит. по превода на Георги Михайлов (Платон. *Диалози*. Т.2, С., 1981, с. 470–471).

едни е красиво, а за други грозно. Също така това красиво няма да му се покаже например като някакво лице или пък че има ръце, или нещо друго, което е присъщо на тялото, нито пък във вид на някаква реч или на някакво знание, нито пък като нещо, съществуващо в нещо друго, например в някакво живо същество било на земята, било на небето, или пък в каквото и да е друго нещо, а съвсем само със себе си, винаги единосъщно, а всички други хубави неща принадлежат към него...¹⁶

Една такава представа за красивото има много общо с онова, което повечето теисти биха нарекли „Бог“. Макар и трансцендентни, идеите се разкриват в човешкото съзнание. В модерната епоха възприемаме мисленето като вид дейност – нещо, което *правим*. За Платон е нещо, което се *случва* с човешкия ум: обектът на мисълта е реалност, активираща се в съзнанието на онзи, който го съзерцава. И цитира Сократ, за когото мисленето е процес на припомняне – оценка на нещо, което винаги сме знаели, но го забравяме. Ние сме „паднали божества“, затова и формите от божествения свят са заложени в нас и можем да ги „докосваме“ в мислите си. Мисленето е не просто разумна (или мозъчна) дейност, а и интуитивно схващане на вечната реалност в самите нас. Специално тази идея ще окаже огромно влияние върху мистиците и от трите религии на историческия монотеизъм.

Според Платон, Вселената по същество е разумна – поредният мит или въображаема представа за реалността. Аристотел (384–322 г.пр.н.е.) ще направи и следващата крачка. Той пръв оценява значението на логическото разсъждение, което е в основата на цялата наука, а ако прилагаме този метод, ще разберем и същността на всемира. Разсъжденията му на тема истина са изложени в 14 книги, обединени под заглавието „Метафизика“, което пък е измислено от античния му издател, поставил тези трактати „след физиката“ (*μετὰ τὰ φυσικά*), т.е. след съчиненията му по теоретична физика и емпирична биология. Аристотел демонстрира и дълбоко интелектуално смирение – една от тезите му гласи, че никой не може да си изгради адекватна представа за истината, но пък всеки може да даде своя малък принос към

нашите колективни знания по въпроса. Спори се за отношението му към делото на Платон, но очевидно е отхвърлял тезата за трансцендентността на „формите“ и по-специално това, че са възникнали преди всичко останало и съществуват „сами по себе си“. Според Аристотел формите са реални, доколкото „съществуват“ в конкретните материални обекти в нашия собствен свят.

Въпреки по-„земния“ си подход и ударението върху научния факт, Аристотел демонстрира и отличен усет за естеството и значението на религията и митологията. На едно място казва, че не е нужно тези, които биват посвещавани в мистериен култ, да научават някакви факти, а „да изпитат определени емоции и да изпаднат в подходящо разположение на духа“¹⁷. Оттук тръгва и знаменитото му определение на трагедията, която „чрез състрадание и страх извършва очистване (κάθαρσις) от подобни чувства“*, а след преживяния катарзис зрителят се чувства като *прероден*. Древногръцката трагедия, първоначално част от религиозните празненства, определено не е била фактологично описание на исторически събития, а по-скоро опит за разкриване („откровение“) на някоя далеч по-важна истина. В този смисъл историята е по-тривиална от поезията и мита:

Историкът и поетът се различават не по това, че говорят в мерена или немерена реч. (...) Разликата е в това, че първият говори за действително станали неща, а вторият – за неща, които биха могли да станат. Затова и поезията е по-философска и по-сериозна от историята. Поезията говори предимно за общото, а историята – за единичното.^{**18}

Не е толкова важно дали са живяли някога хора с имената Ахил и Едип. Фактите от техните биографии (ако действително са исторически личности) нямат особено отношение

* Цит. по превода на Александър Ничев (срв. *За поетическото изкуство*, 6).

** Пак там, 9.

към героите, чиито страдания съпреживяваме в творбите на Омир и Софокъл, тъй като те изразяват една по-различна, но и по-дълбока истина за общата ни човешка участ. Катарзисът, за който говори Аристотел, е и философска формулировка на една прастара истина, която *Homo religiosus* винаги е постигал интуитивно: всяко символично, митологично и/или ритуално представяне на събития, които биха били непоносими в „реалния“ живот, може да ги изкупи и преобрази в нещо „чисто“ и дори доставящо (естетическа) наслада.

Аристотелевата представа за Бог също оказва огромно влияние върху по-късните монотеисти и по-специално християните в Западния свят. Във „Физика“ изследва естеството на реалността, наред със структурата и субстанцията (основната „същност“, οὐσία) на всемира. Така създава и своя философска версия на стария креационен мит за еманациите. И така, има йерархия на отделните съществувания*, всяко от които придава форма и изменение („движение“, κίνησις) на следващото, но за разлика от древните митове, при Аристотел еманациите отслабват с отдалечаването си от Първоизточника. На върха на йерархията се намира Неподвижният двигател, който Аристотел отъждествява с Бог. Този Бог е „чисто битие“, *само по себе* си вечно, неизменно и духовно. Бог е „чиста мисъл“, едновременно мислител и неговото мислене, пребиваващ във вечно *самосъзерцание*, тъй като той е и най-висшият обект на познанието. Материята е променлива и тленна, затова в Бога (като най-висша онтологична категория) няма никакъв материален елемент. Неподвижният двигател е и първопричина на всички движения и действия във всемира, тъй като няма безпричинни неща – всяко е следствие от нещо предишно, за да се стигне накрая и до общия им Първоизточник. Именно той активира всичко живо във Вселената чрез процеса на привличането и на свой ред всяко същество изпитва неудържимо влечение към въпросното Самобитие.

* По-късно наречена „верига на битието“ (или „стълба на Природата“, *scala naturae*).

Човекът е в привилегировано положение, тъй като душата му разполага и с божествения дар на разума, което го прави богоподобен и съпричастен към Божието естество. Разсъдъчната способност естествено го издига над растенията и животните. Но тъй като съвместява тяло и душа, човекът е и микрокосмос – своеобразно „отражение“ (или „умалено подобие“) на Вселената, притежаващо нейните най-низши свойства, но и божественото качество да разсъждава. Негов дълг е да стане безсмъртен и божествен, като пречиства своя разум. Мъдростта (*σοφία*) е най-висшата човешка добродетел и намира израз в съзерцанието (*θεωρία*) на философските истини, което пък, както и при Платон, ни придава божествени черти, тъй като наподобява действията на самия Бог. Но самата *θεωρία* не се постига по пътя на логиката – тя е „дисциплинирана интуиция“, резултат от екстатичното самопревъзмогване. Затова и малцина са мъдрите; повечето хора са способни само на *φρόνησις* (т.нар. здрав разум – предвидливостта и съобразителността в ежедневието).

Неподвижният двигател заема важно място в системата на Аристотел, но този Бог няма особено отношение към религията. Не той е сътворил света, който пък е подложен на все по-неуместни и мимолетни промени. Да, всяко нещо копнее да се завърне при Първоизвора, но той самият е напълно равнодушен към Вселената, тъй като не може да съзерцава нещо по-низше от себе си. Не направлява света и определено не се интересува от нашия живот. Остава отворен въпросът дали изобщо подозира за съществуването на Вселената, произтекла („еманирала“) от него като неизбежно следствие от собственото му съществуване. Въпросът за неговото „битие“ очевидно не стои на дневен ред, а и самият Аристотел по-късно се отказва от тези теологични възгледи. Като хора от „Аксиалната епоха“, двамата с Платон са се вълнували от въпросите за личната съвест (и съзнание), добрия живот и социалната справедливост, но самото им мислене си остава *елитарно*. Платоновият свят на чистите „форми“ и напълно дистанцираният Бог на Аристотел едва ли биха оказали благотворно въздействие върху живота на „простосмъртните“ – нещо, с което техните по-късни юдейски и ислямски последователи са били принудени да се съгласят.