

Николай Янков

**ВЕДИЧЕСКА ИНДИЯ
МИТ И САМОЖЕРТВА**

София, 2020

© Издателство „Изток-Запад“, 2020

Всички права запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде размножавана или предавана по какъвто и да било начин без изричното съгласие на автора и на издателство „Изток-Запад“.

© Николай Янков, автор, 2020

© Деница Трифонова, оформление на корицата, 2020

ISBN 978-619-01-0762-0

Николай Янков

ВЕДИЧЕСКА ИНДИЯ

МИТ И САМОЖЕРТВА

Редактори

проф. д-р Милена Братоева

проф. д-рн Татяна Евтимова



СЪДЪРЖАНИЕ

Въведение.....	9
----------------	---

ПЪРВА ГЛАВА РИТУАЛ, ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ, САМОЖЕРТВА

1. Ритуалът или силата да преобразяваш	16
2. Жертвоприношението или убийството, което ражда живот	24
2.1. Жертвоприношение и насилие	27
2.2. Жертвоприношението като катарзис.....	32
2.3. Жертвоприношение и субституция.....	36
2.4. Жертвоприношение и морал.....	38
3. Саможертва и социален идеал.....	40
3.1. <i>Пурушамедха</i> – дебатът относно човешките жертвоприношения във ведологията.....	48
3.1.1. Гледната точка на европейските индолози от края на XIX в.....	53
3.1.2. Гледната точка на индийските индолози.....	58
4. Ведизъм означава ритуализъм	63
4.1. <i>Брахмана</i>	63
4.2. <i>Шраутасутра</i>	67

ВТОРА ГЛАВА „ТАКА ТЕ ПОДРЕДИХА СВЕТОВЕТЕ“ : САМОЖЕРТВАТА В ПЕРСПЕКТИВАТА НА ВЕДИЧЕСКИЯ МИТ И РИТУАЛ

1. „Химнът за Пуруша“ – тъждество между човек и космос	74
2. Възходът на жертвения ритуал.....	92

3. Жертвоприношението като повторение	
на небесните събития	109
3.1. Принципът на уподобяване саманя	109
3.2. Ритуали, съдържащи самоналожена смърт	115
3.2.1. Сарвасварастома – самоналожена смърт чрез „приспива- не“	115
3.2.2. Самоналожена смърт чрез изгаряне	128
3.2.3. Даршадватаяна – самоналожена смърт чрез удавяне.....	133
4. Жертвоприношение, смърт, безсмъртие	138

ТРЕТА ГЛАВА

ГОЛЕМИТЕ ПУБЛИЧНИ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

1. Класификация на ведическия ритуал.....	156
2. Сарвамедха или „жертвоприношение на всичко“	161
3. Петте свещени жертви: ролята на субститута.....	168
4. Пурушамедха или „жертвоприношение на човек“	178
4.1. Човешкото жертвоприношение в <i>Таиттирия бр̀ахмана</i>	178
4.2. Човешкото жертвоприношение в <i>Шатапатха бр̀ахмана</i> ...	184
4.3. Човешкото жертвоприношение в <i>Аитарей бр̀ахмана</i>	200
4.3.1. Анализ на мита за Шунахшепа	204
4.3.1.1. Безплодието на цар Харишчандра и връзката баща-син.....	206
4.3.1.2. Гората и кучетата – опасното и маргиналното	211
4.3.1.3. Конфликтът между Вишвамित्रа и Васищха.....	216
4.3.1.4. Жертвоприношението на Шунахшепа и неговото избавление	221
4.3.1.5. Осиновяването	228
4.3.2. Теории за значението на мита в ритуала раджасуя	231
4.3.3. Историята за Шунахшепа – факт или алегория?	235
4.4. Човешкото жертвоприношение в <i>Шпраутасутрите</i>	245
4.4.1. Връзката между сарвамедха и пурушамедха в контекста на саможертвата	256
5. Ашвамедха или „жертвоприношение на кон“	274
5.1. Ашвамедха като политически инструмент за демонстриране на надмощие.....	290

ЧЕТВЪРТА ГЛАВА
„ДЕНЯТ ПРИНАСЯ СЕБЕ СИ В НОЩТА“:
РАЗВИТИЕТО НА МОТИВА ЗА САМОЖЕРТВАТА
В ЕПОХАТА НА УПАНИШАДИТЕ

1. Атмаяджна vs деваяджна	310
1.1. Карма – доктрината за прераждането във връзка с жертвоприношението	327
1.2. Атмаяджна и засилване на аскетизма	337
2. Саможертва и доброволна смърт в края на ведическия период.....	341
2.1. Сведения от Древна Елада за доброволна ритуална смърт.....	342
2.2. Самоналожена смърт сред аскетите мистици	353
3. Жертвеното насилие в контекста на настъпващите промени	374
3.1. Засилване на чувствителността към чуждата болка.....	374
3.2. Критика срещу насилието – антиритуалистичните учения (будизъм и джайнизъм)	386
3.2. Новите жертвени заместители – утвърждаване на растителната жертва и вегетарианството.....	399
3.4. Жертвоприношението: остра критика vs апологетика.....	417
4. Саможертвени практики в хиндуизма.....	432
Списък със съкращения.....	436
Библиография	437

ВЪВЕДЕНИЕ

През последните десетилетия в индологията се умножиха научните трудове, които разглеждат темата за ведическото жертвоприношение. Това не буди учудване предвид ключовата роля, която играе то за изучаването на ритуала в древните цивилизации и на архаичните светогледни системи в Европа и Азия. Независимо от разнообразието в подходите, подтемите и акцентите в интерпретацията на ведическата ритуалистика, все още мотивът за саможертвата в нея не е получил полагащото му се внимание, особено от гледна точка на значимостта на концепта за „самопожертващия се бог“ и мястото му в световната митология.

В съзнанието на съвременния човек думата „саможертва“ често е алегорично обогатена и се свързва с всеотдайността и себеотрицанието. Когато говорим за физическите измерения на саможертвата, несъмнено представите ни се преплитат с епичното и героичното. Думата събужда образа за личност, отдадена на другите, готова да пренебрегне личните си интереси в името на колективното добруване. Като герой определяме онзи, който доброволно отдава живота си на по-висш и справедлив идеал като съхраняване на националния суверенитет на дадена страна, извоюване на лични права, борба срещу терора и престъпността или опазване на религиозно-етични ценности.

„Индивидът умира, но обществото продължава да съществува след смъртта ни, така че укрепвайки го, ние удължаваме собственото си влияние върху него, а с това животът ни не си отива напразно“ (Еърхарт 2006: 1620). Човешките общества търсят и създават герои, защото те се нуждаят от постоянно напомняне, че можем и трябва да се стараем да бъдем повече от това, което сме, подчинявайки своя индивидуален житейски път на общия колективен интегритет. Онова, което превръща човека в герой

е отношението му към смъртта и готовността му да я прегърне с две ръце в името на надличностни каузи. Дори да убива, дори да се самоубива, дори да проявява свръхнасилие, героят е „имунизиран“ от стигмата на греховното. Саможертвата на бореца в този смисъл бива идеализирана и увековечена. „Борецът за свобода не се страхува от смъртта, той я желае, защото тя е достоен завършек на един отдаден на идеала живот, тя е смърт-себепостигане“.¹ Идеи подобни на тази изпъхват съдържанието на учебниците за гимназиално образование, внушават се чрез изкуствата, литературата и киното. Те са важни за скрепяване на обществените нравствени устои и за изграждане на национално самосъзнание. В днешния свят на светски републики нацията е олицетворение на колектива, на общите за един народ стремежи и ценности. За съвременния човек не е странно да осмисля патриотизма през призмата на безрезервната служба към родината, включваща в себе си и готовността за саможертва. В миналото нацията се представлявала от монарха. В този смисъл за поданиците на монархическите общества не била никак чужда идеята да отдадат живота си на владетеля – онзи, който е мислен за живо въплъщение на здравите връзки между колектив и природен свят, за олицетворение на небесния ред и на хармоничното битие на самото мироздание. Жертвата в рамките на ритуала не е по-различна от войника на бойното поле. И двамата служат на кауза, която е надличностна. Те отказват да бъдат просто индивидуалност, избират себerealизация чрез посвещение на общността, като „действаш така, че да оставиш след себе си славата за стотици поколения напред“ (Еърхарт 2006: 1620). В единия случай войникът отдава живота си за запазване на целостта на територията и на общността, с които обвързва своята личност. В другия случай ритуалната жертва умира, за да обнови царската власт, а с това да гарантира устойчивостта и естествения ход на природния свят и така да осигури благоденствие и живот на своето поколение.

¹ Добрин, Д. *Интерпретации на класически текстове от българската литература*, том II, Глаукс, 1992.

Настоящият труд поставя въпроса за саможертвата не само в нейния алегоричен смисъл на самоотричане, но преди всичко в изначалното ѝ значение на самопожертване или себепринасяне, което с времето придобива символичен характер. Работата си поставя за цел да разкрие мястото и ролята на мотива за саможертвата в митично-ритуалната тъкан на ведическата идеология. Именно релацията човек-жертва-космос лежи в основата на митологичните представи на древния индиец, задава параметрите на неговата обредност, но и предопределя религиозно-философските идеи в цялостното развитие на индийската традиционна мисъл. Саможертвата като мотив може да се проявява на най-различни равнища – чрез представата, че човек постига безсмъртие, преодолявайки физическите граници на тялото и че погребалната кладя е неговото последно жертвоприношение, в което безжизненото тяло се поднася като дар към смъртта; чрез идейната постановка за ритуално „умиране“ и „съживяване“ в рамките на обреда, а също и чрез концепцията, че небесните селения могат да бъдат постигнати чрез отдаване на човешкия живот на нескончаема ритуална дейност. Не на последно място саможертвата може да включва доброволната смърт на индивида или принасянето на друга жертва-заместител. Да принесеш в жертва не е само въпрос на „пазарене“ с цел добиване на материални и духовни блага; това може да е форма на самоотричане и признание на различното естество на човека и бога, т.е. припознаване на бога като единствен и върховен господар, както се внушава в юдео-християнското сказание за Авраамовата жертва. Същият този акт обаче може да бъде и признание на тъждеството между човека и бога, израз на търсенето на единство между субект и обект, между човек и космос, характерно за ведическото мислене.

Научният ми интерес към проблема за саможертвата във ведическата ритуална система е продиктуван преди всичко от необходимостта да се даде подробно и аргументирано обяснение на тази широко разпространена в индоевропейската култура митологема и да се открият характерните елементи, разкриващи ведическото виждане по въпроса. Подобен анализ е ключов както за по-доброто осмисляне на древноиндийския мироглед и

произхождащите от него религиозни системи, така и за поставянето му в по-широкия контекст на типологиите в развитието на архаичните култури – проблем, който не е спирал да занимава учените още от направеното през XVIII в. откритие на филолога сър Уилям Джоунс, доказало неоспоримите лингвистични връзки между индийската и европейската цивилизация. Такива връзки се констатира не само на езиково ниво, но и в идейно-теоретичното съдържание на двете като цяло родствени културни зони, извървели свои собствени и уникални пътища на развитие.

В по-широк план темата за ведическото жертвоприношение и насилието като съставна част от този тип обредност демонстрира редица сходства с развоя, протекъл в жертвените системи по света, които в даден момент от развитието си се сблъскват с противоречието на своята идеология и с необходимостта от нейното преосмисляне и предефиниране съобразно критериите на новото време. В резултат на това става още по-очевидна несъстоятелността на определянето на ведическата цивилизация като „несъпоставима“ с другите цивилизации от древността. Изследването на отделните компоненти от духовната култура на ведическа Индия, анализирането на протеклите промени в религиозните представи при новите исторически условия по-скоро говорят за нейната неотделимост от процесите, които засягат целия евразийски ареал. Това ни помага да определим по-добре и точното място на всеки отделен компонент в контекста на конкретната историческа епоха и да избегнем често срещаната склонност към осъвременяване, при която интерпретирането на философските теории и религиозни представи от дълбокото минало се пропуска през призмата на далеч по-късни или дори съвременни възгледи и схващания.

В обхвата на основната цел на този труд са включени два слабо проучвани и анализирани в индологическите среди проблема, които имат пряка връзка с мотива за „самопринасящия се бог“ – това са въпросът за самоналожената смърт и за човешкото жертвоприношение сред индоариите. Тезата ми е насочена именно към изследване и систематизиране на доказателствата, подкрепящи или отхвърлящи твърдението, че тези ритуални форми са

съществували в рамките на ведическата система. Основно място в настоящето изследване е отделено за анализ на засвидетелстванията в текстове практики, имплицирани доброволна смърт. Подобно явление не просто се вписва в парадигмата на саможертвения мит, но е и еманация в религиозно-философските разбирания на ведическия индиец, засягащи неговото отношение към смъртта и отвъдния живот.

Освен това в настоящата книга е направен опит да бъдат приведени достатъчно аргументи в полза на тезата, че човешките приношения не са представлявали само теоретичен конструкт в идеологическата система на индоариите, както считат част от крупните имена в индологията, а че са били съвсем реална практика и по-конкретно ритуал за заместване на жертвата прототип, вследствие на който жертвопринасящият получава възможност да продължи своя житейски път на земята и да изпълнява своите важни за социума задължения.

Нерядко върху човешките жертвоприношения от миналото тегне клеймото на неразбиране и отричане. За модерния човек цивилизацията, които са принасяли религиозни жертви на своите божества, са жестоки, примитивни и суеверни, символ са на човешко невежество и интелектуална изостаналост. Този подход обаче ни лишава от възможността да вникнем в дълбочина в причините и подбудите, стоящи зад съществуването на подобен комплексен феномен. Мнозина биха изразили мнение, че неразбирането е в резултат на радикалните различия между ценностните системи на съвременните и древните общества. Това обаче е вярно само отчасти. Въпреки претенциите на съвременната цивилизация, че е достигнала по-високи нравствени идеали, тя не може да се похвали, че е елиминирала насилието спрямо други човешки същества. Съвременното общество не спира да принася кървави жертви върху олтара на политически и икономически интереси. Може да се каже, че това са новите, десакрализирани аватари на божествена власт. Полицейски издевателства, политически чистки, терор, поръчков убийства, трафик с човешки органи са само част от лицето на насилието в живота на човека от XXI век. Съвременни форми на човешки приношения могат

да бъдат видени също така в легалните публични екзекуции, все още предписвани от законодателствата на редица страни.

С настоящото фокусиране върху проблема за жертвата във ведическия ритуал се опитвам да допринеса за изясняване на този слабо проучен въпрос и да дам актуално обяснение на мотивите, стоящи зад принасянето на човешки жертви. Днес изследователите са единодушни, че човешките жертвоприношения са изиграли ключова роля във формирането на изначалните религиозни представи на човека, а също и в образуването на обществените класи и утвърждаването на монархическата политическа система, от чийто разпад се раждат днешните модерни общества. Важността на жертвената практика, при която човешки същества поднасят себе си или биват поднесени като дар на сили от свръхестествен порядък, идва да покаже не това, че в архаичните представи на хората боговете са кръвожадни и зловещи по природата създавания, чийто апетит трябва да бъде задоволяван с човешка плът и кръв, а това че със самото си възникване концепцията за бог стъпва върху идеята за значимостта на човека и на човешкото действие. Без признание от страна на човека богът не може да бъде ефективен, не може да функционира изрядно. Затова и най-големият дар, който боговете могат да получат, произхожда от човешката същност. Богът е тъждествен на човешкия живот, който му принадлежи по презумпция. Затова и доброволното връщане на живот е висша форма на признание и почит към първотвореца. Преди цивилизациите да съзреят духовно и да достигнат до разбиране за символната връзка между човек и жертва, господства представата за нейното реално и физическо осъществяване.

ПЪРВА ГЛАВА

**РИТУАЛ, ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ,
САМОЖЕРТВА**

1. РИТУАЛЪТ ИЛИ СИЛАТА ДА ПРЕОБРАЗЯВАШ

Ритуалът е устойчив културен феномен с огромно значение за човешката цивилизация. Поради семантичната поливалентност на това понятие неговото дефиниране се оказва едно от големите предизвикателства в науката. В българския тълковен речник под думата ритуал е изведено следното значение: „традиционно установен начин и ред на действие с религиозен или тържествен характер“². Действително ритуалът преди всичко е действие или комплекс от действия, които се извършват редовно, по конкретен повод и начин, в определено време или на специално обособено място. Според Хъмфри и Лейдло (1994: 65) най-съществената характеристика на ритуала е разграничителната. Той е преди всичко „особен начин на действие“, което разграничава всекидневното от сакралното. Той обособява едно различно измерение на съществуването, а това е много добре изразено от героя на Лисицата в произведението „Малкият принц“. „Обредът, казва Лисицата, прави един ден различен от другите дни и един час – различен от другите часове“. Именно затова немският индолог Аксел Михаелс посочва „обрамчването“ като една от същностните характеристики на ритуала (цит. по Братоева 2012: 240). Ритуалното пространство задължително трябва да се открои от неритуалното, а това може да стане, като началото и края на действията бъдат ясно очертани. Участниците трябва да сформират у себе си нагласата, че влизат и излизат от полето на ритуала.

Друга основна характеристика на ритуала е трансформиращата. Ритуалът има способността да преобразява. Силата на ри-

² В. Рангелова. *Български тълковен речник*. Хермес, София, 2004.

туала е в това да създава контролирана от човека, устойчива среда, където променливите, неизвестните и рисковете са сведени до минимум или по думите на Градев създава място, където „неизвестните и произшествията на живота могат да бъдат поместени и решени“ (Градев 2013: 75). Ритуалът осъществява прехода от хаос към ред. Част от учените извеждат семантиката на думата „ритуал“ (латинското *ritus*) от санскритската дума *pūṣa* (*ṛta*), означаваща „ред“. Терминът препраща към идеята за космическия порядък. Именно това разкрива природата на ритуала – самият той представлява подредена система, която осигурява реда във вселената и в общността. Ритуалът, казва Михаелс, „е инструмент за инсцениране на непроменливост, на Вечност“ (цит. по Братоева 2012: 237). Благодарение на него човек транслира нещо от космическия порядък в своя собствен свят, изгражда устойчив вътрешен микрокосмос и пренарежда действителността си.

Освен че трансформира действителността, ритуалът въздейства върху статута, знанието, способностите на участниците в него – детето се трансформира във възрастен, възрастният – в лечител, принцът – във владетел. В ритуала и най-тривиалните и нищожни обекти или действия придобиват „небесна“, сакрална стойност. Независимо че обредът може да се конструира от най-обикновени жестове и думи, със самото им поставяне в ритуален контекст, те придобиват нов смисъл и задължително по-голяма дълбочина, с които надскачат своите собствени граници и се превръщат в нещо трансцендентно (Бронкхорст 2012). Ритуалът следователно е средството, чрез което профанната реалност се трансформира в нещо свято, тайнствено и мистично.

Ритуалът е свещенодействие. Неговата функция е да свързва, да осъществява „преходът между сферите на профанното и свещеното“ (Градев 2013: 77). Но той не просто служи като мост, а сам по себе си създава свещеното. Не е достатъчно едно действие да е необичайно, особено или редовно повтарящо се, за да представлява ритуал. Навикът сам по себе си не е ритуал. Джоузеф Балбаля твърди, че „ритуалите са нещо обичайно в природата“ (цит. по Братоева 2012: 238), но животинският свят не се характеризира с чиста ритуалност, защото чрез поведението си

животните не се стремят да взаимодействат със свръхестествени сили. Актът им не е насочен към божественото, нито се мисли като произхождащ от него. А ритуалът преди всичко е религиозно действие. Чрез него човек осъществява връзката си с трансцендентното.

Ритуалът е особено, неординарно действие, точно защото се позовава на вярата в невидима висша сила. Обредното действие е свещено, тъй като пренася нещо от есенцията на по-финия *realis* в границите на земното битие. Ритуалът притежава това качество, защото самият той извлича същността си от небесното, божественото, от онзи трансцендентен източник, който го е създал и е повелил формата му в прастари времена. Затова и неговият авторитет е неоспорим.

Наличието на ритуалност следователно предполага наличието на вяра в божествен източник, в свръхчовешки порядък, което на свой ред недвусмислено говори за способност към абстрактно мислене. В науката съществува дългогодишен спор дали ритуалът – това, което се прави – предхожда мита т.е. това, което се разказва, мисли. Отговорът на този въпрос е особено труден, тъй като ни отправя в търсене на корените на религията. Повечето от учени обаче са стигнали до извода, че зараждането на абстрактно мислене у човека е преломният момент, в който той окончателно се откъсва от животинския свят. В продължение на стотици хиляди години предците на човешките същества се намират в среда на сравнително слаби и маргинални членове на животинското царство, пребиваващи в постоянен страх и несигурност, и прехранващи се предимно с растения, насекоми и дребни животни. Преди около 70 000 години обаче се случва нещо, което изследователите определят като „когнитивна революция“. Мутации в човешкия мозък трансформират начина, по който древният човек възприема и мисли света. От този период са първите революционни изобретения като лодката, лъка, иглата, но също и най-ранните безспорни образци на примитивно изкуство и на религиозна обредност (Харари 2016: 24). Ако допреди това човешката комуникация наподобява тази на животните и човешкият език служи, за да предава информация за обек-

тивния свят, сигнализирайки за заплахи от рода на „Внимание! Лъв!“, от този момент насетне *Homo sapiens* придобива способността да говори за обекти извън видимото пространство и да изразява идеи като „Лъвът е мой дух закрилник“. Способността да се говори за фикционални, напълно въображаеми обекти е уникална и присъща единствено на човешкия мозък. Няма животно, което да е склонно да приеме идеята, че ако стои на едно място и направи няколко „сакрални движения“ или издаде точно определени звуци, ще получи като възнаграждение от майката природа поднесена наготово храна или пък ще увеличи шансовете си за по-лесен улов на плячката си. От прагматична гледна точка вярата във въобразени реалности не изглежда много ефективна за създаване, на което се налага да оцелява. Времето, което то ще изгуби то в призови към духовете закрилници, би могло да бъде оползотворено директно в търсене на храна. На човека обаче фикциите дават едно огромно предимство. Позволяват му да създава общи представи с други членове на групата и заедно да съчиняват общи митове. Тези умения дават на *Homo sapiens* безпрецедентна възможност за сътрудничество и организация. Човешкият вид, който в продължение на два милиона години прави нищожни еволюционни крачки и живее в малки общности, организирани чрез тесни родови връзки по модела на животинските си родственици, за отрицателно време прескача критичния праг и създава устойчиви и многобройни групи, които постепенно прерастват в самостоятелни селища, а по-късно и в структурирани градове (Харари 2016: 28–29). С две думи, човешкият вид едва ли би съществувал като такъв, ако когнитивните му способности бяха останали на нивото на предаване на информация за обективния свят, без умението да си „въобразява“ нови реалности. Всяко начинание, което го характеризира като човек – законите, идеалите, религията, ритуалите, държавата – почива на общ мит. На нещо, което е „видяно“ само в колективното човешко въображение. С настъпването на когнитивната революция *Homo sapiens* започва да обитава двойствена реалност – от една страна обективната, материална и зрима действителност, в която се намират храната и реалните опасности около добиването ѝ, и от

друга страна въобразената или интерсубективна реалност, в която се крият богове, духове, закони и всички останали невидими мисловни конструкти.

Според антрополога Джаред Даймънд ритуалите и митовите се появяват вследствие на първичния страх у човека, на копнежа му да овладее тревогите си, да се справи с безпомощността пред онези сили, върху които не упражнява никакъв контрол. А първият човек е живеел в несигурен, изпълнен с опасности и неизвестности свят (Даймънд 2013: 445–448). Преодоляването на несигурността на съществуването, кризите и обратите на съдбата са немислими без някаква форма на обредност. Обредното действие ти дава утехата, че ти владееш положението, че нещо все пак зависи от действията ти, когато успехът или провалът ти всъщност са извън твоя контрол и се дължат на случайно стечение на обстоятелствата. Точно поради това ритуалът разчита на елементи като повтораемост и ясно изразена последователност. Силата на повторението и на реда създават чувство за естественост и устойчивост. Ритуалът се стреми да стабилизира индивида и общността, като превръща линейното време в циклично, като създава място, където всички събития са ясни, определени и познати, различни от непредвидимата и често неподлежаща на моделиране външна среда.

Чрез ритуалността човек намира ключ към овладяване на екзистенциалната си тревожност. Това обяснение има връзка с любопитна теория, която разглежда произхода на ритуала като форма на възпроизвеждане на онова състояние на „невинност“ и „блаженство“, в което е пребивавал предчовекът. Според авторката на тезата Джийн Лидлоф това състояние предшества развитието на онези пластове от интелекта, които „отварят врати“ пред изграждането на сложни причинно-следствени връзки и рефлексии върху екзистенциални въпроси. Подобно на всяко друго животно предчовекът изпитвал глад, страх, лишения, дискомфорт, но се наслаждавал на благословията да не познава тревожността, присъща на по-сложно устроения мозък на *Homo sapiens* (Лидлоф 2011:135–136). Изследователката разглежда тази идея и в светлината на световните митологии. Повечето от тях споделят

лят представата, че някога хората живеели спокойно и щастливо, докато в един момент не настъпил тотален обрат и те не загубили своя „блажен рай“. Тази архипредстава явно говори за концепция, дълбоко вкоренена в човешката психика. Митовите в религиите неизменно описват загубата на първоначалната невинност и блаженство у човека като резултат от появата на избора. „Падението“ става възможно заради способността да взимаме решения и да творим възможности. Иначе казано, невинността и блаженството у предчовека произтичат от неспособността му да „кривва“ от правия път, от неговото праволинейно придържане към естествено заложените му механизми. Животното е подвластно на своите безупречни инстинкти и еволюционни модели, които го тласкат към правилно поведение. Загубата на невинност при човека е резултат не от извършването на грешно действие, а от самата поява на психологическия избор. Изборът означава нови възможности, разчупване на моделите, а с това неизбежно идва и тревожността. Така в ритуалните действия Лидлоф вижда отзвук от копнежа по загубеното наследство от предчовешкия стадий. Тя сравнява този етап със състоянието на ембриона в утробата, което се характеризира с безметежност и отсъствие на активен мисловен процес. Излизането от това състояние се съпътства от зараждане на мисли, спомени, разсъждения. В голяма степен религията е разработила най-разнообразни способности за реверсия в процеса на мислене, за индуциране на състояние на не-мислене. Това е основният идеал, главната цел, независимо дали се постига чрез медитация, молитва, рецитиране на свещена формула, чрез аскеза, танц или песен. *Summum Bonum* е избавяне от тежобата на мисленето, т.е. усмиряване на мисловния процес. Само в празното пространство на съзнанието е възможна срещата с абсолютната свобода, с избавлението от гърчовете на плътта и на ума. И само в празното пространство на немисловността е възможно приближаването на човека до физиологичното състояние на зародиша.

Ритуалът в голяма степен прави точно това. В Кеймбриджския тълковен речник можем да видим и следното определение за ритуал: „всяко действие, което се прави редовно и механично,

без да влагаме мисъл в него.”³ В ритуала реч и действие се извършват в предварително зададена последователност. По този начин нервната система е заета с действие и възприятие, но без да ѝ се налага да разсъждава или да прави някакви избори. Вмешателството на ума е сведено до минимум. В рамките на ритуалното пространство човешкият организъм се управлява от предходни спрямо интелекта сили. Умът като че преустановява своя „безспиращ бяг от асоциации към асоциации, от догадки към догадки“. Покоят се просмуква през него и уравновесява жадуващата за почивка нервна система (Лидлоф 2011:139). Отнемането на юздите на интелекта и предаването им в ръцете на чистото немисловно, съзерцателно съществуване създава усещане за щастие и блаженство. Така индивидът отново се доближава до лелеяното състояние на предчовека и копнежът по изгубения покой бива временно задоволен.

Усещането за безметежност и покой може да има връзка и с предезиковото състояние, в което се намирал някога човешкият вид. Езикът е друг отличителен за *Homo sapiens* феномен, който предполага усложняването ни като вид. Лингвистът Торе Янсон твърди, че човек става човек и напуска своето животинско състояние в момента, в който започва да създава свой език. При прехода от неандерталец към кроманьонец (ранен *Homo sapiens*) се наблюдават поэтапни фази от оформянето на такива челюсти и меки тъкани, които спомагат за произнасянето на звукове – нещо, което отсъства във физиологията на предчовека. Преди появата на съвременната форма на общуване предчовекът е комуникирал чрез звуци в различна тоналност. *Homo sapiens* обаче отива отвъд тази ограничена система и развива далеч по-сложна, боравеща не просто със сигнали, а със срички. Очевидно езикът има важно еволюционно значение, иначе той не би устоял във времето. Възможно обяснение е, че индивидите, които комуникирали по-добре, които разбирали по-добре сигналите на групата, разполагали с предимство в нея, което задвижило и

³ <https://dictionary.cambridge.org>

промяна във физиологията (Янсон 2013: 12–16). От своя страна усложняването на комуникационните ни умения многократно ускорява мисловните и когнитивни процеси, създаването на причинно-следствени връзки, а а оттам се засилва способността да създаваме абстракции и фикции, резултиращи в митове, ритуали и суеверия.

Има и други учени, които разглеждат ритуала в перспективата на езика, но от гледна точка на общата им структура. Сред привържениците на лингвистичния подход са Боас, Лосън, Михаелс, Стал, Хъмфри. Специалистите, които интерпретират ритуала от гледна точка на езика, прибягват до различни лингвистични подходи, за да анализират неговите функции и съдържание. Например общото между езика и ритуала е тяхната формалност и регламентираност. И двата са системи с ясно очертана структура, делима на подредени в точна последователност малки единици, благодарение на която се предава конкретна информация, значение, ценност, внушение. Учените говорят за граматика на ритуала, за действието като за базисната единица в нейната синтактична структура. Някои изследователи като Фриц Стал дори заемат крайна позиция и отстояват тезата, че ритуалът е синтаксис в чист вид, действие, което съществува само за себе си, лишено от смисъл, значение и предназначение (Братоева 2012: 242–243).

Ако обобщим, ритуалът трудно се вмести в универсална дефиниция, защото се характеризира с широк диапазон от семантични стойности. Някои учени акцентират върху неговата отличителност и повтораемост като действие, други – върху способността му да разграничава сакралното от ежедневно и да преобразява както действителността, така и участниците и обектите в нея. Съществена особеност на ритуала е, че той се позовава на вярата във висш порядък или божествен източник, от който черпи сакралност, но и трансформираща сила. Така корените на ритуалността ни отвеждат до корените на религиозното съзнание, на способността на човек да създава „въобразени“ реалности, абстракции и фикции, в чиято основа лежи друг тясно свързан с ритуала феномен – този на езика и уникалната човешка способност да предава детайлна информация от всякакво естество.

2. ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕТО ИЛИ УБИЙСТВОТО, КОЕТО РАЖДА ЖИВОТ

Желанието да дефинираш божественото, да си обясниш творението и да бъдеш съставна част от него е присъщо на човека. В основата си появата на религията се дължи на този стремеж у индивида да взаимодейства със света и неговите тайни. Множество учени като Дюркем, Фройд, Вебер са изследвали връзката между жертвоприношението и зараждането на цивилизацията. Те са единодушни, че жертвоприношението е фундаментът, върху който се градят човешките общества (Дюркем 1995; Фройд 1950; Вебер 1956). Според изследователите ефектът на жертвоприношението е дълбоко вкоренен в човешката психика, защото третира най-голямата загадка за човешкия ум – темата за живота и смъртта. Всичко в земното пространство е белязано от тези две вездесъщи сили и ако законите за раждането и смъртта се държат от висши създания, богове или от безличен върховен порядък, то чрез мистерията на жертвената смърт, от която се ражда живот, принасящият действително би могъл да осъществи контакт с първоизточника на всичко. Нещо повече, макар и временно, в рамките на ритуала, самият приносител се изравнява с образа на твореца, сам се превръща в сила, господстваща над живота и смъртта. Виждаме, че жертвоприношението е отражение на енигмата, обуславяща човешкото битие – енигма, тъй голяма и непроницаема за ума, че не може да се съвмести с друго освен с представата за бог творец. Това прави жертвоприношението толкова архаично, колкото и самата представа за върховен създател.

Доминиращата теория на жертвоприношението го разглежда именно като най-древната форма на общение между човек и божество, творец и творение (Вийна Дас 2013: 18). В етимологията на понятието *sacrifice* стои латинското *sacrificium*, което се

извежда от думите *sacer* „свещен“ и *facio* „правя“. Следователно идеята на жертвоприношението е да „свещенодейства“, да освещава връзките, най-вече между микрокосмос и макрокосмос. Да принесеш себе си или нещо друго, пряко свързано с твоята същност, се разглежда като най-сигурен мост за преодоляване на пропастта между земното и небесното, профанното и свещеното, лиминалното и трансцендентното. Локусът на жертвоприношението е междинното пространство, онова между живота и смъртта. То е центърът, или както още казва ведическата традиция, то е „пъпът на земята“ (ТБ 3.9.5).

Жертвените култури са водени от представата за реципрочност в отношенията бог-човек. Затова и жертвоприношението е веществено проявление на принципа на взаимодействие, познат още като *do ut des*, или „давам, за да дадеш“. За пръв път Едуърд Тайлър (1832–1917), един от бащите на съвременната антропология, предлага тълкуване, според което дарът е демаркационната линия, отграничаваща ритуала от жертвоприношението. Жертвоприношението според него е своеобразен подкуп към боговете. Поднасянето на дар може да е с цел удовлетворяване на конкретна молба или овладяване на божествения гняв, но при всички положения без този елемент не можем да говорим за жертвоприношение (Кавалин 2003: 36). Тайлър от своя страна отличава два подтипа на даропринасяне. Той говори за *homage sacrifice* (жертвоприношение от почит) и *abnegation sacrifice* (жертвоприношение от себеотричане). В първия случай по-голяма стойност при извършването на ритуала има оказването на почит, а не естеството на дара. Обратно, във втория формат напротив ритуалът се центрира около стойността на дара, т.е. ефикасността на приношението зависи от количеството или скритата сила на онова, от което се лишаваш. Колкото по-осезаема е загубата за индивида или колектива, толкова по-ефективно е приношението. Най-голямата жертва съвсем естествено е свързана със собствения ти живот или с живота на неразривно свързаните с него елементи – семейство, близки, роднини. Неслучайно жертвоприношението на първородната рожба е сред най-архаичните форми, засвидетелствани в жертвените традиции по света. Затова в редица tradi-

ции саможертвата във вид на себепринасяне и/или приношение-то на друго човешко същество са тясно свързани и често служат като върховен модел. Загубата на човек е възможно най-скъпият дар, от който колективът може да се лиши, а това прави жертвоприношението особено ефективното средство за постигане на резултати. В същото време, напълно разбираемо, всяка една традиция изпитва неудобство от този факт и търси възможни алтернативи. Вместо живота на принасящия може да бъдат поднесени късове от неговата плът, части от косата, капки кръв или да бъдат предложени заместващи субстанции. За най-елементарна, но и не толкова „работеща“ форма на приношение в повечето жертвени системи се смята възлиянието. За разлика от жертвоприношението, което имплицира кръвна жертва, под възлияние трябва да разбираме безкръвно принасяне т.е. поднасяне на дарове във вид на течност, растение, цвете, безмесна храна. Именно този модел на даропринасяне е най-разпространен в съвременния хиндуизъм (Сторм 2013: 26). В архаичните жертвени системи възлиянията са основа на ежедневните ритуали, но нямат капацитет да постигат извънредни резултати. Такива успехи са постижими посредством по-големи колективни усилия и лишения.

Вече изтъкнах това, че жертвоприношението е форма на общение между човека и загадъчните аспекти на света. Неслучайно общата трапеза е универсален и устойчив образ в жертвените системи. Пръв го формулира Уилям Робъртсън Смит (1846–1894) през далечната 1889 г. Според тезата на Смит жертвената арена се визуализира като празнична софра, на която хора и богове се събират заедно, за да отпразнуват безценните блага на живота и най-вече да утвърдят взаимната си връзка. Боговете се нуждаят от хората, за да получат своята храна. Жертвените дарове са покана към свръхсилите да напуснат временно селенията си, за да удостоят с присъствие човешката трапеза, чрез което да гарантират живота и устойчивостта на света. По подобен начин човешките същества са зависими от милостта на боговете, господстващи над природните явления и феномени. Човечеството получава своя дял от обредните действия под формата на възврънатата благословия, съизмерима с всички онези аспекти, подхран-

ващи човешкия живот – светлина, изобилие, плодородие, благодат, дълголетие, слава (Кийт 1989: 457–463). Според възгледите на Смит основният подтик към мисъл от подобен род е социалният елемент, нуждата от кръвна връзка между човек и бог, от образуване на едно цяло, което може да се осъществи само и единствено чрез сътрапезничество и споделяне на храна (Смит 1997: 51–52).

От казаното дотук става ясно, че жертвоприношението се характеризира с реципрочност в отношенията човек–бог, нисше–висше, долу–горе. То е своеобразна транзакция между световите, което обяснява и наличието на някои задължителни елементи в структурата му.

- а) адресант – това е приносителят или поръчителят на жертвоприношението т.е. човекът, който инициира и плаща за провеждането му;
- б) изпълнител – вещо лице, ритуален експерт, който оперира от името на поръчителя, като се случва адресантът и изпълнителят да съвпадат;
- в) жертва – обект на приношението, храната или разменната монета в свещената транзакция. В случаите на себепринасяне говорим за покриване между обект и субект в приношението;
- г) методология на трансфериране – става въпрос за онези ритуални средства, концепции и вярвания, които осъществяват връзката между принасящия и реципиента;
- д) божествен адресат, реципиент на даровете.

Освен на структурно ниво, изследователите успяват да изведат и други общи характеристики на този повсеместен за човечеството феномен.

2.1. ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ И НАСИЛИЕ

По дефиниция жертвоприношението представлява сложен и профилиран ритуал или по-скоро комплекс от ритуали, в които задължително участва посредник, т.нар. *victima*, или жертва. Жертвата не просто участва в ритуала, тя изнася смисловата стойност на обряда и разкрива пълния му потенциал. Така твър-

дят едни от най-авторитетните изследователи на тази проблематика – Анри Юбер (1872–1927) и Марсел Мос (1872–1950). В своето есе, излязло през 1899 г., двамата учени анализират вътрешната структура и логическа подредба на жертвоприношението, като се позовават на семитската и ведическата традиции, но извеждат общовалидна теория, която впоследствие се доказва като релевантна за повечето жертвени системи. Тяхната дефиниция на жертвоприношението се гради около централната роля на жертвата. „Без посредник няма жертвоприношение“, казват видните теоретици. Сакрализацията на жертвата и принасящия се осъществява по силата на божията природа на бога. Осъществяващият връзка с бога напуска границите на профанното и влиза в царството на свещеното, където придобива качествата на божеството реципиент. Юбер и Мос (1966) описват жертвоприношението като дъговидна крива, която започва с подготвителни ритуали и достига своя връх с убийството на жертвата, след което с довършителните процедури интензитетът ѝ отново спада.

Наличието на жертва в ритуала изисква употребата на насилие. Когато едно убийство е във вид на захранване на мирозданието, поднасяне на храна и дарове към боговете или изкупление за извършено прегрешение, можем да говорим за реално жертвоприношение, докато ако този елемент отсъства, налице по-скоро е само ритуално убийство⁴. В центъра на връзката между жертвоприношението и насилието стои онзи аспект, в който най-тясно са вплетени законите за живота и смъртта – сдобиването с храна. Според Хестерман (1993) жертвоприношението е най-архаичната ритуална форма, съхранена в историята на човечеството, именно защото третира темата за легитимността на храната. Появата на феномена се свързва с първичната нужда

⁴ Не всеки ритуал с убийство е жертвоприношение, както и не всяко жертвоприношение е ритуал. Например смъртното наказание не се числи към жертвоприношенията, макар да има своите елементи на обредност. На свой ред разпъването на Христос е наказание, лишено от ритуалност в очите на римляните, но то бива въздигнато до жертвоприношение от последователите на Месията.

от убиване с цел набавяне на храна, но и с нейното освещаване, така че насилието да не се тълкува като посегателство над неприкосновеното тайнство на живота. Тоест жертвоприношението може да е един от първите опити на първобитния човек да прозре заобикалящия го свят, една от началните стъпки към религиозно мислене въобще. Това е така, защото жертвоприношението е огледало на процесите в човешкия живот. Както казва Вийна Дас, жертвоприношението „осигурява драматичен израз на амбивалентността, която обгръща идеята, че животът се храни с живот – т.е. за да живеем, ние трябва да проявяваме някаква форма на насилие“ (Дас 2013: 19). С две думи, елементарните природни закони определят, че за да има живот, трябва да има смърт и в това се състои целият кръговрат на мирозданието. Храната в природата – с нейното придобиване, обработване и консумиране – е равнозначна на смърт. Животът и смъртта са не просто два противоположни полюса на нашето битие, а всъщност представляват и две абсолютно взаимнодопълващи се и взаимнозависими константи. Този парадокс е по начало заложен и във ведическото жертвоприношение, което заради богатия си текстови материал е станало емблематично за ритуалния мироглед на древния човек. Ведическите ритуални трактати изтъкват, че жертвоприношението е „това, което яде“, тъй като то се препитава от живите същества (ШБ 9.4.1.11), но в същото време то се явява универсалният принцип на живота, който поражда живот (ШБ 14.3.2.1; 3.6.2.25). Следователно жертвоприношението е абсолютно огледало на действителността – в него се отнема живот, за да се даде живот точно както сдобиването с храна (ловът) се ръководи от принципа „отнемам живот, за да живея“.

Така погледнато, жертвоприношението изпълнява изцеляваща функция. От чисто психологическа гледна точка то оправдава изначалното противоречие, с което е заченат светът и снема товара на отговорността от човешките плещи. Отнемането на живот за оцеляване навярно е сред най-ранните вътрешни конфликти, с които се е сблъсквал древният представител на човешкия род. Можем да допуснем как е изглеждала тази дилема в

съзнанието на ранния човек: „Светът е загадъчно място, създадено от непонятна сила, пред чието величие аз немея, но в същото време съм принуден да убивам. Така не поругавам ли всесилния живот?“ Подобен изначален конфликт може да се е появил като следствие от онази изначална тревожност, която идва с появата на езика и с развитието на интелекта, за които вече стана въпрос. Макар насилието да е свързано с жестоките обусловености, присъщи на земното съществуване, жертвоприношението е цярът, способен да излекува противоречията и да облекчи тревожността.

Когато говорим за жертвоприношение, не може да не отдадем заслуженото на още един от големите умове, допринесли в тази област – специалиста по митология и ритуалистика Валтер Буркерт. Той също ситуира появата на жертвеното мислене около утилитарното, т.е. около осигуряването на хранителни запаси, но добавя и нови перспективи към тази теория. Ученият разглежда насилието като иманентна част от природата на ранния човек. Агресията е изначална човешка енергия, задвижващ мотор на развитието. Но тя е и първичният проблем. С откриване на оръжието хората сформирали изцяло мъжки или смесени ловни групи. В подобна ситуация агресията и насилието се превърнали в сериозна заплаха пред групата, предвид естествената конкуренция за полово сношаване и сдобиване с територия. Нуждата от съдружие с цел оцеляване обаче принудила първия човек да преосмисли поведението си, да положи усилие към сработване със съперника. Агресията трябвало да се пренасочи извън групата. Така на неосъзнато ниво древният ловец започнал да проектира вътрешно присъщата си агресия върху плячката. С нарастването на значението на лова се достигнало и до ритуализиране на акта на убийство по време на ловен поход (Хамертън–Кели 1987: 25).

Ловът действително бил основен източник на храна и основно занимание за ранните човешки общества, следователно логично е точно той да играе значима роля и за зачеването на ритуалното мислене. Ловът създава нови поведенчески кодове, които можем да определим като предвестници на същинските обреди.

Те се появили с цел контрол върху груповото планиране на лова: тръгване, синхронизиране на техниките и похватите по време на експедиция. По този начин ритуалите овладяват вътрешното, чисто психологическо напрежение, предшестващо създаването на колектива, като всичко това се случва в името на общото благо и оцеляване, защото от биологичните науки знаем, че подобно на най-близките ни животински родственици човекът е стадно животно, пригодено да оцелява в рамките на социална среда (Харари 2016: 15). Така убийството на плячката представлявало онази върхова точка, която освобождавала натрупаното колективно напрежение. Фокусът паднал върху жертвата и нейната смърт, предизвикваща чувство на екзалтация у номадстващите ловци, но и чувство на вина, защото ловната плячка напомняла на ловците за убийството на техния събрат, за отнемането на човешки живот. Буркерт счита, че онова, което прави жертвоприношението толкова ефективен и устойчив във времето феномен, е потенциалът му да разрешава целеви конфликти в общността, като пренасочва поведенческите модели. Нещо повече, в ключовата роля на ловната жертва ученият съзира зародиша на митологичното мислене. Чрез транслиране на агресията към жертвата върху нея се надстрояват нови пластове от мотиви, образи, вярвания. По начало жертвата представлява обект за консумация, но впоследствие тя е натоварена с нова образност и внушения, което предпоставя процеси на митологизация. Поради характеристиките на ловното събитие, плячката отприщва у ловците победители необичайно богат творчески процес на размисъл по теми, касаещи понятийните опозиционни двойки, владеещи човешкото битие – враг-приятел, живот-смърт, взимане-даване. Ценното в теорията на немския теоретик е, че тезата му е подплатена със солидни доказателства и примери от най-различни области. Действително той извежда съществена част от теориите си на базата на гръцките митове, съхраняващи според него множество реликти от митологията на колективния лов, но заключенията му се градят на изследвания от областта на археологията, антропологията, етнологията и етологията (Хамертън–Кели 1987: 26–30; Буркерт 1983).