

ПЪРВА ГЛАВА

ПРЕДВАРИТЕЛНИ БЕЛЕЖКИ

Структура и морфология на свещеното

1. „СВЕЩЕНО“ и „ПРОФАННО“ ♦ Всички предлагани досега определения за религията имат една обща черта: всяко от тях по своему противопоставя *свещеното* и религиозния живот на *профанното* и светския живот. Трудностите възникват, когато трябва да бъдат установени ясни граници на понятието „свещено“; при това затрудненията са не само теоретични, но и практически. Защото преди да се дава някакво общо определение на феномена религия, трябва да се знае къде всъщност трябва да се търсят *конкретните религиозни явления* и преди всичко тези, които са достъпни за наблюдение в „чист вид“, с други думи, „най-простите“ и близки към своите първоначални форми. За нещастие обаче ние никъде не намираме подобни явления – нито в развитите общества, чиято история можем да проследим, нито в най-малко цивилизованите, „първобитните“ общества. Практически навсякъде се сблъскваме с доста сложни религиозни феномени, предполагащи дълъг период на историческа еволюция.

От друга страна, събирането на фактическия материал също е свързано с немалки практически трудности. Това се обяснява с две причини: 1) дори ако се съсредоточим върху изучаването на една-единствена религия, един цял човешки живот едва ли би стигнал, за да се изведе даденото изследване докрай; 2) ако имаме за цел да се обърнем към сравнителното изучаване на ре-

лигиите, то не биха ни били достатъчни и няколко живота. Апък нас ни интересуват именно сравнителните изследвания, защото само те са способни да разкрият от една страна сложната и променящата се морфология на свещеното, а от друга – неговата историческа еволюция. Следователно пристъпвайки към подобни изследвания, сме принудени да изберем няколко религии измежду засвидетелстваните от историята и откритите от етнологията, както и някои от техните аспекти или етапи на развитие.

Подобен избор, дори да е съвсем бегъл и повърхностен, винаги е деликатна и затрудняваща задача. В действителност, ако желаем да очертаем и да определим *свещеното*, трябва да разполагаме с достатъчно количество „сакралности“, тоест с конкретни прояви на свещеното. Хетерогенността на тези „свещени факти“, смущаваща ни още от самото начало, малко по малко напълно парализира усилията ни. Защото става дума за различни обреди, митове, божествени форми, почитани предмети; за символи, космологии, теологумени; за свещени личности; за животни, растения, свещени места и т.н. И всяка от тези категории се отличава с необикновено богатство и изобилие от собствени форми. По този начин се сблъскваме с необозрим и изключително пъстър материал, тъй като меланезийският космогонически мит или брахманското жертвоприношение имат не по-малко право да обсебят вниманието ни от мистичните текстове на света Тереза или на японския будист Ничирен; или от австралийския тотем, първобитния посвещенски ритуал, символиката на храма Боробудур, обредния танц и церемониалната носия на сибирския шаман, срещащите се в една или друга степен практически навсякъде свещени камъни, земеделските ритуали, митовете и обредите, свързани с Великата Богиня, възкачването на престола на древния цар или отнасящите се към скъпоценните камъни суеверия. Всяко подобно свидетелство може да бъде разглеждано като йерофания, доколкото то по свой начин изразява една от характеристиките на свещеното или един от моментите на неговата история; с други думи – предава ни един от неизброимите опити за съприкосновение със свещеното. Всеки подобен факт е важен за нас поради осъществяването чрез него двойно откровение: 1) първо, в качеството на йерофания той разкрива *определена*

страна от свещеното; 2) второ, като исторически момент той по определен начин демонстрира *отношението на човека към свещеното*. Ето например един ведически текст, който се обръща към покойниците: „Пълзи към земята твоята майка! Дано тя те спаси от небитието!“ (*Ригведа*, X, 18,10) Този текст ни разкрива структурата на телуричната свещеност – тук земята се разглежда като майка, *Tellus Mater*, но същевременно той ни запознава с определен етап от историята на индийската религия, когато *Tellus Mater* (поне в представите на определена група лица) изпълнява важната роля на защитница пред лицето на небитието – роля, която Буда и привнесената от *Упанишадите* реформа на индуизма по-късно ще изместят на втори план.

А сега ще се върнем към изходната точка и ще подчертаем: ако желаем да осмислим феномена на религията, то е необходимо да разглеждаме като еднакво важни и ценни всички категории паметници и материали (митове, обреди, богове, суеверия). Това осмисляне трябва постоянно да се осъществява в контекста на *историята*. Докосвайки се до йерофании, ние същевременно се докосваме до исторически паметници, защото свещеното винаги се открива в определена историческа ситуация. Всеки мистичен опит, дори най-индивидуалният и трансцендентният, носи печата на конкретни исторически обстоятелства. Еврейските пророци са „в дълг“ пред историческите събития, потвърждаващи и удостоверяващи техните предсказания; също така те са крайно задължени на реалната религиозна история на еврейския народ, позволяваща им да изразят определен духовен опит. Като исторически феномен – а не като личен опит – nihilизмът и онтологизмът на някои махаянски мистици е невъзможен без умозренията на *Упанишадите*, извън еволюцията на санскритския език и т.н. Това обаче не означава, че всяка йерофания и всеки религиозен опит са абсолютно уникален и принципно неповторим момент в духовния универсум. Напротив, най-великите духовни откровения се оказват близки не само по съдържание, но и по форма. Например Рудолф Ото открива поразителна прилика в езика и стила на Майстер Екхарт и на Шанкара.

Обстоятелството, че всяка йерофания представлява исторически феномен (тоест винаги се проявява при определе-

ни исторически условия), не я лишава непременно от нейния вселенски характер. Някои йерофании завинаги остават локално ограничени, но съществуват и такива, които от самото начало притежават универсален смисъл или пък го придобиват по-късно. Индийците например почитат дървото, наречено *Ашваттха*; проявата на свещеното в този конкретен вид растение е достъпна само за тях, защото само за тях *Ашваттха* е *йерофания*, а не просто *дърво*. Следователно дадената йерофания е не само *историческа* (каквито впрочем са всички йерофании), но и *локална*. Обаче индийците познават и символа на Космическото дърво (*Axis Mundi*), а тази мистико-символична йерофания е универсална, защото представата за Космическото дърво се среща във всички древни цивилизации. Трябва да уточним, че *Ашваттха* бива почитана, доколкото носи в себе си светостта на вечно възраждащата се Вселена, с други думи – защото тя предава, изразява, символизира вселената, представена в други митологии чрез Космическото дърво (срв. § 99). Но макар причина за поклонението пред *Ашваттха* да е същата символика, която присъства и в култа към Космическото дърво, тази конкретна йерофания, превръщаща определен растителен вид в свещено дърво, се възприема само от индийците.

Ще приведем още един пример – този път ще стане дума за йерофания, която е превъзможната дори в историята на народа, при който е съществувала. На определен етап от своята история семитите се прекланят пред божествената двойка: бога на бурята и плодовитостта Баал и богинята на плодородието (преди всичко – земеделското) Белит. Еврейските пророци смятат тези култове за кощунствени. От гледна точка на семитите, за които религиозната реформа на Мойсей е открила по-висше, чисто и съвършено понятие за божество, подобна критика е напълно оправдана. Въпреки това обаче палеосемитският култ към Баал и Белит представлява неоспорима йерофания; той открива – макар и в чудовищна и крайна форма – светостта на органичния живот, сакралността на стихийните, дълбинни сили на кръвта, сексуалността и плодородието. Подобно открояване запазва висшия си смисъл ако не в продължение на хилядолетия, то поне – дълги векове. Тази йерофания изгубва значимостта си едва когато бива заменена от друга йерофания,

която, реализирала се в духовния опит на елита, се оказва по-съвършена и утешителна. „Божествената форма“ на Яхве взема връх над „божествената форма“ на Баал; тя разкрива светостта по-цялостно и всеобхватно; освещавайки живота, тази йерофания не пуска на свобода дивите, стихийни сили, съсредоточени в култа към Баал; тя открива такава система на духовно битие, в която животът и съдбата на човека придобиват нова, неизвестна дотогава ценност, а пораждайки по-дълбок и богат религиозен опит, тя същевременно подпомага „по-чистото“ и по-пълното единение с божеството. В крайна сметка йерофанията Яхве възтържествува; представлявайки една от *универсалните* характеристики на свещеното и бидейки по природа разбираема и достъпна и за другите култури, тя става (посредством християнството) в религиозен фактор със световно значение. Оттук можем да направим извода, че едни йерофании (ритуали, култове, божествени образи, символи и пр.) в течение на времето стават универсални, докато други си остават местни и „исторически“; непроницаеми за останалите култури, те преживяват упадък в пределите на историята на самото онова общество, в което преди това са съществували.

2. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИ ТРУДНОСТИ ♦ Но да се върнем към споменатата вече капитална трудност от практическо естество, а именно към крайната разнородност на религиозните материали. Подобна хетерогенност се увеличава поради обстоятелството, че в тази почти необозрима област са натрупани стотици хиляди документи и свидетелства. От една страна (впрочем същото се отнася за всички исторически документи) онова, с което ние разполагаме, се е запазило повече или по-малко случайно (тук става дума не само за текстовете, но и за паметниците, надписите, устните предания, обичаите и т.н.). От друга страна, тези случайно запазени документи се отнасят към различни сфери на дейност и към различни обществени групи. Ако, за да се възстанови например архаичният етап на гръцката религия, трябва да се задоволим с достигналите до нас малобройни текстове, отделни надписи, няколко полуразрушени паметника или култови предмети, то за реконструкция на германските или

славянските религии сме принудени да се обърнем към фолклорните документи и да приемем неизбежните рискове, свързани с използването и интерпретирането на подобни материали. Руническият надпис, регистриран векове по-късно, когато вече е неразбираем мит, неясните символични изображения, отделните праисторически паметници, народните обреди и легенди – възможно ли е да си представим нещо по-пъстро и несигурно от материалите, с които работи историкът на германските или славянски религии? Приемлива при изучаването на отделна религия, подобна хетерогенност става сериозно препятствие тогава, когато целта ни е сравнителното изследване на различните религии и анализът на голямо количество форми на свещеното.

Точно в такова положение би се озовал например критикът, който се готви да пише история на френската литература, но разполага само с няколко откъса от Расин, испански превод на Лабрюйер, няколко фрагмента, цитирани от чуждестранен критик, спомени на пътешественици и дипломати, каталог от провинциална книжарничка, конспекти и съчинения на някакъв ученик и още няколко сведения от подобен род. Общо взето, документацията, използвана от историка на религиите, е следната: отделни фрагменти от обширната устна жреческа литература (създавана от една определена обществена класа); няколко бегли споменавания, открити в записките на пътешествениците; материали, събирани от чуждестранни мисионери; размисли, извлечени от светската литература; малко на брой паметници и надписи и накрая смътни спомени, съхранени в народната традиция. Очевидно е, че историческите науки също са принудени да се уповават на подобен род откъслечни, случайни и безсистемни материали. Но изучаващият религиите историк се впуска в далеч по-дръзко и рисковано начинание, отколкото историкът, който трябва да възстанови дадено събитие или поредица от събития, опирайки се върху оскъдния запас от свидетелства: та нали той е длъжен не просто да опише *историята* на определена йерофания (обред, мит, бог или култ), но – най-вече – да разбере и да направи разбираема за другите *конкретната форма на свещеното*, разкриваща се на човека чрез тази йерофания. Същевременно задачата пра-

вилно да бъдат интерпретирани йерофаниите – сама по себе си тежка – се усложнява за историка на религиите поради разнородността и случайния характер на достъпните му материали. Нека си представим будиста, който би желал да проникне в смисъла на християнството, но разполага само с няколко откъса от Евангелията, с католически молитвеник и с пъстър иконографски материал (византийски икони, барокови статуи на светци, одежди на православни свещенослужители) – същевременно му се открива възможност да изучи религиозния живот на някое европейско село. Несъмнено наблюдателят будист веднага ще забележи явната разлика между религиозния живот на селяните от една страна и теологичните, морални и мистични представи на селския свещеник, от друга. Несъмнено зрителят има всички основания да регистрира тези различия – но той ще допусне груба грешка, ако се откаже да съди за християнството по традициите, които в това село се пазят от един-единствен човек – свещеникът, и реши, че „истински“ е само религиозният опит, представян от селската общност. Като цяло разкритиите от християнството форми на свещеното са много по-точно съхранени в традицията, следвана от свещеника (дори ако тя носи очевидния отпечатък на историята и теологията), отколкото в селските вярвания. Наблюдателят се интересува не от определен момент в историята на християнството или от конкретен район в християнския свят, а от християнската религия като такава. И обстоятелството, че само един човек в цялото село действително познава християнските догми, ритуали и мистика, докато цялата общност нищо не знае за тях и се придържа към примитивните форми на култ, пропити от суеверия (тоест от остатъци от предходни йерофании), в крайна сметка няма никакво значение в дадения случай. Същественото е да се разбере, че именно този единствен човек запазва в по-пълен и цялостен вид ако не първоначалния опит на християнството, то поне неговите основополагащи елементи, неговите мистични, теологични и ритуални ценности.

Подобна методологическа грешка нерядко се допуска в етнологията. Например П. Рейдън не се поколебава да отхвърли изводите от изследванията на мисионера Гузинде, тъй като проучванията му се отнасяли до един-единствен индивид. Такава

позиция би била оправдана само ако целта на изследването е строго социологическа – религиозният живот на жителите на Огнена земя в определен исторически момент, – но ако става дума за способността да се възприеме свещеното, то нещата са съвсем различни. Впрочем един от най-важните проблеми на историята на религиите е анализът на способността на първобитния човек да възприема различни форми и модалности на свещеното. Действително, ако е възможно да се докаже (всъщност в течение на последните десетилетия това вече беше доказано), че религиозният живот на „най-примитивните“ народи е истински сложен и съвсем не се свежда до „анимизъм“, „тотемизъм“ или култ към предците; че той познава и Върховни същества, притежаващи целия авторитет и величие на всемогъщия Бог Творец, то тогава еволюционистката хипотеза, отказваща на първобитния човек достъп до така наречените „висши йерофании“, губи своята убедителност.

3. РАЗНООБРАЗИЕ НА ЙЕРОФАНИИТЕ ♦ Сравненията, които използваме, за да покажем колко недостатъчни са материалите, достъпни за историка на религиите, естествено, представляват въображаеми примери и трябва да бъдат разглеждани именно като такива. Главната ни задача сега е да обосновем метода, от който ще се ръководим в настоящия труд. До каква степен – отчитайки разнородността и недостатъчността на документалния материал – имаме право да говорим за „различни модалности на свещеното“? Реалното съществуване на тези модалности се потвърждава от обстоятелството, че религиозните елити и останалите членове на общността по различен начин възприемат и интерпретират една и съща йерофания. За простолюдието, стичащо се в началото на есента към храма Калигат в Калкута, Дурга е зловеща богиня, в жертва на която трябва да бъдат принесени козли – но за посветените *шакти* Дурга е епифания на космическия живот в мощния процес на непрекъснатото му възраждане и вечен кръговрат. Много вероятно е болшинството от онези, които се покланят пред *лингама* на Шива, да виждат в него само архетип на детеродния орган; но сред тях има и такива, които го възприемат като „образ“, знак

за ритмичното сътворение и разрушаване на Вселената, която периодично се разкрива в многообразие от форми, а след това, в стремежа си към обновление, се завръща към изконното, „неоформено“ единство. Коя обаче от йерофаниите на Дурга и Шива е истинската – онази, чийто смисъл разгадават „посветените“, или другата, достъпна за гълпата обикновени вярващи? По-нататък ще се опитаме да докажем, че и двете са еднакво действителни и че гълкуванията на масите, не по-малко от интерпретацията на посветените, отразяват реални, автентични страни на свещеното съдържание, разкриващо се в образите на Дурга и Шива. Освен това ние ще демонстрираме, че тези йерофании са вътрешно свързани, тоест че проявените чрез тях различни равнища на свещеното не се противопоставят, а се допълват и образуват единна, цялостна структура. Следователно и тези документи, които фиксират масовия опит, също както паметниците, отразяващи религиозния опит на елита, притежават еднакъв „авторитет“. Двете категории свидетелства са еднакво необходими – и не само за да бъде описана *историята* на дадена йерофания, но най-вече, за да може с тяхна помощ да бъдат реконструирани различните форми на свещеното, съдържани се в йерофанията.

Тези наблюдения – илюстрация и потвърждение за тях е основният текст на тази книга – трябва да отнесем и към проблема за хетерогенността на споменатите по-горе йерофании. Защото, както вече успяхме да отбележим, документите са разнородни не само по произход (едни от тях произлизат от жреците и посветените, а други – от масите; едни представляват само намеци, откъси или слухове, а други са истински и цялостни текстове), но и по самата си структура. Например растителните йерофании (иначе казано свещеното, разкриващо се чрез растителността) се откриват и в символите (Космическото дърво), в метафизичните митове (Дървото на Живота), както и в „народните“ обреди (Майското дърво, изгарянето на пъновете, земеделските обреди), във вярванията, свързани с представата за произхода на човека от растенията; в мистичната връзка между някои дървета и определени хора или човешки общности; във вярванията, отнасящи се до оплодяването чрез цветя или плодове; в приказките, чийто вероломно умъртвени герои

след това се превръщат в растения; в митовете и обредите, свързани с растителни и земеделски божества, и т.н. Подобни документи се различават не само по своята *история* (срв. например символа на Космическото дърво при индусите или алтайците с вратата на някои първобитни племена в произхода на човешкия род от определен вид растение), но и по структура. Какви материали трябва да изберем за основен модел, образец за постигане на растителна йерофания? Символи, обреди, митове или може би „божествени форми“?

Несъмнено най-надеждният метод е да се вземат под внимание и да се използват всички тези разнородни свидетелства, без да се изключва нито един що-годе важен пример, като всеки път се поставя въпросът за *съдържанието*, откриващо се пред нас чрез дадените йерофании. По такъв начин ще получим кохерентна група от общи признаци, която – в това ще се убедим по-късно – ще ни позволи да построим стройната *система* от формите на свещеното в растителната сфера. Ще видим също, че всяка йерофания задължително предполага подобна система; че народният обичай, свързан с „майската разходка с дървото“ се съотнася с този вид „растително“ свещено, който отразява идеологията на Космическото дърво; че определени йерофании са недостатъчно „открити“ и представляват своеобразна „криптограма“, с други думи – свещеното съдържание, което предава или символизира растителността в тях, е повече или по-малко „зашифрирано“ и се разкрива само отчасти; докато с помощта на други, истински „фанически“ йерофании ние откриваме свещеното в пълнотата на неговите равнища и характеристики. По тази логика можем да причислим обряда на тържественото носене на зелено клонче в първите дни на пролетта към „тайните“, недостатъчно „открити“ или „локални“ йерофании, а символът на Космическото дърво – към „прозрачните“ йерофании. Обаче и в двата случая пред нас се разкрива една и съща модалност на свещеното в растителната сфера, а именно – вечното възраждане, неизчерпаемата сила на живота, скрита в растителността, *реалността*, проявяваща се в процеса на периодичното сътворяване (§ 124). Още тук трябва да подчертаем, че зад всяка йерофания стоят представи, образувачи в своята съвкупност стройната теория на свещеното

в растителната сфера, и че недостатъчно откритите йерофании предполагат подобна теория не по-малко от останалите.

За теоретическите следствия от тези наблюдения ще говорим в края на нашата книга, когато ще сме анализирали достатъчно количество факти. Засега ще се ограничим да покажем, че нито историческата разнородност на нашите материали (едни от които произтичат от религиозните елити, а други – от необразованите маси; едни са продукт на развита цивилизация, а други – продукт на първобитно общество), нито тяхната структурна хетерогенност са препятствие за постигане смисъла на йерофаниите. Само благодарение на подобна хетерогенност – при всички свързани с нея трудности в практически план – можем да се запознаем с *всички* характеристики на свещеното, защото несъмнено символът или митът откриват онези негови страни, които обредът само предполага, но не демонстрира. Природата на различието между равнището на символа и равнището на обряда, например, е такава, че последният никога не би могъл да разкрие онова, което представя символа. Обаче още веднъж ще подчертаем: „активната“ йерофания, съдържаща се в земеделския обред, подсказва съществуването на цялостна система; с други думи – на съвкупност от модалностите на растителната сакралност, за която на свой ред с по-голяма или по-малка определеност и пълнота свидетелстват и други аграрни йерофании.

Смисълът на тези предварителни бележки ще стане по-ясен, ако разгледаме проблема от друга гледна точка. Обстоятелството, че вещицата, изгаряща восьъчна кукла заедно с кичур коса от „жертвата“ си, не си дава точна сметка каква *теория* изисква именно този магически акт, няма никакво значение за разбирането на симпатичната магия. За осмисляне на тази магия е важно да се знае друго: подобен акт става възможен само тогава, когато определени индивиди опитно се убеждават или „теоретически“ стигат до извода, че косите, ноктите или вещите, принадлежащи на което и да било лице запазват с него вътрешна, същността връзка, независимо че са отделени от лицето. Тази вяра предполага съществуването на особено „мрежесто пространство“, свързващо най-отдалечени помежду си обекти посредством симпатия, подчинена на специфични

закони (органично съществуване, формална или символична аналогия, функционална симетрия). Вещерът (този, който влиза в ролята на мага) може да вярва в ефективността на своите действия само дотолкова, доколкото подобно „мрежесто пространство“ съществува. Познава ли или не това „мрежесто пространство“, има ли някаква представа за „симпатията“, свързваща косите с конкретния индивид – в дадения случай това е абсолютно без значение. Напълно вероятно е много съвременни магьосници дори да не подозират за съществуването на света, който обосновава магическите им действия. Въпреки всичко обаче, разглеждана сама по себе си, в собствената си същност, тази магическа практика може да ни разкрие световъзприятието, от което произтича, независимо че прибягващите към нея конкретни лица не са способни да се възвисят до нея „теоретично“. Духовният всемир на архаичните общества е постижим за нас не чрез логически построения или ясно изразени вярвания на отделни лица; архаичният манталитет се запазва за нас в митовете, символите и обредите, а независимо от всевъзможните по-късни преиначавания, ние все пак можем ясно да прозрем първоначалния им смисъл. Това са, ако може да се каже така, „живи изкопаеми“ и понякога едно такова „изкопаемо“ е достатъчно, за да реконструираме органичното цяло, от което то е останка.

4. МНОЖЕСТВЕНОСТ НА ЙЕРОФАНИИТЕ ♦ Към приведените току-що примери ще се върнем и по-нататък, като ще ги подкрепим с още доказателства. До този момент те ни служат само като своеобразно „първо приближаване“ към предмета, тоест не за точно определение на понятието свещено, а за общо запознаване с достъпните ни паметници и материали. Наричаме подобни свидетелства *йерофании*, тъй като всяко от тях ни разкрива определена страна от свещеното. Различните модалности на това откровение, както и приписвания му онтологичен статус, се отнасят към проблемите, за които можем да говорим едва в заключителната част на нашето изследване. На този етап ще разглеждаме всеки паметник (обред, мит, космогония, бог) в качеството на особена йерофания, с други думи ще се опитаме

да видим в него една от проявите на свещеното, част от духовния свят на онези, които възприемат това явление.

Естествено, невинаги е лесно изпълнението на подобна задача. За западния човек, привикнал спонтанно да съотнася понятията за свещено, за религия и дори за магия с определени исторически форми от юдео-християнския религиозен живот, повечето от тези чужди йерофании изглеждат отклонения от нормите. Дори ако той е склонен да се отнася с известна симпатия към някои аспекти на екзотичните религии – преди всичко към източните религии, – ще му е изключително трудно да разбере сакралния смисъл на камъните или например мистичния смисъл на еротиката. Но дори ако предположим, че тези страни и причудливи за европейца йерофании могат да намерят известно оправдание и тълкувание (например като феномени на „фетишизма“), несъмнено съвременният човек дълго ще се колебае как да възприеме останалите йерофании и въобще дали да им признае статут на йерофании, с други думи – да види в тях една от модалностите на сакралното. Валтер Ото в книгата си *Боговете на Гърция* специално отбелязва колко е непосилно за съвременния европейец да улови сакралността на „съвършените форми“, които при древните елини са една от най-разпространените категории на божественото. Проблемите с възприемането нарастват, когато той трябва да види в символа свещено явление или да осъзнае, че годишните сезони, смяната на природните ритми или пълнотата на формите – на *всяка* форма – представляват една от разновидностите или някой от начините за функциониране на сакралното. По-нататък ще се постареем да покажем, че в архаичните култури споменатите феномени са се възприемали именно по този начин. Дотолкова, доколкото успеем да се избавим от предразсъдъците на образованието и отхвърлим определенията „пантеизъм“, „фетишизъм“ или „инфантилизъм“, с които често биват класифицирани тези феномени, ще сме в състояние по-ясно да разберем предишния или сегашния смисъл на свещеното в архаичните култури, както и различните му форми и етапи на историческо развитие.

Трябва да се научим да приемаме всякакви йерофании, в която и област на физиологичния, икономически, духовен или социален живот да ги открием. Защото едва ли въобще ще на-

мерим *нещо* – предмет, жест, физиологична функция, същество, игра и т.н., – което някъде и на някакъв етап от историята да не се превръща в йерофания. Защо даденото *нещо* в определен момент се е превърнало в йерофания, а след това вече не е – това е съвсем друг въпрос. Несъмнено е обаче, че практически всичко, което човекът някога е използвал; всичко, което е чувствал, възприемал и обичал; всичко, с което така или иначе се е сблъсквал, действително е можело да се превърне в йерофания. Известно е например, че танците, жестовете, детските игри, играчките и т.н. имат по правило религиозен произход: някога те са били култови предмети и актове. Знаем и че музикалните инструменти, архитектурата, средствата за превоз (животни, колесници, лодки и т.н.) първоначално са се отнасяли към сферата на сакралната дейност. Можем да смятаме, че не съществува относително важно за човека животно или растение, което да не е било свързано със свещеното на определен исторически етап. Няма съмнение също, че всички занаяти, изкуства, професии, технически навици имат свещен произход или в течение на времето придобиват култов смисъл. Този списък може да се попълни с най-обикновени всекидневни дейности (сутрешното ставане, ходенето, бягането), с различни занаяти (лов, риболов, земеделие), с всевъзможни физиологически актове (хранене, полов живот и т.н.), както и вероятно с най-важната лексика. Естествено, не бива да си мислим, че *цялото* човечество е преминало през *всички* тези етапи и че *всяка* отделна група последователно се е запознала с *всички* йерофании. Подобна, вероятно допустима преди няколко десетилетия, еволюционна хипотеза днес е абсолютно неприемлива. Обаче в конкретен момент от историята и в определено място всяка група човешки създания е приемала тайнството на известен брой предмети, животни, растения, действия и т.н., така че е напълно възможно в крайна сметка нищо да не е било пропуснато от този процес, осъществяващ се в продължение на много десетки хилядолетия религиозен живот.

5. ДИАЛЕКТИКА НА ЙЕРОФАНИЕТЕ ♦ В началото на тази глава споменахме, че във всички съществували досега определения на

религиозния феномен *свещеното* се противопоставя на *профанното*. Но дали онова, което казахме току-що – а именно, че в съответен исторически момент всяко нещо може да се превърне в йерофания, – не противоречи на подобна типова дефиниция на религиозния феномен? Ако *всяко нещо* може да носи в себе си свещено съдържание, то в каква степен остава в сила дихотомията свещено – профанно? Това обаче е мнимо противоречие, защото, макар да е вярно, че *всяко нещо* може да стане йерофания и че не съществува предмет, същество, растение и т.н., което в определен момент от историята и в определена точка на пространството да не придобива свещена ценност, все пак вярно остава и друго – не познаваме такава религия или човешка група, която в хода на историята си да е успяла да съвмести всички тези йерофании. С други думи, в рамките на всяка религия, редом със свещените предмети и същества, винаги присъстват и профанни предмети и същества. (Нещо, което не може да се каже за физиологичните актове, за занаятите, за техниката, жестовите и т.н.; впрочем ние и по-нататък ще се върнем към тази разлика.) Нещо повече: макар че определен клас предмети може да получи достойнството на йерофания, все пак, в пределите на този привилегирован клас, винаги остават предмети, лишени от подобно значение.

Например там, където имаме работа с така наречения „култ към камъните“, далеч не всички камъни се смятат за свещени. Всеки път ние откриваме *определени* камъни, пред които хората се прекланят заради тяхната форма, големина или заради свързания с тях особен ритуален смисъл. В крайна сметка стигаме до убеждението, че всъщност не става дума за култ към *камъните като такива* и че тези свещени камъни са обект на поклонение само защото *вече не са* обикновени камъни, а са йерофании, или с други думи – *нещо различно* от нормалния им статус на предмети. Диалектиката на йерофаниите предполага повече или по-малко очевиден *подбор*, отделяне и различаване. Предметът става свещен, доколкото включва в себе си или разкрива нещо различно, но *не онова*, което всъщност е. За момента за нас е почти без значение дали тази другост предметът дължи на необикновената си форма, на полезното си действие или просто на силата си; дали тази другост е обу-

словена от принадлежността на предмета към някакъв символичен механизъм, дали той бива осветен посредством обред или посредством включването му, съзнателно или неволно, в сферата на „повишена сакралност“ (свещена територия, свещено време, някакъв особен случай – мълния, престъпление, светотатство и т.н.). Бихме желали да подчертаем, че йерофанията предполага *избор*, ясно отделяне на йерофаничния предмет от всички *останали* обкръжаващи го предмети. *Останалото* съществува винаги, дори ако йерофания става някаква огромна зона, например Небето или целият местен пейзаж, или родината. Отделянето на йерофаничния предмет се извършва най-малкото *по отношение на самия него*, защото той се превръща в йерофания само в мига, когато престава да бъде обикновен светски предмет или прониква в ново, свещено измерение.

Подобна диалектика е съвсем очевидна в областта на елементарните йерофании, свързани с поразителни и необикновени явления; йерофании, които много често биват описвани в етнографската литература. Всичко необикновено, странно, ново, свършено или уродливо става лоно на магико-религиозните сили и в зависимост от обстоятелствата се превръща в предмет на поклонение или страх. Причината за подобен феномен е двойственото чувство, което свещеното винаги пробужда в човека. „Ако някое куче – пише А. С. Крут – винаги носи щастие при лов, то е *меаса* (вестител на нещастие, знак за беда). Прекаленият ловен успех внушава тревога на племето *тораджа*, защото магическата сила, благодарение на която кучето винаги настига преследвания дивеч, непременно ще се окаже гибелна за неговия господар: той скоро ще умре, оризът му няма да стигне до следващата реколта или, което е по-вероятно, епидемия ще поразии неговите биволи и свине. Тези вярвания са разпространени из целия централен остров Целебес“ (прев. и цит. в Levy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalite primitive*, с. 13–14). В която и сфера да се прояви, свършенството ни плаши и именно в това сакрално или магическо значение на свършенството трябва да търсим причината за страха, който дори най-цивилизованите общества изпитват пред гения или светеца. Свършенството не е от този свят; то *не е* нашият свят и *пристига* от отвъдното. Но подобен страх и

тревога се забелязват при контакт с всичко *чуждо, непознато, ново*, защото всичките тези удивителни феномени са знаци на *силата*, която – дори бидейки свещена – може да представлява за нас опасност. На остров Целебес, „ако плодът на банана расте не на върха на ствола, а по-близо към средата, го смятат за *меаса*... Обикновено говорят, че след като се случи това, настъпва смъртта на стопанина на дървото... Ако тиквата е с два плода (случай, аналогичен с раждането на близнаците), и това е *меаса*, така че ще последва смъртта на роднина на собственика на полето, където е израснала злополучната тиква. Носещото подобни плодове растение е вестител на нещастие, то трябва да се изтръгне с корена и никой не бива да хапва от него“ (Kruyt, цит. в Levy-Bruhl, *Surnaturel*, с. 219). Както пише Едуин У. Смит, „странните и необикновени събития, редките зрелища, необичайните практики, новите начини за измайсторяване на нещата – във всичко това се открива присъствие на тайни сили“ (пак там, с. 219). На остров Тана (Новите Хебриди) до неотдавна хората са смятали виновни за всички бедствия белите мисионери (пак там, с. 182). Не е трудно да удължим списъка с подобни примери (вж. например Levy-Bruhl, *La mentalite primitive*, с. 27–37, 295–331, 405 и сл.; Н. Webster, *Taboo*, с. 230 и сл.).

6. ТАБУТО И АМБИВАЛЕНТНОСТТА НА СВЕЩЕНОТО ♦ По-нататък ще видим до каква степен подобни феномени могат да бъдат смятани за йерофании. Но във всеки случай те са *кратофании*, прояви на силата; затова от тях се боят и ги почитат. Свещеното е амбивалентно не само в психологически смисъл (доколкото привлича и отблъсква), но и в аксеологичен план, защото „свещеното“ същевременно е и „осквернено“. Коментирайки думите на Вергилий *aura sacra fames* („проклетият глад за злато“ в *Енеида*, III, 57), Сервий справедливо отбелязва, че *sacer* може да означава едновременно и „свят“, и „проклет“, „мерзък“ (ad Aen. III, 75). Евстахий (*ad Iliadem*, XXIII, 429) разкрива подобен двоен смисъл на думата *haghios*, която може да означава едновременно „чисто“ и „скверно“ (срв. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion*, трето издание, London, 1922, с. 59). Тази двойственост на свещеното съществува и в палеосемитския

свят (срв. Robertson Smith, *The religion of the Semites*, трето издание, London, 1927, с. 446–454), както и при египтяните (срв. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, второ издание, Baltimore, 1946, с. 321, № 45).

Именно с тази амбивалентност на йерофаниите и кратофаниите е свързана негативната оценка на „оскверняващото“ (контакт с мъртвите, престъпниците и т.н.). Всичко „осквернено“ (а следователно „осветено“) се отличава по онтологически статус от принадлежащото към областта на профанното. Следователно осквернените предмети и същества – по същата причина както йерофаниите и кратофаниите – са отделени с фактическа забрана от сферите на профанния опит. Оставайки в профанно състояние, тоест без да премине особена ритуална подготовка, човекът не може да се приближи към осквернен или осветен обект, без да се изложи на опасност. Онова, което се нарича *табу* (според една приета от етнографите полинезийка дума), е именно това положение на „изолираните“ или „забранени“ поради опасността, която предполага контакта с тях, предмети, действия и индивиди. Като цяло всеки предмет, всяко действие или лице, които поначало носят в себе си (поради собствения си начин на съществуване) определена природна сила с повече или по-малко неопределен характер или я придобиват впоследствие (чрез „откъсване“ от предишното онтологично равнище), са или стават *табу*. Морфологията на *табуто*, като и на табуираните обекти, лица или действия, е достатъчно разнообразна. Можем да се убедим в това, като разлистим третия том на *Златната клонка* от Дж. Фрейзър, *Табуто и смъртните опасности за душата* (фр. превод 1927 г.) или ако се запознаем с обширните материали в Webster, *Taboo. A sociological study*. Ще се ограничим обаче с няколко примера от монографията на Ван Генеп (Van Genep, *Tabou et totemisme a Madagascar*, Paris, 1904). В малгашкия език думата *табу* съответства на термина *фади* или *фали*, който означава „свещено, забранено, кръвосмесително, зловещо“ (пак там, с. 12), тоест в крайна сметка *опасно* (пак там, с. 23). Към *фади* се причисляват „първите пренесени на острова коне; донесените от някакъв мисионер зайци; новите продукти и стоки и особено европейските лечебни средства“ (сол, йод, пипер, ром и т.н.)

(пак там, с. 37). И така, тук се сблъскваме с кратофании на необикновеното и странното, за които говорихме по-горе. Това са „преходни“ кратофании, защото по правило подобни табута се запазват кратко: щом съответните предмети започнат да бъдат използвани, хората вече ги познават и ги включват в структурата на туземния Космос, така че те загубват способността си да разрушават естественото равновесие на силите. Малгашите имат още един подобен термин – *лоза*, който в речниците се определя по следния начин: „всичко, което е извън естествения ред или му противоречи; чудо, всеобщо бедствие, страшно нещастие, нарушаване на естествения закон, кръвосмешение“ (пак там, с. 36).

Феномените на болестите и смъртта очевидно попадат в категорията на необикновеното и плашещото. При малгашите (както и на други места) забраните строго отделят болните и починалите от останалата общност. Забранява се докосването до мъртвеца, както и да бъде гледан или дори да се произнася името му. Други видове *табу* се отнасят към жената, към сексуалността, към раждането, към определени житейски ситуации (например на воините се забранява да ядат убит в бой петел, както и всяко друго животно, умъртвено с копие; не бива да се убива мъжко животно в дом, чийто стопанин е воин или на война и т.н.) (пак там, с. 20 и сл.; срв. също R. Lehmann, *Diepolynesischen Tabusitten*, с. 101 и сл.; Webster, *Taboo*, с. 261 и сл.). Във всичките тези случаи става дума за временни забрани, които се обясняват с концентрацията на сили в определени обекти (жена, мъртвец, болен) или с опасност, на която в дадено време са подложени някои лица (воин, ловец, рибар). Съществуват обаче и постоянни табута: табуто на царя (вожда) или светеца; табуто на името, на желязото или на определени географски точки и райони (гората Амбондром, към която никой не бива да се приближава (Van Genneper, с. 194); езера, реки и цели острови. В този случай забраните са свързани със специфичния начин на съществуване на табуираните лица и обекти. Благодарение на сана си царят е носител на страшни сили и следователно към него можем да се приближим само ако сме взели известни предпазни мерки; към царя не бива да се докосваме, нито пък да го гледаме право в очите, забранено ни е

да разговаряме с него и т.н. В някои райони господарят няма право да се докосва до земята, защото може да я унищожи с акумулираната в него сила, така че е длъжен да стъпва само по килими или пък трябва да го носят на ръце и т.н. Със сходни опасения могат да се обяснят мерките за сигурност, предприемани при общуване с жреци, светци, знахари. Що се отнася до „табуирането“ на определени метали (например желязото) или на определени места (острови, планини), причините за това могат да са различни: новостта на метала или обстоятелството, че го използват групи хора, чиято дейност е забулена в тайна (леяри, магове); особеното величие или тайнственост на някои планински върхове или обстоятелството, че те не са станали част от туземния Космос (или въобще не могат да бъдат интегрирани в него).

Самият механизъм на *табуто* обаче винаги е един и същ: определени предмети, лица или места притежават абсолютно друг онтологически статус, така че контактът с тях води до разрыв с предишното онтологично равнище, а това може да има съдбовни последици. Страхът пред възможните резултати от този разрыв – неизбежно възникващ поради различията в онтологическия статус на профанното състояние и състоянието на йеро- или кратофания – се проявява дори в отношението на човека към осветената храна или към онези хранителни продукти, които, както се предполага, съдържат в себе си някакви магико-религиозни сили. „Някои продукти са толкова святи, че е по-добре съвсем да не се ядат или да се употребяват в съвсем малки количества“ (Е. Westermarck, *Survivances paiennes dans la civilisation mahometane*, Paris, 1935, с. 155). Ето защо в Мароко посетителите на светите места и участниците в религиозните празници едва докосват предлаганите им плодове и храни. Правят се опити да бъде увеличена „силата“ (*барака*) на житото, докато се вършее на хармана; обаче, тъй като е силно концентрирана, тази сила може да стане вредоносна. По същата причина е опасен и наситеният с *барака* пчелен мед.

Тази амбивалентност на свещеното – привличаща и отблъскваща едновременно – ще бъде предмет на анализ във втория том на настоящия труд. Засега само ще посочим противоречивото отношение на човека към свещеното (в най-ши-

рокия смисъл на този термин). От една страна той се стреми да оздрави, утвърди, обогати собственото си битие чрез колкото се може по-плодотворен контакт с йерофаниите и кратофаниите; от друга страна се страхува, че може да изгуби това битие поради прехода към по-високо в сравнение с профанното му състояние онтологично равнище. Желаете да се измъкне от пределите на профанното състояние, опитвайки се да се издигне над него, човекът все пак не може – пък и не иска – изцяло да го напусне. Амбивалентното отношение към сакралното присъства не само в „негативните“ йерофании и кратофании (страх от мъртвците, духовете, от всяка „скверност“), но и в най-сложните и развити религиозни форми. Дори откриващата се пред християнските мистици теофания действа различно върху огромното мнозинство хора: едновременно ги привлича и отблъсква (както и да наричат те това чувство на неприемане и отблъскване: ненавист, презрение, страх, нежелание да знаят каквото и да било за него или сарказъм). По-горе се убедихме, че феномените на необикновеното и поразителното по правило предизвикват чувството на страх и отчуждение. Примерите за отделни табута, както и за табуирани постъпки, същества или предмети ни разкриха механизма, посредством който кратофаниите на необикновеното, пагубното, тайнственото и т.н. се отделят от сферата на всекидневния опит. Подобно отделяне има и положителни последици: тъй като то не само *изолира* съответните феномени, но и *им придава особена ценност*. Именно по тази причина характерното за някои хора уродство и обезобразеност не само ги отделя от общия фон, но и по определен начин ги освещава: „Например при индианците *оджибуйей* мнозина биват наричани вещици само заради обезобразеността и уродството им, независимо че самите те не претендират да познават тайните на вещицството. Хората, които в тези племена са смятани за магьосници, обикновено имат грозна или отблъскваща външност. Рид твърди, че в Конго всички джуджета и албиноси стават жреци. Почитта, която обикновено подобни хора внушават, несъмнено се обяснява с представата, че са надарени с някаква тайнствена сила“ (G. Landtman, цит. в N. Soderblom, *Dieu vivant dans l'histoire*, Paris, 1937, с. 22).