

## OBREDNE USMRTITVE IN KRVAVE DARITVE

Med vsemi nravmi nezahodnih ljudstev, ki povzročajo prepad med njihovimi kulturnimi oblikami in našimi, so še zlasti tista, pri katerih se pojavlja ubijanje ljudi ali živali, narekovala našo sodbo o barbarstvu prejšnjih kultur. Tako imenovano darovanje ljudi, lov na glave in tudi ubijanje živali v okviru določenih obredov nas vedno znova prestrašijo. Pri tem pa ubijanje nikakor ni le neizogiben spremljevalec konkretnih dejanj, čeprav naj bi dejanski motiv celotnih obredov iskali v drugih kontekstih. Vsaj pri številnih pojavih, ki jih bomo obravnavali, je nedvomno bistven potek usmrtitve sam in ubijanje pomeni pomemben, še več, celo odločilni del vsega dogajanja.

155

Povsod kjer poznajo žrtvovanje živali – in sicer skoraj izključno domačih živali, ker gre pri tem le za kulture, ki obdelujejo zemljo – sodi v okvir dogajanja tudi uživanje mesa ali darovanje določenih delov določenim bogovom, zmeraj pa tudi to, da žival v svetišče (kultno mesto) prinesejo živo, da bi jo tam ubili. Da to ni naključje, vsaj za določene sloje primitivnih ljudstev, jasno izhaja iz številnih ugotovitev, ki slavijo ubijanje in ga prikazujejo kot dejanje, pomembno za ohranitev svetovne ureditve.

Pri lovu na ljudi so doslej pozornost v glavnem posvečali le trofeji – praviloma glavi in genitalijam – ki jo je bilo mogoče dobiti, motive pa iskali v pridol-

---

bivanju čarobnih snovi ali podobnega. Čeprav so obredi v zvezi z uplenjenimi trofejami še tako pomembni (in pri opisih dogajanja jim zares dajejo prednost), pa zaradi tega ne bi smeli spregledati, da je pri primitivnih ljudstvih izredno pomemben postopek ubijanja sam. Sicer obstajajo določene razlike med lovom na glave ter genitalije in med tako imenovanim darovanjem živali in ljudi. Tako, denimo, pri lovu na glave usmrtitve ne izvedejo na kulturnem mestu, saj je tako mogoče usmrtiti le udomačene živali, s tem pa je že izključen pojem »lov«. To vnovič opozarja na dejstvo, da je nadvse pomembna usmrtitev sama. Tako velja uspešna udeležba pri lovu na glave pogosto kot pogoj za to, da je mladi moški sposoben za zakon, in v ta namen je povsem vseeno, ali ima trofejo ali ne; odločilnega pomena je zgolj dejstvo, da je žival ubil. Pri etiopskih ljudstvih obstaja tako imenovani obračun usmrtitev v okviru religioznih slavij, ko je vsak uboj ovrednoten z ustreznim številom točk; uboj ljudi je različno ovrednoten glede na njihovo plemensko pripadnost, vendar upoštevajo tudi usmrtitve živali, tako da pri tem ne odloča posest kakih trofej.

156 Izredno veliko dokazov pravi, da je ubijanje samo eden od najpomembnejših dejavnikov v okviru ustreznih kulturnih pojavov. Najbolj nazorno je ta misel nedvomno izražena v pesmi etiopskih ljudstev, o kateri poroča *Enrico Cerulli* (2. zv., str. 125). Ko naštevajo stvari, ki so vredne posebne hvale, navajajo: »Moja gada je gada obilja ... bogastva ... miru ... naj bo posoda, zvrhana mleka ... Posoda z medico naj bo prepolna. Tvoje tele naj tako raste, da bo prekosilo vola. Kdor še ni ubijal, naj ubija. Katera še ni rodila, naj rodi ...«

## 1. Razmerje lovskih kultur do ubijanja

Navedeni pa tudi mnogi drugi primeri izvirajo iz kultur, ki v zgodovini človeštva niso najstarejše. Hvalo na račun ubijanja najdemo predvsem pri starejših in mlajših rastlinskih ljudstvih, ki so hkrati večinoma nosilci takšnih kulturnih pojavov, kot so lov na ljudi, darovanje ljudi in kanibalizem. Tudi zgodnje visoke kulture niso zanikale ritualnega pomena ubijanja, to pa je treba zagotovo pripisati rastlinski komponenti te kulturne faze.

V zvezi z našim moralnim pomislekom je treba najprej poudariti, da ubojev (usmrtitev) ne smemo zamenjevati z brezmejnim morenjem. Umor je pri teh kulturah enako kazniv kot pri nas. Obredno ubijanje strogo ureja religiozni obred. Torej nikakor ne gre za dejanje, ki se ne bi zmenilo za moralne pomi-

---

sleke ali jih sploh ne bi poznalo. Smo pa o tem še zmeraj toliko osupnjeni, kolikor se praviloma zdi, da se človekov duh moti, ko božje povezuje s predstavo, da bi se lahko človekovo razmerje do njega izrazilo s tako srhljivimi dejanji. K temu vprašanju se bomo pozneje še vrnili.

Tu bi morali najprej opozoriti na kulturno-zgodovinsko pomemben pojav, povezan z ubijanjem, in sicer na dejstvo, da v najstarejših dosegljivih plasteh človeške kulture, in to pri ljudeh, ki so še danes lovci in nabiralci, obredno ubijanje očitno povsem manjka, celo nedvomno pa naletimo tudi na povsem drugačno miselnost. Lovec ubija tako rekoč zaradi poklica, in biti uspešen lovec, torej ubiti veliko živali, sodi k povsem naravnim željam, ki jih narekuje samohranitveni nagon. V kričečem nasprotju s to naravnostjo ubijanja pa je bistveni del obrednega življenja lovcev usmerjen prav k temu, da dejanje ubijanja ne hvalijo, marveč da, nasprotno, to neizogibno početje tako rekoč izničijo. Ustrezen običaj nam je znan z vseh delov Zemlje, kjer še živijo takšna lovska ljudstva, tako na južnih delih planeta kot na Arktiki.

Tako nam, denimo, poročajo, da uspešni lovci težijo k temu, da se otresejo »krivde« s tem, ko usmrčeni živali pripovedujejo, da jo je njihova puščica »zadela pomotoma« oziroma da je niso ubili oni, lovci, marveč nekdo drug, krastača ali sonce. Hkrati pri mnogih lovskih ljudstvih tisti božji varuh divjadi, o katerem smo kot o gospodarju živali že govorili, bdi nad tem, da ne ubijejo več divjadi, kot je potrebno. Iz teh običajev in predstav jasno izhaja, da ubijanje tu nikakor ne velja za zaželeno in hvalevredno početje, marveč prej za poseg na zunajčloveško področje, h kateremu človeka sili boj za ohranitev življenja. Na osnovi teh primerov lahko dopolnimo ugotovitev, da v najstarejšem obdobju zgodovine človeštva ne le da ne naletimo na obredno ubijanje, ampak moramo za tisto obdobje tudi predpostaviti drugačno, v mnogih pogledih nasprotno miselnost (k temu prim. *Adolf Friedrich, Jägertum*, str. 21).

## 2. Pseudoutemeljitev ritualnega ubijanja

Če lahko po obstoječem gradivu predpostavljamo, da lovci, katerih obliko kulture in gospodarstva imamo za najstarejšo stopnjo zgodovine človeštva, niso opravljali obrednega ubijanja živali, potem so lahko le izjemno razburljivi dogodki ljudi pripravili do tega, da so v svoje oblikovanje življenja uvedli tako grozotna dejanja. Eno izmed osrednjih vprašanj znanstvenega raziskovanja, ki

bi nas moralo približati razumevanju takšnih pojavov, je seveda vprašanje o motivih njihovega nastanka. Tako denimo *Edvard B. Tylor*, utemeljitelj t. i. animistične teorije, nastanek obredov z ubijanjem pojasnjuje z željo po osvoboditvi (= *Freisetzung*/ duš (Tylor, 1. zv., str. 451). Sklicuje se predvsem na močno razširjene uboje ljudi ob smrti kralja ali kakega odličnika, čigar duša roma v onostranstvo, kjer naj bi mu še naprej služile duše njegove ubite žene, služabnikov in sužnjev. Prednost takšne razlage je v tem, da se lahko sklicuje na ustrezne navedbe praprebivalcev. Nadalje ni dvoma, da so v določenih primitivnih kulturah razširjene nadvse konkretne predstave o možnem posebnem obstoju duš. Očitno je obstajala tudi misel, da so takšne duše služabniki. A prav na to idejo naletimo le v razmeroma poznih kulturah, za katere so značilni razvit državni sistem in zapletena politična razmerja moči, medtem ko jo v plasti starih rastlinojedih ljudstev pogrešamo.

158 S tem se najprej zastavlja vprašanje, ali obredne usmrtitve v obeh kulturnih slojih sploh izvirajo iz enake ideje ali pa je pošiljanje žena, sužnjev in služabnikov v smrt posledica nekega povsem drugega kompleksa predstav kot denimo lov na glave. Po moje ni težko dokazati, da ta običaj – enako kot obredni uboji ljudi in živali – korenini v stari kulturi sadilcev. To možnost zlasti zagovarja dejstvo, da so ustrezne kulture (tako v Ameriki kot v Afriki) ne le prostorsko neposredne sosede kultur sadilcev, marveč so v mitih in kultih tudi ohranile njihov predstavniki svet. Če pa sta oba moralna kompleksa povezana, nam seveda pozna oblika ne more pojasniti, kaj si je človek pri ritualnem uboju prvotno predstavljal. Nasprotno, poznejša kultura je ubijanje prevzela že kot izoblikovan kulturni pojav in ga v povezavi z drugimi predstavnimi krogi preoblikovala v tako imenovano žrtvovanje življenja kraljeve okolice.

Neko drugo preoblikovanje prvotnih ritualnih ubojev so še bolj pritegnili k pojasnitvi celotnega pojava kot Tylorjeve primere. Pri ubijanju ljudi in živali pri tako imenovanih krvavih darovanjih so videli prvotni smisel v ideji darovanja kakemu božanstvu, pri čemer je z oznako darovanje zmeraj povezana leksikalna vsebina daru božanstvu. Ta smisel darovanja najdemo še bolj razširjen tja v najpoznejše visoke kulture. Tako v Indiji kot v Grčiji nam ga nadvse nazorno prikazujejo kot bistveno sestavino religije, pri čemer bo do konca ostalo nerazumljivo, zakaj bogovom tako ugaja, da ljudje ubijajo in potem pri uživanju hrane tako uživajo. Grki sami so čutili nemotiviranost v krivični razdelitvi delcev darovanih živali med bogove in ljudi in jo pripisovali *Promejev* zvižaji. Čisto tako kot pri žrtvovanju življenja kraljeve okolice tudi tu pri

---

teoretičnem raziskovanju ostane nerešen ostanek, ki nam ne omogoča povezati nastanek tako nenavadne kulturne oblike z omenjenimi motivi.

V stari kulturi sadilcev ne najdemo niti ideje takšnega krvavega darovanja. Uboj ni povezan z darom božanstvu. Ubijanje je enako kot darovanje religiozno utemeljeno, moralno početje. Že ta podobnost po mojem mnenju govori v prid temu, da imata tudi darovanje in prvotno obredno ubijanje skupne korenine, da prejemajo krvava darovanja svoj dejanski in najgloblji pomen iz teh skupnih korenin in da pomeni preoblikovanje k darovanju, se pravi k daru, razmeroma postransko, pozno in racionalno preinterpretiranje. K tej povezavi med ritualnim ubojem in darovanjem se bomo še vrnili v večjem obsegu in pri tem spregovorili o zvezi med starejšimi božanstvi *Dema* in politeističnimi bogovi visokih kultur.

Lotiti se je treba še nekega elementa; skoraj zmeraj je videti neločljivo povezan z ubojem, zato ga najraje vidijo kot bistveni motiv nastanka obreda. Govorimo o junaški miselnosti, ki se je do današnjih dni ohranila kot moralna zahteva do moškega oblikovanja življenja. Vojakov pogum v vojni ali dvoboji za ubranitev časti pomenijo oziroma so pomenili tako pri nas kot v visokih kulturah visoke vrednote, v najstarejših kulturah sadilcev pa značilnosti ritualov z ubijanjem izstopajo. Zagotovo tu in tam zazvenijo, denimo, v hvalnicah uspešnim lovcem na glave, v katerih poudarjajo njihov pogum in hrabrost. V resnici tudi ubijanje v boju z ljudmi ali močnimi roparicami skoraj ni izvedljivo brez pogumnih dejanj, zato je njihovo omenjanje povsem samoumevno. Le da v starih kulturah skoraj v celoti manjka junakova usmerjenost k pogumu in hrabrosti, ki je, denimo, pri nordijskih ljudstvih v časih sage vodilo k obsežnemu kodeksu o bojevanju (prepoved uboja ponoči ali napada na osebo brez obrambe). Uboje pogosto izvajajo na način, ki bi ga morali označiti kot povsem nejunaški ali celo strahopeten, če bi to vrednotenje o čem odločalo. Ubijajo tako moške brez orožja kot ženske in otroke, napadi pa so zato, da bi si zagotovili uspeh in zmanjšali lastno ogroženost, kar najbolj zvijačni. Hvala zato nedvomno prej velja dejstvu, da si ubil, kot pa pri tem dokazanemu pogumu, četudi je občasno, kakor smo rekli, zaznati to pojmovanje.

Skupna značilnost početja lovca na glave in germanskega junaka pa je, denimo, tudi to, da skupnost njuno dejanje in njegov uspeh odobrava in celo zahteva, ker (njuno dejanje oziroma ubijanje) sodi k božji ureditvi sveta. Ustvarjalni postopek, ki je pripeljal do tega posebnega vrednotenja ubijanja – to se je zelo

dolgo ohranilo v zgodovini človeštva in imelo osrednji pomen za človeške skupnosti (četudi z vsakovrstnimi preoblikovanji) – pa moramo iskati v najstarejši kulturi sadilcev.

### 3. Obredni uboj v kulturah sadilcev

Nekje drugje sem poskusil pojasniti prvotni smisel obredov z ubojem z vidika svetovnega nazora ljudstev sadilcev (prim. *Ad. E. Jensen, Weltbild*). Zato bi moralo zadoščati, če bi tu le na kratko obnovili tam izčrpno razložen miselni tok in se pri navedbi gradiva, katerega rezultat je bil, omejili na najpomembnejše.

Svetovni nazor tiste kulture se je dal razbrati iz vrste poročil, ki podrobno prikazujejo obredno življenje nekaj izrecno starodavnih sadilskih ljudstev, hkrati pa – in to je najvažnejše – vsebujejo obsežne zbirke njihovih mitov. Terenski raziskovalci pri tem večkrat izrecno opozarjajo na povezanost kultov z miti. Ta poročila se nanašajo na ljudstva v Indiji, vzhodni Indoneziji, Novi Gvineji in Severni in Južni Ameriki. Nesporno je kriva naključna pomanjkljivost v terenskem raziskovanju, da nam manjkajo ustrezni natančni zapiski o afriških ljudstvih; dovolj sledi nam namreč kaže, da so enake povezave delovale tudi v Afriki. Vendar je že prostor brez Afrike, opiraje se na jasne navedbe, dovolj velik, da lahko pojasnimo, kako je treba občutek kulturne pripadnosti, ki se kaže z religioznimi izrazi, pripisati globalni razširjenosti ene izmed zares velikih kulturnih epoh zgodovine človeštva.

**160**

Doslej smo za naša razmišljanja večkrat pritegnili posamezna področja tega svetovnega nazora, zato se lahko tu omejemo na nekaj iztočnic. Pri vseh teh ljudstvih obstaja predstava o mitskem pračasu, ko še ni bilo današnjega stanja sveta. Takrat na Zemlji niso živeli ljudje, marveč *Dema*, bitja, ki imajo včasih človeško podobo, pogosto pa se zdi, da so rastline oziroma živali. Med njimi izstopajo božanstva *Dema*, katerih bistvene poteze smo že spoznali (prim. 4. pogl., 2). Jedro mita je uboj božanstva *Dema*. Motiv uboja ostane v mitu nejasen.

Za zdaj lahko samo domnevamo, da so bitja *Dema* svoje božanstvo ubila – s tem so se pradavninske razmere končale in začela se je današnja ureditev biti. *Dema* se spremenijo v ljudi, in sicer v umrljive in razmnožujoče se (to je pojav,

---

ki so ga jemali izredno resno), božanstvo odtlej živi v kraljestvu mrtvih ali pa se samo spremeni v hišo mrtvih. Iz trupla ubitega božanstva nastane kulturna (koristna) rastlina, zato uživanje rastline v resnici pomeni uživanje božanstva. Ker se je tisto najvišje božanstvo Dema kazalo ne le v človeški podobi, marveč se je pojavljalo tudi v podobah živali – zlasti v podobi svinje – je tudi uboj svinje polnopravna »upodobitev« tistega pretresljivega pradavninskega dogajanja, katerega vnovično in vnovično upodabljanje za človeštvo ne pomeni nič drugega, kakor da se vedno znova spominja tistega božanskega dogajanja na začetku stvari, iz katerega je izpeljano vse, kar danes obstaja na Zemlji.

Ta nenehno obnavljajoči se spomin je osnova cele vrste kulturnih dejanj, značilnih za to kulturo. Čeprav so ta dejanja na prvi pogled še tako različna, se v resnici vsa nanašajo na isti dogodek v pradavnini, vsi hočejo oživiti le ta zgled. Tako pomenijo obredi ob dosegu zrelosti spominjanje tega, da je človekova plodnost nastala v povezavi s prvim mitskim ubojem, in tudi tega, da je z njim neločljivo povezana umrljivost. Obredi za mrtve, ki se nanašajo na potovanje umrlega v kraljestvo mrtvih, so toliko spominska svečanost, kolikor je vsako potovanje mrtvih ponovitev prvega potovanja mrtvega božanstva Dema. Najpomembnejši dogodek pri vsch teh kultih je nenehno ponavljanje samega uboja. Pri tem zaenkrat ni pomembno, ali ubijajo ljudi ali določene živali, ki so bile »istovetne« s tistim božanstvom. Zato je tako imenovano darovanje ljudi in živali – k njemu sodi tudi lov na glave – najpogostejši motiv, ponavljajoč se v različnih oblikah, in kanibalizem je slovesen spomin na to, da je uživanje kulturnih rastlin v resnici uživanje božanstva, ki se je pri uboju spremenilo v kulturne rastline.

161

To so za naš kontekst bistvene poteze te religije; pri njej je vse, kar je za ljudi te kulture na svetu pomembno, zvedeno na vzpostavitev prck božanstva, katerega nemotiviran uboj je osnovna misel te mitologije. Pri tem se pokaže, da prej omenjeno t. i. darovanje ljudi in živali pri pravih pripadnikih te kulture nima nič opraviti z oznako darovanja v pomenu, ki ga poznejše kulture povezujejo s to besedo. Pri njih ne gre za nič drugega kot za slovesno ponovitev pradavninskega dogodka samega. Božansko dogajanje naj se zgodi še enkrat – predvsem v spomin in tudi zato, kakor smo že obsežno pojasnili, da bi poznejšo mladino uvedli v ureditev sveta. Tako predstavlja ubito bitje – človek ali žival – božanstvo samo v tistem smislu, v katerem pri nas igralec na odru predstavlja (igra) denimo kralja Leara in je med igro z njim istoveten. Božanstvo ni »darovano samo sebi«, kakor občasno pravijo. Previdneje in nemara tudi pravilneje

bi bilo, če bi se glede teh povsem določenih dogodkov z uboji pri pravih starih ljudstvih sadilcev nasploh izognili oznaki darovanje. Pokazati je mogoče, da prav pri teh ljudstvih, ki pri določenih obredih izvajajo tudi uboje – v zvezi s plodnostjo njiv, povzročitvijo dežja ali odpravo neplodnosti pri človeku in živali –, spomina ne ohranjajo živega deževne kaplje, darovanje za plodnost ali podobno, marveč le prikazi pradavninskega dogajanja.

#### 4. Spremenjen pomen obrednih ubojev v mlajših kulturah

Toliko so obredi z uboji videti smiselna dejanja, seveda ob predpostavki, da temu mitskemu gledanju na svet priznamo, da govori resnico. Pozneje se bomo še spoprijeli z vprašanjem, v kolikšni meri je ta temeljna mitska izjava primerljiva z docela drugačnimi, denimo znanstvenimi izjavami in njihovo resnico. Zaenkrat pa se bomo držali mitske utemeljitve obrednih ubojev v najstarejši kulturi sadilcev, kjer je bilo ubito božanstvo zgled za te uboje. S tem je ubijanje postalo kultno in zato religiozno-moralno početje. Obredni uboji pa ne obstajajo samo v tej kulturi, ampak v povsem podobni obliki tudi v mlajših kulturah, le da jim tam večinoma pravijo krvavo darovanje. Zato se zastavlja vprašanje, kolikšna je kulturno-genetska povezanost teh oblik ubijanja v različnih kulturnih plasteh in ali imamo tu, denimo, opraviti s pomen-skimi spremembami.

**162**

V bistvu imamo pri obravnavi te teme opraviti s tremi velikimi epohami zgodovine človeštva, pri čemer obe starejši kulturi gojiteljev gomoljnic in gojiteljev žitaric še danes obstajata skoraj povsod po svetu, medtem ko nam je najmlajša dobro znana iz številnih virov o arhaičnih visokih kulturah. Vsa tri obdobja so poznala obredni uboj. Toda pri tem zbuja posebno pozornost to, da so si zunanji povodi ubojev kljub številnim razlikam vendarle nenavadno podobni. Takšni povodi so smrt poglavarja ali kakega odličnika, zidava hiše in še zlasti svetišča, želja priklicati dež ali zagotoviti plodnost, nadalje pregon epidemij, spravne slovesnosti po vojnah, kaznovanje kakšnega prestopka itd.

Tu bi pustili odprto (za kulturno zgodovino nedvomno najtežje) vprašanje, zakaj je v zgodovini človeštva prišlo do velikih preobratov, ki nas silijo govoriti o različnih obdobjih. Vsekakor lahko vsako od njih na osnovi vrste skupnih značilnosti razmejimo od prejšnjega.

---



Skrozi vsa tri obdobja pa se ne vlečejo le obredi z uboji v nadvse podobnih oblikah, marveč je, kakor se mi zdi, v vseh treh obdobjih mogoče razbrati tudi številne podobne osnovne poteze religioznega gledanja na svet, pogosto sicer v drugi podobi, vendar nikoli tako močno spremenjene, da ne bi mogli prepoznati barve, s katero so podoba naslikali. Kulturnozgodovinske povezave niso glavni predmet tega teksta, saj si prizadeva odkriti prvotni smisel pojavov. Vendar pa k vprašanju pomena kulturnih oblik sodi tudi upoštevanje spremembe pomena in zato si bomo dovolili nekaj pretežno spekulativnih miselnih tokov, s katerimi bomo poskusili dokazati, da obstaja verjetnost povezave med kulturo starosadilcev božanstva *Dema* in božjimi liki politeističnih religij visokih kultur na eni strani in med smiselnimi obredi z ubojem in v glavnem brezsmiselnimi krvavimi darovanji na drugi strani.

Oznako darovanje (žrtvovanje) je znanstveno raziskovanje z visokih kultur preneslo na podobne pojave primitivnih ljudstev. V poročilih o pohodih lovcev na glave bomo redko našli besedo darovanje, ker po zunanjem poteku bolj spominjajo na vojno in lov kot pa na darovanje. Ko pa, denimo, pleme lovcev na glave pri slovesnosti za mrtve ubije in zaužije svinjo, v originalnem poročilu takoj najdemo oznako darovanje. Kakor sem pokazal drugod (Svetovni nazor), pa je ta uboj svinje po svojem mitskem pomenu povsem enakovreden lovu na glave. Oznako darovanje bi torej morali v smislu svetega dejanja (*sacrifice*) aplicirati tudi na lov na glave ali pa se ji povsem odpovedati. Oznaka »obredni uboj (ubijanje)« poudarja natanko to, kar je bistveno za kulturo starih sadilcev. Zato se je treba vprašati, ali nimajo »darovanja« v mlajših kulturah povsem drugega smisla in nemara ne izvirajo iz docela drugih korenin ali pa so, denimo, le brezsmiselni ostanki tistih starih ritualnih ubojev.

163

V zvezi z ljudstvi z diferencirano družbeno slojevitostjo bi skoraj ne smelo biti dvoma, da gre pri krvavem darovanju le za nadaljevanje obredov z uboji, in sicer v bolj izrojeni obliki. Pohodi lovcev na glave prerastejo v prave vojne, katerih glavni cilj je v tem, da pripeljejo domov čimveč ujetnikov – sužnjcev, da bi jih na kulturnem mestu (svetišču, templju) ubili kakor sicer daritvene živali. K nadvse značilni temeljni potezi te kulture sodi to, da so sužnje uporabljali tudi v gospodarstvu. Tu so – kakor je nekoč formuliral *Trimborn* – prvič udeležili zamisel, da bi izrabljali tudi ljudi (šlo je za izjavo v pogovoru) in s tem uvedli družbene sloje. Izroditve prvotne ideje obrednih ubojev kot spominskih dejanj se zlasti izraža s pomembnostjo, ki jo ta ljudstva praviloma odmerjajo visokemu številu žrtev. Že prej (v 4. pogl., 9) smo občečloveško pričakovanje

odrešitve (zveličanja) opisali kot pomemben dejavnik v procesu izgube smisla. Če je ubijanje sveto dejanje, ki vključuje odrešitev, prvotni smisel sprevrže primitivno (vendar človeško) sklepanje, da odrešitev dosežeš toliko prej, kolikor bolj si ubijal. To sprevrženost z uporabo načela količinskosti opažamo povsod pri ljudstvih mlajših kultur. K temu sodijo tudi »praznovanja zaslug«, ki doseženo odrešitev ocenijo po številu ubitih živali.

Drug dejavnik pri izroditvi obrednih ubojev je primitivno predstavljanje zamisli o potovanju mrtvih. Pri starih sadilcih in plemenih lovcev na glave ni možno, da bi bilo ubito bitje služabnik tistega, ki je nad njim zmagal, že zato ne, ker v tem družbenem sistemu sploh ne poznajo pojma služabnik. Zastopniki teorije čaranja trdijo, da magične sile ubitega tako rekoč kot plen, dosežen z zmago, preidejo na uspešne lovce na glave, vendar obstaja dvom, ali ima ta trditev, kjer koli se že pojavi, isti izvor. V mlajši kulturi, stoječi že na pragu visokih kultur s pisavami, pa uboje zaradi smrti odličnika izrecno utemeljujejo s tem, da naj bi žrtve umrlemu gospodu služile v onstranstvu. To je samo po sebi povsem naravno sklepanje pri ljudstvih, ki imajo konkretne predstave o nadaljevanju življenja po smrti (prim. 4. pogl., 2). Hkrati pa gre za zelo pocenostavljajoče, še več, okorne oblike sublimnih predstav o potovanju mrtvih – značilno »uporabniško mišljenje« v nasprotju z »izraznimi oblikami« starejše plasti kulture.

164

A to bolj ali manj velja za skoraj vse pojave v kulturi z družbeno diferenciacijo. Naj tu samo kot trditev zapišemo: svetovni nazor te epohe v zgodovini človeštva skoraj v celoti temelji na mitskih spoznanjih stare kulture sadilcev brez kake bistveno nove ideje. Kulturne oblike so prav tako izključno »uporabe« tistih mitskih idej in s tem pogosto zelo »uspešni« izrazi družbenih, tehničnih in gospodarskih oblik življenja. Z vidika idej pa so ti »uspešni razvojni tokovi« le obubožanje in izguba pomena izrojenih oblik. Glede na žrtve tu tudi ni nobene ideje, po kateri bi jih lahko razlikovali od obrednih ubojev starih sadilcev ali ki bi narkovala misel na kak drug vzrok njihovega nastanka. Najdemo jih le z enakimi utemeljitvami, zelo pogosto celo v isti obliki lova na glave ali lova na genitalije, kakor bi morali reči analogno k lovu na glave, ko nosijo domov genitalije ali kožice (penisov) kot cenjeno trofejo, denimo v severovzhodni Afriki (*Ad. E. Jensen, Gada*, str. 437) in v Stari zavezi (2. Sam. 23, 8).

Oznako darovanje (žrtvovanje) so, kakor smo dejali, z arhaičnih visokih kultur prenesli na kulture primitivnih ljudstev. Toda kako naj, kljub vsem teorijam darovanja, sploh kdaj dojamemo, da je lahko bogu ali bogovom všeč, da njim

v čast ubijajo ljudi ali živali in jih pojedjo? S primerjavo s tem sicer znanim, vendar povsem nerazumljivim početjem niti za malenkost ne razumemo boljše ravnanja primitivnih ljudstev. Po mojem mnenju pridemo veliko dlje, če ubremo nasprotno pot. Samo po sebi smiselno in zato razumljivo ritualno ubijanje pri sadilcih vzamemo kot prvotno, darovanje pri visokih kulturah pa kot pozne, ne razumljene in nesmiselne ostanke. Za grška darovanja je takšno stališče zastopal *Karl Meuli* v svojem delu *Navade darovanja*, za katero je pritegnil tako prepričljivo gradivo, da se mi skoraj ne zdi mogoče dvomiti o njegovih načelnih izvajanjih. Pozornost je posvetil predvsem podrobnostim obreda žrtvovanja, in kaže nam, da je ta ritual pri Grkih, ki sta se jim zdela dvomljiva že smisel in pomen teh darovanj, do zadnjih potankosti ustrezal obredu azijskih pastirskih ljudstev. Toda tudi pri teh so bili strogo upoštevani obredi pri zaužitju živali le še ostanek veliko starejše lovske kulture, ki je vse tiste predpise upoštevala že pri ubijanju živali. Šele pri lovcih namreč naletimo na prave smiselne povezave; za lovca je vnovično vstajenje, regeneracija prek gospodarja živali pomembna (skoraj malce preveč praktična), vsekakor pa naravna zadeva, in tej regeneraciji naj bi bili namenjeni večinoma tako strogo spoštovani posamezni predpisi. Takšen vtis zbuja vsaj doslej razpoložljivo gradivo. Vendar je pri obravnavi lovske kulture še zlasti pomembno to, da zaenkrat še ne izrečemo dokončne sodbe o prvotnem smislu določenih dejanj; v večini primerov ga namreč očitno še nismo razbrali.

Kakor razlaga Meuli, segajo posamezna dejanja žrtvovanja v visokih kulturah v še starejše čase zgodovine človeštva, kot je čas, ki ga tu preučujemo. Glede na obredno obravnavo posameznih delov žrtve menim, da je primerjava z lovci, ki jo je izvedel Meuli, upravičena; za presojo tega vprašanja nam je namreč na voljo obsežno gradivo o lovske kulture. Vendar pa pri lovske običajih manjkajo odločilne poteze darovanja, in šele te poskrbijo za sveto dejanje. Da ubijanje živali sploh povezujejo z božanstvom (in to, nesmiselno, kot podaritev živali, kot dar božanstvu), da številna ljudstva svojih domačih živali nasploh nikoli ne ubijejo in zaužijejo profano in da zaužitja pozneje tako rekoč sekundarno tudi ne spremenijo v religiozno praznovanje, marveč živali ubijajo in zaužijejo le ob resnično religioznih povodih in da lahko uboj živali pomenijo pravno dejanje po moralnem prestopku – vse to dobi svoj pravi smisel šele v odnosu do mitskega uboja božanstva. Kakor smo že videli, je bil človekov odnos do ubijanja sicer tudi za lovce pomembna vsebina njihovega duhovnega spopada s svetom, le da v nekem čisto drugem smislu – iz njega pa je težko izpeljati idejo poznejšega darovanja.

Vsekakor sta uboj in zaužitje žrtve razumsko smiselna le takrat, če sta sama po sebi sveto dejanje, torej kulturna ponovitev božjih stvarniških dogodkov, s čimer je zagotovljen najbolj živ spomin nanje. Kako naj sicer razumemo, denimo, spravno žrtve? Kako se je mogoče za krivdo pokoriti s tem, da ubijejo in zaužijejo žival? To je lahko smiselno samo takrat, če je sama krivda v tem, da je spomin na neki povod izostal in ga je zato treba na novo obuditi. To je v resnici dejanska moralna krivda (krivdno dejanje) v religioznem svetovnem nazoru pri sadilcih. Celotna obstoječa ureditev sveta in s tem tudi početje ljudi, ki se morajo ravnati po tej ureditvi, je bila rezultat tistega dogajanja, in kršitev ureditve – nespoštovanje tabuja – je zato kot krivda pozaba. Takšno pozabo kaznujejo s posebej živim obujanjem spominov (prim. 9. pogl., 3).

166

Spravno žrtvovanje je torej samo tako dolgo smiselno, dokler je povezano z mitskim dogajanjem v pradavnini, kjer je bilo ubijanje eno od osrednjih početij. Enako je z gradbenimi žrtvami (vzidavanjem predmetov in živih bitij v novogradnje, da bi zagotovili trdnost objekta in stanovalce varovali pred zlemi silami), ki so najbolj smotrne pri starih kulturah lovcev na glave in so se ohranile skozi vse visoke kulture do pozne zahodne zgodovine, ne da bi obdržale svoj prvotni pomen ali dobile novega, razumljivejšega. Tudi tu tiči pravi smisel v mitologijah sadilcev; kajti ubito božanstvo se kot prvo bitje odpravi na potovanje mrtvih in se samo spremeni v kraljestvo mrtvih, katerega na Zemlji odsliskava svetišče, pri gradnji katerega so se ravnali po še danes opaznih napatkih mita (prim. *Gunnar Landtman o Kiwai*, str. 9). Tempelj kot odsliskava kraljestva mrtvih in prvi uboj kot začetek svetovne ureditve sta torej mitsko najtesneje povezana, in ne gre se čuditi, da med različnimi povodi za kulturno ponavljanje pradavninske drame, torej izvedbe ritualnega uboja, navajajo močno razširjeno gradnjo kake svete hiše.

Če smo prvotni, pravi in razumljivi smisel krvavih darovanj pripravljeni priznati samo v povezavi s mitologemom sadilcev o ubitem božanstvu, bi zoper to lahko dejali, da kak pojav, ki je prvič nastal v določenem kontekstu, s povsem spremenjenim pomenom dovolj pogosto obstaja naprej tudi v drugačnim kulturnih odvisnostih, takih z novim razumskim in dojemljivim smislom. Tega nikakor nočemo zanikati, marveč želimo to žrtvovanje navesti le kot enega od – nikakor ne maloštevilnih – dokazov, da so kulturna dejanja prevzeli iz starejše, prave, religiozne odvisnosti in jih še naprej izvajali, ne da bi ohranili mitski svetovni nazor, ki je sodil zraven, in ne da bi – v teh primerih – dejanja smiselno uvrstili v nov pogled na svet. To pri znatni razširjenosti žrtvovanja skoraj ne bi

bilo mogoče, če se obredni uboji že prej, v domnevno dolgem procesu izpraznjenja (izgubljanja) smisla, ne bi izrodili v fiksna, vendar pa ne več razumljena običajna dejanja.

Nikakor pa ne smemo izpustiti omembe, da določena religiozna področja visokih kultur – kakor je glede elevzinskih misterijev pokazal *Karl Kerényi* (Kore) – pomenijo vseskozi smiselno kulturno dediščino iz starejših kultur; to nena zadnje velja tudi za mnoge pomembne miselnosti v krščanstvu; prav s tem so kultu kot eni izmed najglobljih človeških izraznih oblik še odmerili prostor tudi v zahodni zgodovini in njenih življenjskih oblikah.

Kaže pa, da je spreminjanje obrednih ubojev v darovanje sovpadalo z veliko odločnejšim spreminjanjem predstave o bogu, ki je obvladovala religije v obdobjih zgodovine človeštva, obravnavanih tukaj. Že pri primitivnih ljudstvih z visoko razvito državo obstajajo »bogovi«, hkrati pa tudi spremenjen odnos med bogom in človekom, denimo na zahodni obali Afrike in v Mehiki. Poleg tega pa imajo ti bogovi očitno tudi docela značaj *Dema*. V Mehiki je to mogoče pokazati z vso jasnostjo, in k temu se še vrnemo.

167

Podobno podobo nihajočega pomena med individualnimi bogovi, ki delujejo zdaj, in naravo *Dema* zdavnaj minulih pradavninskih dejanj je mogoče pokazati tudi na enem od območij, ki so nam bližje, in sicer v Indiji, kakor je v zanimivem delu prikazal *H. Lommel*. Urarična bogova Mitra in Varuna imata individualno božjo in zmeraj pričujočo naravo božanstva visoke kulture že v najstarejših pričevanjih o sebi, segajočih v drugo tisočletje pred našim štetjem. O njiju enako kot o vseh drugih bogovih pravijo, »da varujeta pravo, kaznujeta krivice, ohranjata red na svetu in svojim pobožnim častilcem poklanjata raznovrsten blagoslov« (*Mithra*, str. 207). V odločilnem mitu o uvedbi žrtvovanja pa se nam kaže povsem drugačna narava bogov. V tem pogledu se tako rekoč sploh ne razlikujeta od božanstev pradavnih *Dema*, ki se odločijo za uboj boga *Dema* in s tem utemeljijo današnjo ureditev biti na svetu. »Jajurvedski teksti neštetokrat poročajo o darovanjih, ki so jih opravili bogovi. Po vzoru darovanj ali svetih dejanj bogov mora potekati darovanje, ki ga opravijo ljudje. ... Bogovi morajo, da bi lahko opravili darovanje, ubiti, umoriti svojega so-boga *Soma*. To storijo skupaj, pri tem ni imenovan noben posamezen bog, razen prav Mitra, ta pa zato, ker zavrača uboj. ... Vendar se bogovom vseeno posreči Mitro pridobiti za udeležbo pri svetem zločinu, pri blagoslovljenem umoru« (str. 215).

Indijsko-iranske predstavitve z vsemi podrobnostmi ustrezajo mitu sadilcev iz pradavnine. Prav skupna izvedba zločina je tudi bistvena značilnost mita. Tako poroča *H. Schärer (Menschenopfer, str. 21)* o *Ngadju-Dayak* na Borneu, da je mučenje sužnjev na mučilnem kolu pomembno le zato, ker mora vsak udeleženec praznovanja, namenjenega mrtvim, zabosti žrtev. To poteka po točno določenem vrstnem redu. Pri žrtvenih živalih je potek enak. Pri pokopu ubitih žrtvovanih sužnjev tudi vsi udeleženci praznovanja sodelujejo pri teptanju zemlje na grobu – enako kot mit o umorjeni *Hainuwelu* na Ceramu poroča, da so vsa bitja *Dema* v pradavnini skupaj teptala zemljo nad njenim grobom. Nov motiv v indijskem mitu o *Somi* pa je prvotno oklevanje *Mitre*; pri primitivnih ljudstvih na takšno oklevanje oziroma pomisleke ne naletimo. Verjetno se v tem že kaže poteza nove miselnosti, ki pradavninski umor vključuje v neko drugo moralno vrednotenje.

168

Pri *Lommlu* nadalje izvemo, da je bog *Soma* (iransko: *Haoma*) istoveten z bitjem iz pradavnine, ki je obstajalo pred vsem drugim življenjem in katerega podoba – kakor je značilno za vsa božanstva *Dema* – ni jasno določeno; zdaj ga povezujejo z bikom, zdaj z rastlino ali tudi z mesecem. Njegova smrt povzroči vznik življenja, tako rastlinskega kot živalskega, in stiskanje rastline *soma*, ki je kultno ponavljanje tistega uboja, rodi napoj nesmrtnosti, ki bogovom priskrbi individualno nesmrtnost, zemeljskim živimi bitjem pa samo nesmrtnost vrste. »Pri indijskem darovanju *Some*, najvišjem in nabolj slovesnem darovanju, se jasno pokaže, da pri tem ni bilo bistveno darovanje daru za bogove, marveč podoživljanje pradarovanja bogov.«

Prvotno oklevanje boga *Mitre* pri uboju smo, za razliko z držo primitivnih ljudstev, interpretirali kot značilnost spremenjene miselnosti in novega moralnega vrednotenja. Še veliko jasneje nam ta povsem drugačen odnos do starega mitologema prikazujejo zoroastrska pričevanja. *Zaratustra* se pri svoji obsodbi starih bogov in njihovih privržencev še zlasti izreče zoper klanje govedi. Svoje nasprotnike označuje kot »lažnive«, ker govorijo »Bika je treba ubiti«. Vendar vsa silna nenaklonjenost starim bogovom ni mogla preprečiti, da *Mitre* v poznejšem zoroastrizmu ne bi spet priznavali. Ker pa so bili uboji govedi zdaj ožigosani kot zločin, pradavninskega dejanja niso mogli pripisati spet čaščenemu bogu, marveč so pripovedovali, da je *prabika* pri svojem napadu na dobro stvarstvo *Ormuzda* ubil zli duh *Ahriman*. »Vseeno so pobožno in v dobri veri poročali o zdravilnem učinku bikove smrti, seveda pa spet tako, da niso omenjali *Haomove* narave bika« (str. 216).

Kako se lahko smiselne vsebine verovanja v kaki religiji spremenijo v nesmisle, še zlasti razberemo iz primera, ko se dejanska osrednja misel zaradi zgodovinskih sprememb izgubi, medtem ko zunanje izraze ideje vendarle spoštljivo ohranijo in jih uskladijo z novimi predstavnimi vsebinami. Vsakemu kulturno-zgodovinskemu preučevanju se vedno znova vsiljuje osupljivo dejstvo, da je kulturno oblikovana ideja sposobna živeti čez omejena obdobja; celo takrat, ko razumevajoči duh to, kar bi smeli imenovati resnica v novih oblačilih, ni več sposoben zaznati. Vsaka kulturna oblika ima torej poleg svoje prvotne resnice še druge značilnosti in te zagotavljajo njeno živost in obstoj.

Mitrova religija je doživela še neko zgodovinsko nadaljevanje, še več, nekakšen prepород v helenistično-rimskih Mitrovih misterijih, katerih zlata doba se je odvijala v rimskem kraljestvu, prodrli pa so tudi na evropski sever. Jedro slikovnih upodobitev je spet uboj bika, katerega zdravilni učinek ni mogoče spregledati, saj iz ubite živali rastejo vse hranljive in zdravilne rastline. »Helenistično-rimski mitraizem ne pozna več božanstva Haoma. Življenje obnavljajoč uboj bika je še ohranil svojo glavno vsebino, vendar je vseeno občutno oslabil, ker ne gre več za uboj boga, ki s svojo smrtjo prinaša odrešitev« (Lommel, str. 214).

169

Ta poučna Lommelova raziskava nas opozori na več plati vprašanja kulturnih sprememb. Za naše preučevanje pa je pri tem še zlasti zanimiva dematska narava indijskih bogov, kolikor kot delujoče osebe nastopajo v mitologemu o uboju svojega so-boga Soma. Ne v zoroastrizmu ne v zahodnih misterijih ni odločilne ideje o božanskosti ubitega bika, ki je kot pradaavninsko bitje obstajalo pred vsem drugim življenjem. V helenistično-rimskem kultu stoji, nasprotno, v ospredju sijoča zmagovita figura božjega ubijalca bika, podobna slavljnemu bikoborcu na španskih bikoborbah. Samo mimogrede naj omenimo, da tudi pri kultih primitivnih ljudstev žrtev ubije le visok dostojanstvenik, ki ima pri *Marind-anim* naslov: oče, ki ubija. Indijsko kulturno pridobivanje napoja soma se še jasno nanaša na prauboj Some, ki ga pri izdelavi napitka spet ubijejo. Gre za »najvišjo in najbolj slovesno darovanje« pri starih Indijcih. Toda naj je mitska dediščina starih sadilcev še tako živa, je že zelo opazen bistven premik poudarka v človekovem odnosu do bogov. Kljub pravemu smiselnemu ohranjanju starega smo vendarle v nekem drugem svetu.

Tudi v drugih pogledih kaže miselnost, povezana s Somo, svoje posebne indijske značilnosti, ki manjkajo v dosedanjih primerih primitivnih ljudstev.

K njim sodi posebna narava rastline: le-ta ni predvsem kulturna rastlina, marveč mamilo. To posebno različico mitologema, ki se nanaša predvsem na nastanek nenavadnih rastlin, denimo zdravilnih rastlin, strupov ali mamil, še zlasti pogosto najdemo v Južni Ameriki. Presenetljivo vzporednico prav k indijskemu kultu *Some* najdemo pri plemenu *Hiochol* v Srednji Ameriki, ki narkotični rastlini, kaktusu *peyote*, posvečajo čisto podobno obredno pozornost, o kakršni tu poročajo glede *Some* (*Carl Lumholtz*, str. 17). Po mitu je rastlino v pradavnini ustvaril jelen, ki je po tem dejanju »izginil«. Pleme *Huichol* še danes hodi na obredne odprave, na katerih 43 dni potuje na oddaljena območja, da bi zbiralo rastline. Pri tem vanje izstreljujejo puščice kakor v divjad in v vizijah se jim prikazuje prajelen. Poleg tega je jelen glavna daritvena žival pri vseh verskih praznovanjih. Izreden pomen praznovanja kaktusa *peyote*, pri katerem narkotična rastlina omamlja udeležence slavja, je povezan s kmetijstvom, dežjem in plodnostjo polj.

170

Ista razklanost, ki se je razkrila pri indijskih bogovih, se kaže, kakor se mi zdi, pri mnogih bogovih visokih kultur, zlasti takrat, ko najpomembnejši mit poroča o uboju božanstva, kakor, denimo, o *Ozirisu* ali *Dionizu*. Še prav posebej pa nam to kaže staromehiška religija: pri njej premočno prevladuje narava bogov *Dema*, in številna darovanja ljudi so prav gotovo še pretežno prikazi uboja božanstva samega; pa vendar nam opisujejo bogove, ki so mišljeni kot sedanji bogovi, od katerih si ljudje obetajo ugodno usodo in ki jim je v tem upanju treba prinesiti žrtve. Tako je *Xipe-Totec*, »naš gospod, mučeni«, po eni strani nedvomno sedanji bog, posebni bog ceha zlatarjev (*Eduard Seler*, 2. zv., str. 1073), hkrati pa bog plodnosti, od katerega milo prosijo dežja (prav tam, str. 1075) in mu obljublajo prve primerke poljščin (prav tam, str. 1077). Vendar že njegovo ime namiguje na mit, pri katerem je treba misliti na nenavadno, a nikakor ne edino dvoumnost, saj naj bi boga samega mučili in ubili, hkrati pa naj bi sam ubijal in si navlekel žrtvino kožo. Njegovo ime nakazuje na prvo možnost, toda v kultu, pri »praznovanju mučenja«, zaenkrat prevladuje druga razlaga; pri ubijanju ujetnikov namreč nastopajo duhovniški dostojanstveniki, ki okrutno dejanje izvedejo v podobni bogov, še zlasti v podobi *Xipe-Toteca*. Tako se pri obredu pojavi duhovnik v podobi boga *Opochili* (*Fray Bernardino de Sahagun*, str. 70), uboj sam pa izvede »nočni pivec« (vzdevek boga *Xipe*) v podobi *Toteca* (str. 68, 71). Tisti pa, ki snamejo kožo ubitega ujetnika, so že po svojem imenu označeni kot igralci boga *Xipe* (str. 67) tako kot je bog sam upodobljen s sneto človeško kožo. Da pa so vsa ta dejanja v kultu navezovali na mit o *Xipe*, o katerem nam ne poročajo, je razbrati iz naslednjega stavka pri



Sahagunu: »Kakor je rečeno v poročilu o Xipe, enako se je zgodilo potem ...« (str. 67).

Hkrati lastnika ubitega ujetnika na ne povsem razumljiv način enačijo s slednjim; ko namreč jedo žrtvino meso, pri tem ne sme sodelovati tisti, ki je pripeljal ujetnika. »Tako govori: Naj jem samega sebe?« (str. 72). »Imenujejo ga (tistega namreč, ki je zajel ujetnika) sonce, bela barva in peresa, ker je podoben nekomu, ki je pobeljen in prelepljen s peresi (okrašenemu za darovanje).« Njegovi sorodniki ga pozdravljajo s solzami (str. 65). Neznani mit o bogu Xipe je torej moral poročati o nečem, kar nam pojasni to dvopomenskost: da je bog po eni strani »mučeni«, hkrati pa je bil očitno sam ubijalec in tisti, ki si je navlekel žrtvino kožo.

Nenavaden položaj politeističnih bogov – na eni strani kot v pradavnini delujoči Dema, ki sami izvedejo prauboj, na drugi strani pa kot sedanji bogovi, ki jim prinašajo daritve (kakor lahko ugotovimo na osnovi številnih primerov) – govori v prid njihovi neposredni kulturno-zgodovinski povezanosti s starejšimi božanstvi Dema. Če se zdaj vprašamo, po čem se od njih razlikujejo in kje tiči vzrok za to, da se je sprva smiselni obred z ubojem izrodil v brezsmiseln običaj žrtvovanja, je nesporno mogoče iz vsake kulture navesti številne značilnosti, zaradi katerih se bogovi razlikujejo od Dema: vsako božanstvo je namreč naravno umeščeno v celovitost konkretne kulture. Neka značilnost pa, kakor se mi zdi, vendarle velja v obsežnejšem smislu: namreč tista že omenjena sedanost (navzočnost) bogov. Kljub svojim dejanjem v pradavnini se niso zlili v pojave, ki so jih povzročili, kakor je značilno za Dema, in njihova navzočnost ni kakor pri onih omejena na daljno deželo mrtvih, s katero živi praviloma nimajo stikov. Ta navzočnost kot bistvena značajska poteza politeističnih bogov pa je prav tista značilnost, po kateri se tudi najvišje bitje tako močno razlikuje od božanstva Dema (prim. 4. pogl., 3).

Ti tu zelo skrajšano prikazani vzroki narekujejo domnevo, da je razklanost številnih politeističnih bogov povzročilo zlitje dveh sprva povsem različnih idej o bogu, in sicer ideje o božanstvu, ki prestoluje v nebesih, ki mu pripisujejo, da je ustvarilo svet, in ki še zdaj z nagrado in kaznijo odloča o človekovi usodi; in ideje o božjem bitju pradavnine, zaradi katerega so stvari na svetu postale takšne, kakršne so, in zato na veke nosijo znamenja svojega božjega izvora: to, da smo ga sposobni zaznavati, v bistvu tvori človeško obliko bivanja. Kulturno-zgodovinsko bi takšno zlitje nakazovalo na tisti posebni

impulz, kateremu bi radi pripisali vzrok za nastanek mlajših družbeno diferenciranih kultur. Opozorili smo že na to, da se je predstava visokega boga sicer najjasneje izoblikovala v severovzhodnoafriško-hamitskih živinorejskih kulturah, da pa se pojavlja tudi v mlajših kulturah primitivnih ljudstev, torej takih, ki gojijo žitarice in ki v starem svetu praviloma poznajo tudi govedorejo. Ta predstava visokega boga se praviloma pojavlja poleg božanstev Dema, pri čemer Dema pogosto že kažejo tisto razklanost, ki jo opažamo tudi pri indijskih in mehiških bogovih. V tem primeru to pomeni, da so se številni Dema že spremenili v bogove, ki so mišljeni kot sedanji bogovi. Pri tem se ne bomo lotevali vprašanja, kako se je pojavil nebeški bog in kakšen je bil tisti impulz, ki je kot religiozno-zgodovinski pojav povzročil odločilne spremembe v predstavi o Dema. Četudi je tu zapisna domneva, da je bila ideja visokega boga pri teh spremembah bistveno soudeležena, mogoče prepričala samo o eni od verjetno mnogih povezav, bi bila s tem sumarična obravnava zagotovo zelo težkih vprašanj po svoje upravičena.

**172**

Vnovič je treba opozoriti na hipotetičnost tega razmišljanja, potekajočega večinoma brez navajanja primerov in materialnih dokazov. Tudi naši najbolje dokazani znanstveni rezultati večinoma v znatni meri temeljijo na pojmovanju zgodovine kulture, ki se neopazno oblikuje s številnimi vtisi in z nenehnim ukvarjanjem s snovjo, in sicer kulturne zgodovine z njenimi velikimi in splošnimi potezami, ne da bi mogli ta temelj naših misli dovolj dokazati. Sumarične so že oznake najvišjega bitja, božanstva Dema, in politeističnih bogov. Te vsebine verovanja imajo seveda pri vsakem ljudstvu svojo čisto posebno naravo, in ena od najpomembnejših nalog posameznih opisov je nedvomno v tem, da to naravo natančno pojasnimo.

Pri našem poskusu, da opozorimo na kulturnozgodovinsko povezavo med politeističnimi bogovi visokih kultur na eni strani in božanstvi Dema starih sadilcev na drugi strani, se nismo mogli ukvarjati z vprašanjem, kaj bogovi visokih kultur v bistvu so in kakšno je njihovo dejansko mesto v velikem procesu zgodovine človeštva. Ker smo jih hoteli primerjati s starejšimi bitji Dema, so morale čisto same od sebe prodreti v ospredje brezsmiselne plati njihovega pojavljanja. Če bi tu nanje gledali z drugačnimi namerami, bi nedvomno odkrili tudi druge plati njihove narave. Vendar je že tako, da k vsaki kulturni obliki sodi to, da poleg svoje dejanske narave, ki izvira iz ustvarjalnega procesa v fazi njenega nastanka, vključuje tudi – tako rekoč kot jajčne lupine – ostanke prejšnjih pojavnih oblik.

---

V vprašanju, obravnavanem v tem razdelku, je utemeljeno, zakaj smo se tu morali ukvarjati izključno s temi.

Da pa je kljub vsemu mogoče tipizirati predstave o bogu in jih čez širne daljave primerjati glede na njihove skupne poteze, seveda navsezadnje temelji na dejstvu, da predstave o bogu ne nastanejo po naključju, denimo, iz občasnih človekovih domislekov, iz naključnih navdihov njegove domišljije ali da jih je glede na njihovo naravo nujno izpeljevati iz tistih človekovih zasnov, ki vplivajo na vsakdanje življenje. Nasprotno, so rezultat enkratnih in nasilnih ustvarjalnih dogajanj, ki določajo potek človeške zgodovine. Ko se te predstave udejanijo, razvijejo v zgodovini svoje lastno življenje – kot vse kulturne oblike. Šele na tej osnovi potem nastanejo številne variacije osnovne ideje in postanejo predmet fenomenološkega preučevanja. Kdor zavrača to predpostavko, seveda tudi ne bo pripravljen razpravljati o nazorih, ki smo jih tu predstavili.

## 5. Mitska izjava o uboju božanstva kot spoznanje dejanskosti

Naše razmišljanje je doslej pripeljalo do tega, da smo obredne uboje prikazali kot kultne, torej kot prave religiozne pojave. V pretežno spekulativnem ekskurzu smo v prejšnjem razdelku skušali pokazati, da krvava darovanja v mlajšem kulturnem sloju ne temeljijo na lastni ideji darovanja, temveč so v bistvu preostanek starejših obrednih ubojev. Medtem ko smo obrede z uboji opisali kot mitsko utemeljena in zato smiselna dejanja, nam zdaj ostane še naloga, da njihovega smisla ne razkrijemo le v mitskih izjavah, ki so za nas tako tuje, marveč da ga pojasnimo tudi v okviru naših lastnih sposobnosti doživljanja. Kak običaj nam bo nedvomno razumljivejši, če ga izločimo iz njegove osame in ga umestimo v logično neprotislovni kontekst z drugimi izjavami istih ljudstev. Če pa nam je kako kultno dejanje, denimo uboj, zaradi svoje tujosti težko razumljivo, te težave ne odpravimo s tem, da bralca zato, da bi ga bolje razumel, napotimo k mitom. S tem sicer celoviteje orišemo predstavni svet kot osnovo, vendar tudi miti v bistvu vključujejo enake, nam tako težko razumljive podobe. Če naj bi dosegli popolno razumevanje celotnega kompleksa, bi se morali sami odpreti temu mitskemu mišljenju, in prav to je težava, ki je videti nepremostljiva.

*a. Mitsko in znanstveno spoznanje*

Če v skladu z našim osnovnim pojmovanjem tudi tu izhajamo iz tega, da je človek v svoji celotni zgodovini pri svojih bistvenih kulturnih tvorbah ravnal smiselno in nesmiselnemu niti v zgodnji dobi svoje zgodovine ni odmeril večjega prostora kakor, denimo, danes, bi moralo biti možno smisel njegovega delovanja izraziti v jeziku kakega drugega časa. Povedano drugače: tudi z vidika našega sveta, ki ga obvladuje znanstveno mišljenje, bi morali razumeti, zakaj je človek v svoji zgodnji dobi pri oblikovanju svojega življenja prisojal ubijanju tolikšen pomen. Dojeti bi morali vidik dejanskosti, ki je prevzel primitivna ljudstva, ko so ubijanje postavila za predmet svojih kulturnih oblik, ki veljajo za tako pomembne.

To je samo po sebi nedvomno možno. Težava tiči zgolj v znatni razliki med mitskim in znanstvenim vedenjem. V značilnosti racionalnega, ki sodi k vsemu znanstvenemu obnašanju, že tiči nekaj treznega, v skrajnih izjavah celo banalnega, kar je značilno za znanstvene sodbe v nasprotju, denimo, s pesniškimi stvaritvami in tudi mitskim gledanjem na svet. Če si torej prizadevamo spoznanja, ki so osnova mitskih izjav, načeti kot znanstvene sodbe, nam mora biti jasno, da zaradi takšne abstrakcije izgubimo dejansko, bistveno in živo vsebino mitov. Preden poskusimo ugotoviti znanstveno smiselnost ubijanja, si oglejmo le en primer.

Eden izmed najbolj izrazitih pojavov pri skoraj vseh zrelostnih obredih primitivnih ljudstev je z njimi povezana predstava, da morajo iniciandi umreti, preden so lahko kot polnopravni in plodni člani skupnosti sprejeti v novo življenje. Na enako idejo neločljive povezanosti ploditve in smrti opozarjajo tudi številne druge navedbe. Formulirane kot znanstvena sodba pravijo, da je vse živo umrljivo in da se razplojuje. Brez smrti bi bilo razplojevanje (razmnoževanje) dejansko nesmiselno in enako je obratno. Takšna ugotovitev je trezna in nas ne more ganiti, če jo zapišemo tako rekoč neprizadeto. Šele ko si predočimo, da gre za odločilno značilnost vsega živega, v kateri moramo prepoznati nek smisel in pomen, ki sta za nas pomembna, bo nagovorjena naša sfera doživljanja, ustrezna mitskemu mišljenju. Mitskemu mišljenju se v tem spoznanju razodene božji vidik sveta. Ko je stvarniško pranačelo prvič ustvarilo nekaj živega, se je odločilo o bistvu vsega življenja. Še danes nam biolog o tem ne more reči nič drugega, kot da je pač tako.

---

Nam mit o tem pove več kot znanstvena sodba? Nemara zaenkrat ni nepomembna ugotovitev, da nam mit vsekakor ne pove manj. Jasno je spoznal skupno značilnost vsega živega in ga zamejil od nežive stvarnosti. V Ceramu pripoveduje nek mit (*Ad. E. Jensen, Hainuwele*, str. 39) o prepiru med skalo in bananovcem o dokončni obliki biti ljudi. V boju zmagata bananovec, ki si je želel, da bi ljudje imeli otroke in se razmnoževali. Skala, ki v prepiru odneha, pravi: Dobro, potem pa naj tudi umre kakor ti. Tako človek ni postal takšen kot kamen, marveč del živega sveta, in zato je deležen njegove posebne usode. Bi lahko človek sodil h kamnitosti sveta in imel kamnito usodo, konkretno: bil nesmrten? Takšna je približno mitska zastavitev vprašanja in nikalni odgovor potrjuje dano stvarnost kot udejanjenje božjega načela.

Takšen mit dejansko vsebuje več kot fenomenološka ugotovitev znanstvene sodbe. Ta 'več' denimo tiči v afektivnih doživetjih, ki so jih namerno odstranili iz znanstvene sodbe. To se med drugim jasno kaže v načinu, kako se mitska spoznanja prenašajo z generacije na generacijo. Dokazali smo že (2. pogl., 2), da so kulturi v teh kulturah najpomembnejše sredstvo sporazumevanja. Spoznanj ne posredujejo le prek ustnega pouka, marveč jih »doživljajo« prek neverjetno razburljivih obredov in skupnih uprizoritev. Odraščajoči mladini, udeleženci takšnih kulturnih praznovanj, se razodene nekaj drugega, skrivnostnega, ki ji bistvo (takobit) sveta kaže kot globoko skrivnost, za kar, denimo, naša zahodna kultura nima izraznih oblik. Znanstveno sodbo o enakem spoznanju – denimo o vzajemni odvisnosti ploditve in smrti – je mogoče sporočiti naprej samo kot stvarno ugotovitev, in je zato ni mogoče doživeti na takšen predirljiv način. Mit in kult torej povesta več, ker ne posredujeta le spoznanja, marveč človeka postavita v nadvse živ odnos do le-tega.

175

Medtem ko ostaja znanstveno formulirano spoznanje razumljivo na splošno, so mitski in kulturni prikazi religioznih spoznanj veliko bolj povezani s kulturo. Dobro ponazoritev, kako težko kdo od zunaj razume vsebino takšnega »uka«, ko svetovni nazor ne omogoča več globljega razumevanja, najdemo v poročilih krščanskih pisateljev o kulturnih dejanjih v Elevzini (pri Atenah). *Karl Kerényi* (Kabiren, str. 55) o tem piše: »Za klas, molče prikazan v Elevzini na vrhuncu praznovanja, ali za tako enostavno dvojno besedo 'Dežuj, obrodi sad' posmehljivo pravijo: 'To je veliki in neizrekljivi elevzinski mysterion!' Čisto iz sebe so, ko naštevajo navadne predmete, nevredne čaščenja, ki naj bi vsi tvorili 'mysterion'. S tem dokazujejo, da je poganski Arreton zanje s to svojo značilnostjo izginil.« Pri tem se je treba zavedati, da je prav dogajanje v Elevzini,

tako z vidika svojega najglobljšega vzroka kot po svoji spoznavni vrednosti, v tesnem duhovnem sorodstvu s kultu primitivnih ljudstev, na katere smo tu v glavnem mislili.

### *b. Spoznavna vrednost*

Po teh pripravah se sprašujemo o spoznavni vrednosti obredov z uboji. Kaj je ljudi tako močno ganilo, da so ubijali pripadnike svoje vrste – ne kot nemoralno in nepremišljeno početje v napol živalskem barbarstvu, ki ni znalo ravnati bolje in je sledilo nižjim instinktom, marveč kot kulturo oblikujoče spoznavno strem-ljenje človeštva, ki je hotelo ozavestiti najgloblje jedro sveta in si ga je kot »obliko« prizadevalo z dramatičnimi upodobitvami skozi tisočletja prenesti na naslednje generacije?

Če poskušamo spoznavno jedro, ki je osnova tega obreda z uboji, izraziti v obliki sodbe, izjave o dejanskosti, se moramo zavedati omenjene ugotovitve, ki nam je pokazala, kako blede in sterilne so takšne sodbe v primerjavi z afektivnim doživljanjem mitskega spoznavanja sveta. Kakor smo že poudarili, se mitsko mišljenje zmeraj obrača na prvotno dogajanje, na dejanje stvarjenja, pri čemer pravilno spoznava, da se mora v njem razodeti najbolj živ dokaz kakega dogajanja. Kdor hoče povedati, kakšna je stvarnost v najgloblji osnovi, mora znati poročati o tem, kako je prišlo do tega, da se je to ali tisto področje stvarnosti pojavilo ravno tako in ne drugače, kot se nam kaže danes.

V primeru, ki ga hočemo tu preučiti, je srž mitskega svetovnega nazora navedba, da so ubili božanstvo, da bi s tem utemeljili dejstvo, da je vse živo umrljivo. V mitih manjka nam razumljiv motiv tega uboja. Vsi motivi, tu in tam omenjeni v mitih, so odpravljeni s tem, da v številnih dokazanih pojavih mita božanstvo takratne predhodnike ljudi, *Dema*, samo pozove, naj ga ubijejo, in jim kot nasledek tega obljubi najčudovitejše življenjske dobrine. Predstavljati bi si bilo mogoče številne druge oblike mita, v katerih bi lahko povedali navidez isto. Božanstvo bi lahko umrlo ali s svojim odhodom v kraljestvo mrtvih ali z besedami oznanilo sedanjo smrtnost in obljubo novih življenjskih dobrin. Če pa mit skoraj brez izjeme poroča o uboju božanstva in če zavzema ubijanje v dramatičnih ponovitvah tega dejanja, v kultih, tako pomembno mesto, potem mora ta navedba biti nedvomno zelo pomembna.

Naša želja je bila, da to jedro pomena izrazimo kot znanstveno izjavo o dejanskosti. Le-ta se v svoji stvarni obliki, razbremenjeni vseh afektivnih vrednot,

glasi: Vse živalsko življenje se ohranja samo z organskimi snovmi, torej le s tem, da uničuje drugo življenje. Ubijanje je torej temeljna skupna značilnost vsega živalskega življenja, pri čemer je treba misliti na to, da so primitivna ljudstva tudi spravilo rastlin upravičeno uvrščala na področje ubijanja, uničevanja življenja, kakor nam je to še znano s predstavo smrti s koso.

Ta izjava je za nas tako samoumevna, da bi večina med nami tako kot prej omenjeni krščanski pisci o Elevelzini najraje rekla: Saj to spoznanje ni zadosten razlog, da bi ubijali ljudi. Le kakšno spoznanje je to in kakšen misterij se skriva v njem? Toda to v resnici ni argument zoper mitsko doživljanje. Je izraz tistega, ki ne razume pojava, ker se mu njegova svetost ni razodela.

Ko se je božanstvo udejanilo v živalskem življenju, se je odločilo, da naj bo takšno in ne drugačno – da naj namreč ima obliko biti, ki uničuje življenje. Bi si bilo mogoče zamišljati, da bi lahko bilo drugačno? Nedvomno. Zakaj naj ne bi v drugače oblikovanem svetu obstajalo življenje, podobno človeškemu, ki ne ubija? Nemara bo takšno življenje v kakšni daljni prihodnosti možno tudi na Zemlji. Toda svet, ki ga poznamo, ki mu pripadamo, je takšen, kakršen je, ustvarilo tisto samouresničujoče se božanstvo, ki je živalsko življenje zasnovalo kot ubijajoče življenje.

177

### *c. Potrjujoče in zanikujoče pojmovanje življenja*

Človekov odnos do bistva sveta je lahko še posebej otipljivo raznolik, ker se izraža v dveh nasprotujočih si držah, ki ju je mogoče kulturno-zgodovinsko pogosto ugotoviti. Če se izrazimo jedrnato, gre za potrjujoč in zanikujoč dvo-govor z dejanskostjo. Kar smo doslej povedali o svetovnem nazoru sta-rih sadilcev, v glavnem pomeni potrjevanje določenih vidikov dejanskosti. V mitih je mestoma zagotovo mogoče zaznati motive greha za prvo smrt ali obža-lovanje, da je zdravilo za nesmrtnost dobila kača in ne človek. Pomislili bi lahko, da dejanska človekova usoda ni pravilna, da bi se ji lahko izognili in da bi se ji tudi morali izogniti. Vendar so vse to le domneve. Pri večini mitov v opisih poteka stvarjenja ni dvoma o tem, da je božanstvo hotelo to in nobene druge usode. Že to, da v kulturnem dogajanju vedno znova ubijajo, govori za pretežno pritrjujoč odnos starih sadilcev do stanja v naravi.

Rekli bi lahko, da človeku tudi ne preostane nič drugega, kot da se sprijazni z danostmi in se ukloni svoji usodi. Toda kulturnozgodovinsko gledano to nika-

kor ni nekaj samoumevnega. To takoj razumemo, če si predočimo primer iz svojega kulturnega okolja: vsaj v zadnjem obdobju zahodne zgodovine smo zelo strogo tabuizirali človekovo telesnost. V skrajnih primerih se to kaže v skorajda potrebi, da povsem spregledamo dejstvo, da sploh imamo telo. Vsekakor pa zamolčujemo širna področja, povezana s telesnostjo, in njihov dejanski obstoj v stvarnosti občutimo le kot nekaj mučnega. Vse pojave, ki zadevajo presnovo, potenje ali obstoj neprijetnih telesnih zadahov – da sploh ne govorimo o obsežnem področju spolnega življenja ali spolnih organih samih – v medčloveškem komuniciranju in po možnosti tudi v posameznikovi zavesti obravnavamo tako, kakor da jih ne bi bilo. Celo vrsto jezikovnih opisov imamo, da dejansko danega ne bi omenjali s pravim imenom.

178 Ker druge kulture tega tabuja praviloma ne poznajo, se etnolog pogosto znajde v kočljivem položaju: ali da ne upošteva kulturnih danosti ali pa krši tabu svoje družbene ureditve. Druge kulture so, denimo, veliko pozornost posvetile prav spolnemu dogajanju in mu v kulturnih izraznih oblikah odmerile pomembno mesto. Enako lahko ugotovimo glede telesnih izločkov (prim. *K. Th. Preuss, Ursprung*, str. 325). Obe drži, možni pri kulturnem oblikovanju, seveda temeljita na danostih v okolju in človeški naravi. Primitivnim ljudstvom zagotovo niso neznani občutki, ki jih vključuje naš poseben tabu; dokaz je že to, da celo takšna ljudstva, katerih kulturna praznovanja so skrajno erotična, svoje zasebno ljubezensko življenje prav tako preselijo na intimno območje življenja v dvoje kot zahodnjaki. Pritrjevalen ali zanikajoč odnos do določenih danosti v stvarnosti torej temelji na docela konkretnih odločitvah ljudi, odvisnih od njihove konkretne kulture.

S tega vidika moramo obravnavati tudi človekov odnos do danosti ubijanja. Kljub svoji nesporni dejanskosti vendarle zbuja tudi določen občutek zavračanja. Videti je, da je prej opisani odnos lovskih ljudstev iz te plati stvarnosti ubijanja v podobnem smislu napravil predmet kulturnega oblikovanja, kot se je pozni Zahod dokopal do tabuja telesnosti. Samo po sebi dano dejanskost zamolčijo, zanikajo in z opisi prikrijejo. Tako se ubijajoči lovec pretvarja, kakor da ni ubijal. To zanikanje posameznih področij dejanskosti izraža, da bi bilo bolje, ko dejansko ne bi bilo dejansko.

#### *č. Posebne težave pri razumevanju ritualnega ubijanja*

Če moramo v nasprotju s tem ugotoviti, da so stari sadilci stvarnost ubijanja sprejemali kot nekaj naravnega in jo potrjevali, pa za svet naše lastne izkušnje

---



vendarle ostaja nerešen preostanek. Tudi ob popolnem soglašanju z vsemi dosedanjimi izvajanja se namreč le stežka odločimo za domnevo, da naj bi človek te kulturne faze tako malo poznal občutke zavračanja, znane tako nam kot lovskim ljudstvom, da bi jih lahko prezrl in iz svojih doživetij brez pomislekov izvedel tisto grozotno konsekvenco, ki je sprejelo ubijanje sebi enakih kot kulturno obliko. Dejstva sicer ni mogoče spodbijati, vendar pa radi iščemo opravičilo, da bi lahko tej kulturi priznali vsaj olajševalne okoliščine. Tudi če upoštevamo, da zgodnje kulture življenju posameznega človeka niso odmerjale posebne vrednote, kar povezujemo s tem, da je v kaki drugi kulturi nemara veliko lažje umreti kot v naši, pa bi vseeno radi vztrajali pri tem, da je potrebno še nekaj drugega, posebnega, da ljudi tiste kulture pripravi do tega, da ubijanju priznavajo ta realistični in usodni pomen pri oblikovanju življenja. Težava, ki se pojavi pri našem razumevanju obrednega ubijanja, se namreč še poveča s tem, ker prav pri primitivnih ljudstvih naletimo na nadvse razvito umetnost simboličnega upodabljanja. Na njej temeljijo skoraj vsa kulturna dejanja; kult je veliki jezik začetkov in med ljudmi najbolj priljubljeno sredstvo sporazumevanja o smislu in bistvu sveta – in sicer jezik, ki se je v teku zgodovine bolj in bolj umaknil v ozadje. Dejansko ubijanje ljudi vključuje tisto značilnost realističnega ravnanja, ki je tuja simboličnemu jeziku. Tudi iniciandi zrelostnih obredij naj bi v skladu z idejo umrli, vendar nobenega fanta kajpada ne pustijo dejansko umreti, ker imajo na voljo kopico nadvse nazornih, včasih drastičnih sredstev, ki ideji podelijo zaželeni izraz.

179

Celo v Mchiki, ki je s hipertrofijo ubojev ljudi in kanibalizmom razvila še posebej okrutne kulturne oblike, so poznali skoraj preveč nedolžno obliko: ubite bogove so pri »darovanju« jedli v obliki zgnetenega testa, kakor nam je to tako nedosegljivo opisal *Sahagun* (str. 218). Njegov prikaz šestnajstega letnega praznovanja *Atemoztlija* se glasi (po Sclerjevem nemškem prevodu): »Ob prazniku priteka vode so na gore prinašali darove (bogu dežja). Govorili so, da pridejo bogovi dežja prvič na zemljo. In v hišah bogatih so pripravili gnetence (podobe bogov dežja iz testa); opolnoči so se rodili mali gorski bogovi in na njihovo čast so peli pesmi. In ob jutranji zarji so male gorske bogove žrtvovali, takrat so (bogovom dežja) prinesli darove. In prvi je dal nastati desetim svojim zgnetencem, drugi pa samo petim; dal jim je človeški videz, jih opremil s krono, izrezano iz papirja, in s papirnim oblačilom. In potem so jim s tkalskim nožem ženski odrezali glavo; s tem so jih ubili (darovali). In njihova papirna oblačila so sežgali na dvorišču svetišča in njihovo telo, narejeno iz semena lobode, so zaužili. Praznik je bil v mesecu decembru, tretjega dne.«

V nekem drugem primeru, v Mehiki je takih nešteto, navajajo za boga *Omacatla*, kot spet poroča Sahagun (str. 15), da je bog gostij, povabljanja gostov in prinašanja jedi: »In ko praznujejo njegov praznik, naredi tisti, ki sodeluje pri zaužitju boga, najprej zvitek boga, ki je bil božja kost. Samo duhovnik in predstojnik rodu jo naredita. Dolga je bila polovico dolžine rokava, zelo debela in v obliki zvitka. Preden pride do razdelitve, najprej jedo in pijejo vino. Ko se zdani, zabodejo Omacatla v trebuh in ga ubijejo. Potem si ga med seboj razdelijo, razlomijo spečen zvitek na kose in jih zaužijejo.«

Primitivnim ljudstvom smemo torej vseskozi prisojati sposobnost razvijanja religiozних kulturnih oblik, ki v nas ne zbujejo tolikšne groze in nenaklonjenosti. Vendar iz tega ne moremo domnevati, da jim je bila ta groza povsem neznana. Zakaj je torej moral takratni človek spoznanje o pomenu ubijanja oblikovati tako nepreklicno in trezno realistično? Dejanska izvedba uboja v kultu, s katero so se izognili možnosti, da uboj prikažejo simbolično, se ne sklada z našo siceršnjo predstavo o kulturi starih sadilcev. Videti je kot hipertrofija, ki so jo v nekem času povzročili divji religiozni gorečnejši, ki so idejo, osnovo tega ubijanja, neizprosno in racionalistično zasledovali do njenega začetka. Takšne zclotske zastopnike tega religioznega gledanja na svet danes le redko najdemo v ustreznih domorodskih kulturah, pomislimo samo na mirne prizore, ki so nam jih ustvarila prav stara ljudstva sadilcev. Toda v preteklih časih je utegnilo biti drugače. Takšno razmišljanje se giblje v hipotetičnosti, odprto pa predvsem ostaja vprašanje, ali potreba po iskanju takšnih posebnih razlogov ne izvira zgolj iz pristranskosti, ki naš zahodnjaški strah pred ubijanjem preveč prenaša v občečloveško.

Takšne preveč dobesedno vzete in v tem smislu realistične oblike religiozних osnovnih idej najdemo tudi v drugih religijah. Revščina kot religiozni ideal, ki je odvisna le od beračenja, predpostavlja, da vsi ljudje tega ideala ne vzpostavijo za svoj ideal. Enako bi celibat, uveljavljen za vse ljudi, pomenil konec človeškega rodu, čeprav ta rezultat ni zeleni cilj ideala. Skupna značilnost vseh takšnih stopnjevanih oblik življenja je v tem, da bi se izkazala njihova absurdnost, če bi jih kdaj prevzelo vse človeštvo. Če bi ljudje neomejeno na slepo ubijali, ker je to početje, ki je božanstvu všeč, bi se vzajemno pobili, vendar pa to z vidika tu predstavljenega pomena obreda ni bil prvotni namen le-tega. Etnološko mlajše kulture so očitno ubrale pot k takšnemu dokazovanju absurdnosti, ker se niso menile za človeško mero in naravno dano ureditev. Kako zmerno zvenijo poročila o lovih na glave pri starih sadilskih ljudstvih v

primerjavi s poročili o ubojih tisočev ljudi v pozni in »visoko kulturni« Mehiki. Tako, denimo, *J. P. Mills*, dober poznavalec indijskih plemen *Naga*, znanih lovcev na glave, opozarja na to, kako takrat, ko teče beseda o lovu na glave, običajno nismo pozorni na to, za kako malo žrtev gre. Mills je, denimo, ugotovil, da sta dve vasi plemen *Naga*, ki sta bili šestnajst let v medsebojni vojni, v tem času štirikrat uplenili glavo. Vas, ki je v daljšem razdobju enkrat na leto izgubila po eno glavo, se je imela za tarčo hudih udarcev usode, čeprav so predstave, povezane z lovom na glave, pri teh plemenih v središču njihovega mišljenja in čeprav je prav ta lov tisti, ki vzgibava njihovo življenje (*Ao-Naga*, str. 209).

V tem razmišljanju smo obravnavali samo posamezna vprašanja, ki nam jih zastavlja pravi pradavinski mit o ubitem božanstvu. Vseh teh vprašanj je veliko več, kakor pri vsakem resničnem mitskem vzoru. V njih tiči globokoumno zrenje na dejanskost, ki ga je mogoče le v omejeni meri prevesti v kak drug jezik. Druga vprašanja zastavlja, denimo, mitska ugotovitev, da je ubijanje samo stvar moških, kar je pojmovanje, ki ga poznamo tudi mi, denimo, v zvezi z vojno in lovom.

Nepreučeno je ostalo tudi vprašanje smisla okrutnih mučenj, tako pogosto povezanih z ritualnimi uboji. Naj to ponazorimo le s praznovanjem zasluge pri plemenih *Naga*, pri katerih je treba žrtevno žival najokrutneje počasi mučiti do smrti. Pri plemenu *Rengma-Naga*, denimo, žival, ki leži z razbitimi kolenskimi kitami nemočna na tleh, na mučen način obdelujejo s tolkačem za riž, šele nato jo dokončno ubijejo (*Mills, Rengma-Naga*, str. 194). Pri plemenu *Ao-Naga* okrašeno žival zvežejo, mlatijo in vržejo na tla. Potem mladi fatnje pleščejo po njej, dokler ni na pol mrtva. Šele naslednji dan jo po novem mučenju zabodejo in potem – ne glede na to, ali je že mrtva ali ne – razrežejo ter ji odstranijo drobovje (*Mills, Ao-Naga*, str. 259, 391). Celoten prikaz zbuja vtis, da mučenje živali ni spremljevalni pojav obrednega ubijanja živali z vrsto ceremonij, marveč da je povezano z dejanskim smislom celotnega dogajanja. Kakor se obredno ubijanje nanaša na mitske zglede – in prepričani smo, da smo to dokazali – tako bi lahko tudi mučenje temeljilo na mitskem zgledu. Prav motiv, da je treba žival obdelati s tolkači za riž, bi se še dalo pojasniti s sadilskim mitologemom in njegovim pomenom za nastanek kulturnih rastlin, druge prvine, denimo mlatenje živali, ples po nemočni živali, odstranjevanje drobovja pri še živi živali in drugo, pa zahtevajo posebno raziskavo. Ker so obredna mučenja pri primitivnih ljudstvih – denimo pri zrelostnih obredih ali pri iniciaciji ša-

mana – sploh nenavadno pomembna in igrajo pomembno vlogo tudi v višjih kulturah, bi takšna raziskava daleč preseгла predstave, povezane z ritualnim ubijanjem. Pri tem bi bilo tudi od psihologije pričakovati, da bo sodelovala pri osvetlitvi tega nenavadnega pojava.

V tem prikazu pa nam je v glavnem šlo samo za tisto srž obrednega ubijanja, ki izraža spoznavno vrednost ideje. Če smo jo poskusili prevesti v naš jezik, naj še enkrat spomnimo na to, da pravi mit vsebuje več – veliko, veliko več – kot se da izraziti z navedbo vsebine spoznanja o določenem in nadvse pomembnem bistvu dejanskosti; namreč o dejstvu, da je skupna značilnost vsakršnega živalskega življenja v tem, da se lahko ohranja samo z uničevanjem življenja.

*Prevedel Leo Petrovič - Breceļj*