

**„Пихме *сома*, станахме безсмъртни,
стигнахме до светлината, открихме боговете“
или как да вникнем в някои от ведическите текстове?**

Гергана Русева

Резюме: Как да вникнем в различните древноиндийски текстове? Измежду тях има предписателни, ритуални, описателни, поетични, метафорични и съвсем неразгадаеми. А към тези особености на текстовете трябва да прибавим и нагласата и опита на изследователя. Защото, дори да допуснем, че древните индийци са имали преживявания, подобни на нашите, те ги концептуализират не както ние бихме ги концептуализирали и често не можем да разпознаем в текстовете собствените си преживявания.

Въз основа на химни от *Ригведа* (I.164.20-22, IV.27.1, VIII.48.1-6, X.85.18-19, X.119, X.136) ще илюстрирам различни нива на проникване в някои текстове и трудностите при проникване в други. Ще разгледаме и възможността някои от текстовете да са плод на преки общочовешки преживявания – изживени по време на будност, по време на сън или в променени състояния на съзнанието.

Ключови думи: Ригведа (I.164.20-22, IV.27.1, VIII.48.1-6, X.85.18-19, X.119, X.136), сома, пиене на сома, преживявания на светлина; усещане за полет; световното дърво; загадката за двете птици на дърво; митология-ритуал-преживяване; деперсонализация; Индра и соколът.

Доц. д-р Гергана Русева е преподавател по санскрит в Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Научните ѝ интереси са в областта на ведологията, санскритологията, историческата лингвистика, когнитивната лингвистика, религиознанието и психология на религиите. e-mail: g.ruseva@uni-sofia.bg

Ще започнем разглежданията си с откъс от един от най-неразгадаемите химни в *Ригведа* (PB). Става въпрос за химн I.164, който все още остава загадка в по-голямата си част, вероятно защото е замислен да бъде енигматичен и да не бъде разгадан докрай.¹ В този химн ведическият *риши* Диргхатамас (*Dīrghatamas*²), посочен като автор, описва своите прозрения във вид на т. нар. брахмодя (*brahmodya*) – загадки, свързани с вселената, явленията в природата, боговете, ритуалите, живота и собствените преживявания на поета мъдрец *риши* (*ṛṣi*). Като правило отговори на тези загадки не се дават и се допускат много различни тълкувания.³ Ще се спрем подробно на трите стиха 20, 21 и 22 за двете птици.⁴

*duvā suparṇā sayújā sákhāyā samānāṃ vṛkṣám pári śasvajāte.
táyor anyáḥ píppalaṃ svādú átti ánaśnann anyó abhí cākaśīti. (PB I.164.20.)*

Две птици, свързани с приятелство, обитават⁵ едно и също дърво.
Едната от тях яде сладката смокиня, а другата я гледа, без да яде.⁶

*yátrā suparṇā amṛtasya bhāgám ánimeṣaṃ vidáthābhīsváranti.
inó víśvasya bhúvanasya gopāḥ sá mā dhīraḥ pākam átrā viveśa. (PB I.164.21.)*

На надпреварата, където птиците, без да мигат, призовават [своя] дял от безсмъртието,
Могъщият господар на целия свят, мъдрият е влязъл в мен – незрелия.

*yásmín vṛkṣé madhuádaḥ suparṇā niviśánte súvate cādhi víśve.
tásyéd āhuḥ píppalaṃ svādú ágre tán nón naśad yáḥ pitāraṃ ná véda. (PB I.164.22.)*

На това дърво, на което всички птици, ядящи мед, живеят и се множат,
На него тъкмо, казват, е най-сладката смокиня, не я достига, който не познава бащата.

Макар и текстът, особено на първия стих, да е ясен като превод, всички тълкувания и обяснения на тези стихове са догадки. *Супарна* (*suparṇā*) – „две птици“, (букв. „с красиви пера“, „с красиви крила“, „с красиви листа“, „с красиви лъчи“) различни индолози

¹ По-подробно за този химн вж. Jamison, Brereton 2014: 349–359; Brown 1968; а за това как той функционира в рамките на ритуала *праваргя* (*pravargya*) вж. Houben 2000. В голямата си част (според повечето индолози в стихове 2, 7, 8, 10, 11, 14, 25, 33, 44, 46, 48, а вероятно и в други стихове, може би и в тези, които ще разгледаме) този химн е свързан със Слънцето.

² Букв. „имащ дълго тъмнина“. Името на *риши*, автор на химни от *Ригведа* (I.140–164), роден сляп, заради проклетие от страна на Брихаспати (*Bṛhaspati*).

³ Вж. например Johnson 1976.

⁴ По-подробно за тълкуването на тези три стиха вж. Jamison, Brereton 2014: 352, Houben 2000, Brown 1968, Johnson 1976, Елизаренкова 1989: 200–205, 645–649, Griffith 1991: 111.

⁵ *Pári śasvajāte* – букв. „прегръщат“.

⁶ Всички преводи от ведийски и санскрит са на автора освен там, където не е посочен друг преводач.

свързват с различни същности: Слънцето и Луната⁷, растящата и намаляващата Луна⁸, слънцето и гърнето с разтопено масло и топло мляко⁹, поети жреци или поети *риши*¹⁰, души на умрели или на болни хора, лъчи светлина, два различни аспекта на аза – жизнения аз и върховния аз. Дървото, което обитават, се интерпретира като орбитата на слънцето или областта, в която пребивава слънцето, жертвения стълб, света, митичното световно дърво, дървото на знанието, тялото. Най-сладката смокиня се счита, че е безсмъртието, знанието, светлината и стиховете са свързани именно с получаването на знание или вдъхновение – „сладката смокиня“ на върха на дървото.¹¹

Преди да разгледаме някои конкретни интерпретации на тези три стиха, трябва да кажем, че в древната традиция на брахманизма се различават три различни нива при интерпретация на ведическите химни. В *Брахмните* се съдържат най-ранните препратки към тези три нива на интерпретации: *адхятма* (*adhyātma*) – свързани с човека и с неговата същност; *адхидаива* (*adhidaiva*) или *адхидаивата* (*adhidaivata*) – свързани с боговете и космоса; *адхияджна* (*adhiyajña*) – свързани с ритуала.¹² Така че при тълкуването на посочените химни от *Ригведа* ще обърнем внимание на тези три различни пласта в тълкуването, които не само не се изключват взаимно при тълкуването на едни и същи стихове и химни, а тъкмо напротив – наслаждат се едно върху друго, като задават или илюстрират връзките, съответствията (*бандху*, *bandhu*) между различните нива на съществуване – тайното познание, което позволява да се въздейства примерно чрез ритуала върху останалите сфери на съществуване.

Нека разгледаме някои различни интерпретации на посочените стихове от *Ригведа*: тази на Brown (1968), на Johnson (1976), на Thieme (1949: 55-73), на Kuiper (1970), на Houben (2000) и на Vassilkov (1995).

Brown (1968) смята, че стихът е свързан с достигането до безсмъртие. Според него дървото е дървото на знанието, птиците са двама различаващи се помежду си жреци, а

⁷ Kuiper 1970: 127–128.

⁸ Thieme 1949: 55–73.

⁹ *Гхарма* (*gharma*), принасяно на боговете Индра и Савитри в ритуала *п्राваргя*.

¹⁰ Johnson 1976.

¹¹ Brown 1968, Johnson 1976, Jamison, Brereton 2014: 352, Houben 2000, Елизаренкова 1989: 200-205, 645-649, Griffith 1991: 111.

¹² Houben 1997.

плодът е безсмъртието. Счита се, че този, който яде сладките плодове на смокинята, е по-висш от другия.

Тълкуването на Johnson (1976)¹³ е тясно свързано с ритуалния диалог, в рамките на който се изказва този химн загадка. Според него единият от двамата разговарящи (или птицата, която яде смокинята) вече епил *сома*¹⁴ (*soma*, м.р.) и напътства другия, който все още не епил (или птицата, която само наблюдава) или все още не е попаднал в променено състояние на съзнанието, предизвикано от пиенето на *сома*, произнасянето на мантри и/или от изпълнението на ритуала. В този смисъл отново по-висш се счита този, който вкухва сладкия плод на смокинята. „Могъщият господар на целия свят, мъдрият“, който „е влязъл в мен – незрелия“ е бог Сомата и пиенето *сома*, което се пие по време на ритуалната надпревара диалог. „Бащата“ също е бог Сомата. Отговорът на загадката *брахмодя* в случая е самата ритуална надпревара. Дватама събеседващи, от които единият вече епил сома и ръководи другия, който не е, съответстват на образа на птица, която храни малкото си. Най-сладкият плод е безсмъртието. Всички птици, които ядат мед, живеят и се множат, са останалите участници във ведическия ритуал. По чисто орнитоложки причини той счита, че птиците на дървото са авлиги, или златни ориоли (*golden orioles*)¹⁵, които живеят на смокиново дърво, ядат смокини, имат красиво ярко жълто оперение, подсказващо вероятно и цвета на робите, с които са били облечени участниците в *брахмодя*. Този образ на птиците обаче е свързан и с тълкуването на птиците като Слънцето и Луната или като две различни фази на Луната.

Интересно тълкуване предлага Thieme (1949: 55-73)¹⁶ (цитиран също и от Johnson 1976: 249). Той смята, че трите стиха представят нощното небе. Двете птици са растящата и намаляващата Луна. Когато се говори за многото птици, които не мигат, става въпрос за звездите, които светят и се множат – вечер първо се появяват по малко, а после стават все

¹³ Неговото тълкуване на тези три стиха, както и това на Brown (1968) е преди всичко *адхятма* и *адхияджна*. За разлика от Houben (2000) обаче те свързват стиховете не с ритуала *праваря*, а с ритуал по принасянето на *сома*.

¹⁴ От растението *сома*, което все още не е идентифицирано (вж. по-долу), се прави напитка, която се принася на боговете и се пие от жреците. Приготвянето и принасянето на тази напитка представляват сложни ритуали. Цяла девета *мандала* на *Ригведа* се отнася до растението-бог Сомата.

¹⁵ Елизаренкова (1989: 202) превежда *супарна* като „орел“. Наистина думата *супарна* означава и орел, а също и огромна птица, която се рее. Макар и този превод да изглежда нелогичен, като се вземе предвид, че орлите не ядат смокини и не кацат по много на едно дърво (ако става въпрос за златния орел), той все пак има своите основания, както ще видим по-нататък.

¹⁶ Неговото тълкуване е преди всичко *адхидави*, но е свързано и с останалите нива на интерпретация.

повече и повече. Множеството птици (или звездите) се различават от Луната (или от двете птици), защото не мигат, т.е. стоят през цялата нощ, за разлика от Луната, която заспива или изчезва за три нощи всеки месец. Освен това растящата Луна е тази, която яде, а намаляващата „само наблюдава“. Thieme (1949: 74, 60) отбелязва, че първата и последната четвърт на Луната, обърнати с вдлъбнатата страна една към друга, може да бъдат представени като две птици на дърво, като подобни образи има във фолклора и изкуството. Сладката смокиня и медът са светлината и животът, които са небесното питие *сома*.¹⁷ Тук трябва да се отбележи, че в някои от по-късните химни на *Ригведа* именно Луната се идентифицира със Сомата. Според Thieme (1949: 66) в *падата* „Могъщият господар на целия свят, мъдрият е влязъл в мен – незрелия“ става въпрос за вдъхновението на поета *риши*, който е пил *сома*.

Според Kuiper (1970)¹⁸ образът на двете птици, кацнали от различните страни на дървото на живота, е широко разпространен символ в различните култури по света. Той смята, че едната от птиците – тази, която яде сладката смокиня (*pīppalaṃ svādú*, стих 20) или вкува от дяла от пиетето на живота (*amṛ́tasya bhā́gám*, стих 21), или от меда (*madhu*, стих 22), символизира Луната, а другата, която само наблюдава, е Слънцето.¹⁹ В подкрепа на своето твърдение той дава паралел с други два стиха от *Ригведа*, които ще разгледаме и тук.

*pūrvāparāṃ carato māyáyaitaú śísū krīlantau pári yāto adhvarám
vísvāni anyó bhúvanābhicáṣṭa*²⁰ *ṛtūṃr anyó vidádhaj jāyate púnah* (PB X.85.18)

Напред и назад с магическата си сила се движат

Двете играещи деца, като обикалят по небето.²¹

Едното (Слънцето) **наблюдава всички същества,**

а другото се ражда отново [и отново], като определя сезоните.

návo-navo bhavati jāyamāno áhnāṃ ketúr uśásām eti ágram

bhā́gám devébhyo ví dadhāti āyán prá candrá́mās tirate dīrghám āyuh
(PB X.85.19)

То става съвсем ново, като се ражда; като сигнален огън идва преди Зората.

Щом дойде, разпределя **дяла** на боговете. Луната удължава живота.

¹⁷ Thieme 1949: 60.

¹⁸ Неговата интерпретация е преди всичко *адхидива*.

¹⁹ Тази интерпретация се съгласува и с използваните в първия от разглежданите стихове думи *pári śasvajāte* – букв. „прегръщам“. Слънцето и Луната с лъчите си прегръщат дървото.

²⁰ Сравни с *abhí cākaśīti* – „наблюдава“ в стих I.164.20.

²¹ *Adhvarám* в среден род означава „небе“, а в мъжки род – „приношение“. Тук са допустими и двата превода, доколкото формите за винителен падеж единствено число в двете склонения съвпадат.

Контекстът наистина изглежда близък, а и са използвани подобни или дори същите думи. Освен това в *Шатанатха брахмана* XI.1.4.4 се казва: *tadyadevam bhavati eṣa vai somo rājā devānāmanṣat* – „И ако това е така, то е, защото Луната²² всъщност е царят Сом – храната на боговете“. Луната е като съда, който се пълни със *сома* – периодично се пълни до пълнолуние и се изпразва/изпива до новолуние.²³

На основата на това, че някои от стиховете на химн *Ригведа* X.164 (в реда 31, 31, 26, 27, 49, 28) се използват в ритуала *праваргя*²⁴, Houben (2000) счита, че целият химн се отнася до ритуала *праваргя*. Съгласно неговото тълкуване едната от двете птици (*suparṇā*) – тази, която само наблюдава и според него разположена в най-високите клони на дървото, е Слънцето – Слънцето е наречено *suparṇā* в стихове 46 и 52, а слънчевите лъчи са наречени така в стих 47. В стих 7 *vī* – „птица“, се отнася до Слънцето. В стих 1 става въпрос за три птици и според Houben (2000) една от тези птици е Слънцето. Това съответства и на образа на златния ореол – с красиво жълто оперение. Другата птица според него е гърнето *гхарма* (*gharma*), пълно с разтопено пречистено масло *ghi*. Гърнето *гхарма* „яде“ разтопеното масло *ghi*, което се слага в него. Houben (2000) счита, че именно разтопеното масло е „сладката смокиня“ и „медът“. Тук според мен е най-слабата брънка на това тълкуване – *ghi* не е сладко. Дървото според Houben (2000) е дървото на живота. Небесата са най-високият клон.²⁵ Най-сладката смокиня на върха на дървото е светлината на живота, вдъхновението, знанието, безсмъртието. Според него обаче тогава птицата, която вкухва от този живот и вдъхновение, трябва да е Слънцето, а тази, която само гледа, без да яде, е гърнето с масло, което се загарява в огъня. И всичко това се разполага в единния космос на жертвоприношението. Houben (2000) счита, че „господарят на целия

²² Тук с *eṣa* е обозначена Луната *candra* или *candramas*. На санскрит думите, означаващи „Луна“ са от мъжки род, както от мъжки род са и думите, означаващи Сом и питието сома.

²³ Kuiper (1970) прави паралел и с религията на народността *даяк* на о-в Борнео. Там птицата, стояща отляво, се свързва с Луната, а тази отдясно – със Слънцето. По-нататък той свързва тази картина с по-късното учение на йога за двете *нади* (*nāḍī*) – *ида* (*iḍā*), която се асоцира с Луната и лявата ноздра, и *пингала* (*piṅgalā*), която се асоцира със Слънцето и дясната ноздра, а те са свързани с мистичната ос на космическото тяло – *сушумна* (*sūṣumna*), по същия начин както Слънцето и Луната със световната ос – дървото.

²⁴ В този ритуал след като пречистеното масло *ghi* в гърнето на огъня достигне много висока температура, в него се излива прясно издоено мляко от крава и коза. При това от гърнето драматично излиза огромен пламък (вероятно считан за подобен на мълния) и много пушек. Като истине гърнето се принася на Ашвините (според Jamison, Vreton 2014: 349) и/или на боговете Индра и Савитри (според Houben 2000). *Праваргя* се счита, че има и функция на инициация. По-подробно за ритуала *праваргя* вж. Houben 1997, Houben 2000.

²⁵ Според *Ригведа* I.135.1 богът на смъртта Яма пие приношението заедно с другите богове на дърво с красива корона.

свят“ съвпада с пастира (*gona, gorā*) от стих 31 – т.е. или със Слънцето, или със същност, подобна на жизнения дъх – *прана (prāṇā)*, *атман (ātmán)*, *асу (ásu)*, или на вятъра. Тази последна интерпретация може да се приеме поне на нивото *адхятма*. Според Houben стихове 1–20 се отнасят до слънцето и Годината. Неговото тълкуване е преди всичко на нивото на ритуала – *адхияджна*.

Според Vassilkov (1995), който прави много задълбочено изследване на темата за човека, висящ на дърво (Vassilkov 1995), и на символиката на дървото в ритуала и не само (Vassilkov 1995, Васильков 2014), възкачването до най-сладката смокиня – източника на *амрита* (безсмъртието), тук има не само митологическа, но и мистична и религиозна значимост. Той счита, от една страна, че птиците, „прегърнали“ дървото, символизират душите на тежко болните, които се връщат към източника на живота, или на умрелите преди новото раждане, като обосновава твърдението си с откъс от *Махабхарата (Mahābhārata, V.47.7-9)*.²⁶ От друга страна смята, че те също символизират хора, тръгнали по духовния път, и издигането им до по-висшите стойности на живота. Тук той застъпва и по-късното тълкуване на *Упанишадите*. Като сладката смокиня в този случай според него е представена като вечността на *брáхман*, а птицата, прегърнала дървото, метафорично представя индивидуалната душа, копнееща за единение с абсолюта.²⁷ Много интересно е съпоставянето на дървото с жертвения стълб, а птицата – човекът на дървото, като участник в ритуала *ваджанея (vājareya)*. При по-подробното разглеждане на този ритуал, се вижда, че птицата има връзка със Слънцето и светлината (понякога върху стълба се поставя колело, което символизира Слънцето), а в някои индийски ритуали и с митичната птица, откраднала *сома* от орела. Подобни ритуали имат връзка и с календара, и с посрещането на Новата Година.

И така, вероятна интерпретация, свързана донякъде с разглежданията на Vassilkov 1995, Васильков 2014, е и следната: дървото е дървото на живота и смъртта. На него са разположени различни родове – предците. А също и душите на заболелите, както и душите на навлизащите в тайните на духовния свят – това е преживяване, инициирано от

²⁶ Според Griffith (1985:386) във втория от тези три стиха, които са цитирани дословно в *Атхарваведа IX.9.20-22*, птиците са или предците, или душите на умрелите, които се наслаждават в рая на наградите за техните добри действия на земята. Той посочва и че средновековният коментатор Саяна счита, че *супарна* са лъчите на Слънцето, потомството е светлината, а бащата е Слънцето.

²⁷ Коментаторите на *Упанишадите* обаче считат, че птицата, която само наблюдава е по-висша от птицата, която яде сладкия плод. Вж. по-долу.

определени вещества (използвани и от сибирските шамани), но впоследствие насочвано от ритуала, мита и водача – учител или баща. Дървото някак остава извън времето и едновременно с това е в основата на календара. Слънцето и Луната в клоните му задават хода на времето, идването на Новата Година и смяната на сезоните. Висенето на клоните на дървото приобщава към предците и към духовния свят. Най-сладкият плод е Слънцето, където отиват душите на хората, като умрат. Многото птици са предците и/или другите участници в ритуала по инициация.

Някак образите се наслагват в една цялостна картина, която според мен е свързана и с прякото преживяване на поета *риши*, преживяване, което той изпитва насън или в специфични състояния на съзнанието.²⁸ Тези преживявания вероятно са в основата както на мита, така и на ритуала, а в последствие и мита и ритуала предизвикват подобни преживявания – т.е. преживяване, мит и ритуал взаимно се преливат и взаимно се определят и взаимноопределят. В този смисъл и мит, и ритуал са живи – те постоянно се подхранват от преживяванията на адептите *риши*. При липса на лично преживяване и митът, и ритуалът губят своята значимост.²⁹ Те могат да се съживят отново само чрез лични преживявания.

В някои от интерпретациите става въпрос за поет *риши*, който е вкусил *сома* и от това е получил вдъхновение или прозрение, и стиховете описват именно неговото прозрение. Той описва картините с двете птици, многото птици, дървото и сладките смокини, концептуализирайки преживяването си, и използва различни (когнитивни)

²⁸ Предизвикани от специални вещества, примерно *сома* или друго, от специални практики на монотонно речитиране на мантри или от сурови аскетични практики и прочие. Често концептуализацията е заложена в самото преживяване и при преживявания, предизвикани от психеделици, религиозни ритуали, монотонни напеви и др. Тези преживявания може да се характеризират с поток от асоциации, с необикновено живо въображение, с интелектуални проникновения и осъзнавания, с появата на нови значения, метафори, аналогии, съчетани по непредсказуем и необичаен начин (Szummer, Horvath, Szabo, Frecska, Orzói 2017, Shanon 2003). Според Шанон (Shanon 2003), чиито изводи са породени от собствения му опит при поемането на аяхуаска, подобни преживявания изглеждат по-реални от реалността. И според него често няма нужда да се дешифрова скритото значение – преживяванията имат вътрешно присъщо значение и смисъл само за този, който ги изпитва.

²⁹ Във връзка с живия мит, свързан с образа на човек на дърво, ще посоча описания на преживявания на сибирски шамани по време на инициация. Тези преживявания са разказани от Гаврил Ксенофонов 1992 (1928) в книгата *Шаманизм: избранни трудове*. Тук следвам Balzer 1996 и Eliade 1964: 36-37, които цитират Ксенофонов. Според неговите информатори всеки шаман има майка хищна птица, която се появява при него само два пъти – по време на духовното му раждане и в момента на неговата смърт. Тя понася душата му и я отнася до подземния свят, където я оставя да зрее на боров клон, додето душата не узрее. Според Борко (2004: 26), който също описва преживяванията на сибирски кандидат-шаман: „Бъдещият магьосник се усамотявал в юрта, където гладувал, пеел и изтезавал себе си. Всички тези аскетични упражнения целели душата на неопита да се отдели в света на духовете и да пребивава в гнездото на шаманското родово дърво.“

метафори³⁰, като се обляга и на културната си принадлежност.³¹ Думите му обаче може да се разглеждат и буквално – той вижда тези картини в променено състояние на съзнанието, след като е отпил *сома* на събранието (*садхамада*, *sadhamāda*³²), и ги описва такива, каквито ги е видял, като споделя с останалите участници своето видение и ги пита във вид на *брахмодя* какво означава то. За това дали пряко описва, или дали и как концептуализира своето преживяване, ние можем само да гадаем, но в основата на съпреживяването, както и на схващането на която и да е метафора, освен културната ни принадлежност, голяма роля играе и собствения ни опит и по-специално – близостта на нашия опит с този на описващия преживяването си.³³

И така, провидецът *риши* има някакво преживяване, видение, което описва пряко или концептуализира по определен начин въз основа на своя опит, култура и език. Стъпвайки на тази концептуализация, ние трябва да съдим за неговото преживяване/видение, отчитайки разликите в културата и начина на живот. Освен това винаги разчитаме на езика, а за да се преведе примерно втория стих (I.164.21), трябва да се приеме едно от тълкуванията – поне три от използваните думи са многозначни (*amṛta* – „живот“, „безсмъртие“, „нектар на безсмъртието“, *bhāgá* – „част“, „дял“, „късмет“, *vidáthā* – „ритуал“, „загадка“, „среща“, „(словесно) състезание“, „най-важната част от ритуалната беседа *садхамада*“³⁴). Така че трябва да се мине и през представите на преводача и накрая ни остава, след като прочетем превода, да съзрем и ние видението на ведическия *риши* и да вярваме, че сме проникнали във ведическия ум.

Да се върнем към нашия текст. Съвсем различна е интерпретацията на първия от тези стихове в *Упанишадите*. В *Шветашватара*, както и в *Мундака упанишад*³⁵ този стих е цитиран дословно, но е допълнен с различни от стиховете в *Ригведа* и значението и

³⁰ Метафората е свързана с начините, по които концептуализираме една ментална област в термини на друга, и не е ситуирана в езика, а в начина на мислене. Тя е нещо като изображение между различните ментални области в рамките на една концептуална система. По-подробно вж. Lakoff 1992.

³¹ Някои метафори, които имат силна физическа основа, описват универсални концепти, но повечето метафорични концепти определено зависят от активностите и опитностите в рамките на съответната култура. По-подробно вж. Lakoff, Johnson 1980.

³² „Отпиване заедно“, „опитване заедно“, „угощение“, „събиране“. Johnson (1976) предлага „sacrificial symposium“.

³³ Lakoff, Johnson 1980.

³⁴ По-подробно за значението на *vidáthā* вж. Houben 2000, n. 113.

³⁵ Упанишади 2018.

тълкуването е съвсем различно. В *Упанишадите* този стих обикновено се интерпретира, като птиците са двата аспекта на аза – единият е действащият, наслаждаващият се аз, а другият – центърът на съзнанието, субектът, който наблюдава безучастно. По-висш според авторите на *Упанишадите*, които интериоризират ритуала, и по-специално – според коментаторите на *Упанишадите*, е този, който наблюдава безучастно. Дървото е или тялото, или целият свят.³⁶ Този и подобните на него стихове представляват различни метафори, които концептуализират аза като разделен. Подобно разделение съществува и в нашия език, например в израза: „Погледни се само!“, който разделя наблюдаващия субект от действащия аз, като това разделение е пространствено – в случая субектът наблюдава действащия аз от страни/отвисоко.³⁷ Дали в стиха за двете птици от *Ригведа* авторите на *Упанишадите* не са припознали някое свое преживяване и дали някакво субективно преживяване, засвидетелствано и днес, не е в основата на метафората за разделения субект. Например, състоянието на деперсонализация и дереализация³⁸, което, освен че е симптом на множество душевни заболявания, бива изпитвано и от съвсем нормални хора, може да възникне спонтанно или да бъде предизвикано от стресови ситуации, от различни лекарства, преумора, недоспиване, глад и др.³⁹ При клиничното описание на това състояние се посочва, че някои хора се оплакват от него – те не изпитват никакви чувства, светът изглежда нереален за тях и не могат да излязат от това състояние освен в редки случаи и за малко. В Индия обаче такова или подобно състояние на съзнанието се счита от традиционната култура за важно и необходимо за духовното развитие на човека – основни положения в много индийски учения са твърденията, че светът е илюзия, *мāя*, че светът е сън, че чувствата не бива да притесняват човека, че човек трябва да е спокоен и

³⁶ Вж. също *Катха упанишад* 1.3.1., както е преведена в Упанишади 2018 и Русева 2014.

³⁷ Lakoff (1997) предлага център на съзнанието и възприятието да се нарича субект (subject), а телесните и функционалните аспекти на човека да формират действащия аз (self). Така че при метафората за „разделения аз“ субектът – центърът на съзнанието и рационалността, центърът на субективното преживяване, застанал от страни/над тялото, наблюдава другия център – на тялото, емоциите и онази част от нас, която действа в света. Според Lakoff (1997) имаме вградени, несъзнателни, автоматични начини за концептуализиране на аза, които използваме постоянно. Концепциите за аза вероятно отразяват някаква реалност и могат да ни дадат представа за вътрешната структура на аза или за механизмите, по които се формира азът.

³⁸ Деперсонализацията е аномалия при самовъзприемането, при която човек е безпристрастен, отделен наблюдател на самия себе си, на ума и тялото си. Хората, които изпитват деперсонализация, се чувстват отделени от собствената си физическа същност, като възприемат телесните си усещания, чувствата си, емоциите и поведението си не като свои собствени. Обикновено човек възприема света като нереален, подобен на сън. Деперсонализацията е третият по честотност психологичен симптом след чувството за тревожност и депресията. По-подробно вж. Simeon 2004.

³⁹ Radovic, Radovic 2002.

безметежен.⁴⁰ А дали такива състояния не са свидетелство за някаква вътрешна структура на аза или на възприемането, видна и от метафоричните изрази в различни езици?

Сега ще разгледаме друга група химни – химни, тясно обвързани със сома. Първо ще се спрем на Химн VIII.48. Авторът на химна е Прагатха от рода Канва (*Pragātha Kāṇva*). Това е един от малкото химни, посветени на Сомата, извън IX мандала. Този химн освен това доста се отличава от химните в IX мандала, които са непосредствено свързани с ритуалното приготвяне на свещената напитка *сома*. В този химн е описано психическото състояние на човека, който е вкусил *сома*, във вид на поредица от сменящи се една с друга картини, преминаващи през вътрешния му взор. Тези описания са прекъсвани от призови към *сома*, обръщения към Индра (*indra*), към предците (бащите) и към всички богове.⁴¹ Тук ще разгледаме само първите шест стиха от химна.

Rigveda VIII.48

*svādór abhaksī váyasah sumedhāḥ suādhīyo varivovíttarasya
vísve yám devā utá mártiyāso mádhu bruvánto abhí saṃcárantī* (*Rigveda*
VIII.48.1)

Мъдър, аз отпих⁴² от сладкия сок, от доброжелателния,
от откриващия широко пространство.

Към когото всички богове и смъртни,
наричайки го мед, отиват.

*antás ca prāgā áditir bhavāsi avayātā háraso daíviyasya
índav índrasya sakhiyám juṣāṇāḥ śrauíṣṭīva dhúrām ánu rāyá ṛdhyāḥ* (*Rigveda*
VIII.48.2)

Когато си влязъл вътре, ти си Адити⁴³, ти успокояваш божествения гняв.

О Инду, наслаждаващ се на приятелството си с Индра,
както послушна кобила, [която тегли] ярема,
така води [нас/приношението] към богатство.

*árāma sótam amṛtā abhūma áganma jyótir ávidāma devān
kīm nūnám asmān kṛṇavad árātīḥ kīm u dhūrtír amṛta mártiyasya* (*Rigveda*
VIII.48.3)

Пихме *сома*. Станахме безсмъртни.

Отидохме при светлината. Открихме боговете.

Какво сега може да ни направи враждебността

⁴⁰ Описанието на *пъруша* в учението санкхя като абсолютния бездейтелен субект, безучастния свидетел на танца на *пракрити* (материалната и действената първопричина), напълно отделен от нея, също би могло да се основава на такова преживяване на деперсонализация и дереализация. Вж. Русева 2016.

⁴¹ По-подробно вж. Елизаренкова 1995: 376-378, 703–704.

⁴² Използван е глаголт *abhaksī*, който освен като „отпивам“ може да се преведе и като „приобщавам се“ – тук вероятно не става въпрос само за вкусане, а за приобщаване, причастност към особената субстанция или храна – *vayas*, даряваща силата на живота.

⁴³ Адити (*Áditi*) е персонификация на небесната необятност, майката на боговете.

и какво – омразата на смъртния, о, безсмъртни?
śam no bhava hrdá ā pītá indo pitéva soma sūnáve suśévaḥ
sákheva sákhya uruśamsa dhīraḥ prá na āyur jīváse soma tārīḥ (*Ригведа*
VIII.48.4)

Изпит, о, Инду, бъди благ към нашите сърца,
благосклонен като баща към сина си!

Внимателен като приятел към приятеля си, о, прославен надалеч.
Увеличи нашите години, о Сомо, за да живеем.
imé mā pītá yaśása uruśyávo ráthaṃ ná gāvaḥ sám anāha párvasu
té mā rakṣantu visrásas caritrād utá mā srāmād yavayantu índavaḥ (*Ригведа*
VIII.48.5)

Изпити тези славни, даряващи свобода капки,
както ремъците колесницата свързват ставите ми.
Нека ме пазят тези капки от счупване на крак
и ме отдалечават от болест.

agnīm ná mā mathitām sám didīpaḥ prá cakṣaya kṛṇuhí vásyaso naḥ
áthā hí te máda ā soma mánye revām iva prá carā puṣṭim ácha (*Ригведа*
VIII.48.6)

Разпали мен като огън, запален с триене!
Освети ни, направи ни по-добри (по-славни, по-богати)!
Защото опиянен от теб, о Сомо, аз считам себе си за богат.
Влез в [нас] за [нашето] благоденствие.

Сомо – растението бог е тясно свързано със светлината и Слънцето⁴⁴, но има и друга съществена роля – то озарява духовно ведическите риши, след като го вкусят. „Както се внушава в много текстове в *Ригведа*, словото на поетите жреци е продукт именно на екстатичното състояние, което те постигат благодарение на напитката, приготвена от пречистения *сома*. Показателна в това отношение е и думата *arka* – „песен“, „песнопение“, но също и „светлина“, „Слънце“, „слънчев лъч.“ (Братоева 2012: 180).⁴⁵

Растението *сома*, както и напитката, получена от него, все още не са окончателно идентифицирани. Традицията на пречистването и „изстискването“ на *сома* е изгубена във времето и то вероятно преди навлизането на ариите на територията на Индийския субконтинент. За това кое е растението *сома* има различни хипотези. Някои учени считат, че растението има психеделични свойства, а други – че е примерно ефедра, която е преди всичко стимулант.⁴⁶ Според Rainer Stuhmann (2006) теорията за това, че *сома* е стимулант

⁴⁴ Най-вероятно при вкушването на *сома* се вижда ярка светлина, подобна на тази на Слънцето.

⁴⁵ По-подробно вж. Братоева 2012: 178–181.

⁴⁶ По-подробно вж. Братоева 2003, Братоева 2012, Thompson 2003.

и че се получава на основата на ефедра, не се съгласува нито с текстовете, нито с ефектите, описани от поетите.

Той счита, че *сома* се получава на базата на *Amanita muscaria* или червена мухоморка. Данните за приготвянето и консумацията на червената мухоморка съвпадат с техническите детайли на ритуала по принасяне на *сома*. В токсикологията и фармакологията са описани и психическите ефекти на червената мухоморка. Освен общата еуфория, понякога също и страх, усещане за безсмъртие, други най-характерни усещания са интензивното възприемане на светлина и промяната в измеренията на възприеманите обекти. Опиянението със *сома* се възвеличава от поетите на химните за *сома* като важен източник на тяхното поетическо вдъхновение. Възприемането на светлина се интерпретира космологически като създаване на светлината от бог Сома.⁴⁷ Халюциногенно причинените промени в размера на обектите вероятно се доразвива до интересните микро-макро съответствия (*bāndhu*). Поетите създават множество фантастични картини, които внасят както неяснотата в химните, посветени на *сома*, така и странната космология.⁴⁸

Преживяването на халюциногенното опиянение се схваща от поетите и участниците в ритуала по принасянето на *сома* като истински, реален свят, по-ярък, по-интензивен, по-висш от реалността. Затова за поетите *риши сома* е преди всичко питието на истината, което, изпито, разкрива космическите принципи на творението и живота. Огромният ефект от ритуала по принасянето на *сома* идва именно от чувството на завладяващата реалност и осъзнаване на космическите принципи. Така опиянението със *сома* се интерпретира и като временно пътуване в света на безсмъртието.⁴⁹

Следващият химн, който ще разгледаме също е свързан със *сома*. Това е химн *Ригведа* X.119.⁵⁰

⁴⁷ По-подробно вж. Stuhmann (2006).

⁴⁸ Stuhmann (2006).

⁴⁹ Stuhmann (2006). На основата на сбора от описания на преживявания с психеделици, споделени от множество хора в сайта <https://erowid.org/experiences>, вероятно може да се стигне по-категорично до основното за получаването на питието *сома* растение. Millière 2017 отчасти базира своето изследване върху феноменологията, неврофизиологията и философската значимост на изчезването на егото под въздействие на различни вещества именно върху споделени преживявания от този сайт.

⁵⁰ Читателят може да види и превода на български език, както и коментар към този стих от Милена Братоева (2003). За целите на настоящата разработка моят превод тук е по-буквален.

íti vā íti me máno gāṁ áśvaṁ sanuṃyāṁ íti
kuvít sómasyāpām íti (Ригведа X.119.1)
 Да, да! Това е моето намерение – да спечеля крава, кон.
 Дали съм пил *сома*? Ами да!
prá vātā iva dódhata ún mā pītā ayaṁsata
kuvít sómasyāpām íti (Ригведа X.119.2)
 Като свирепи пориви на вятъра [гълтките], които изпих, ме понасят нагоре
 Дали съм пил *сома*? Ами да!
ún mā pītā ayaṁsata rátham áśvā ivāśavaḥ
kuvít sómasyāpām íti (Ригведа X.119.3)
 [Гълтките], които изпих, ме понасят нагоре като бързи коне – колесницата.
 Дали съм пил *сома*? Ами да!
úra mā matír ásthita vāśrā putrám iva priyám
kuvít sómasyāpām íti (Ригведа X.119.4)
 Стихът е дошъл при мен като блееща крава при своето скъпо теле.
 Дали съм пил *сома*? Ами да!
ahám táṣṭeva yandhúram páry acāmi hṛdā matím
kuvít sómasyāpām íti (Ригведа X.119.5)
 Както майсторът огражда каляската,
 така и аз съм оградил сърцето си с този стих.
 Дали съм пил *сома*? Ами да!
nahí me akṣipác caná áchāntsuḥ páñca kṛṣṭáyaḥ
kuvít sómasyāpām íti (Ригведа X.119.6)
 Дори колкото пращинка в окоето не ми се струват тези пет [арийски] племена
 Дали съм пил *сома*? Ами да!
nahí me ródasī ubhé anyám pakṣám caná práti
kuvít sómasyāpām íti (Ригведа X.119.7)
 Ни един от двата свята (небето и земята) равни са на едно от моите крила.
 Дали съм пил *сома*? Ами да!
abhí dyām maḥinā bhuvam abhīmām pṛthivīm mahīm
kuvít sómasyāpām íti (Ригведа X.119.8)
 И Раят, и тази огромна земя покорих аз със своята сила.
 Дали съм пил *сома*? Ами да!
hántāhám pṛthivīm imām ní dadhānīhá vehá vā
kuvít sómasyāpām íti (Ригведа X.119.9)
 Тъкмо аз тази земя да установя желая, дали тук, дали там.
 Дали съм пил *сома*? Ами да!
oṣám ít pṛthivīm ahám jaṅghānānīhá vehá vā
kuvít sómasyāpām íti (Ригведа X.119.10)
 Таз земя аз бих могъл да изпепеля, дали тук, дали там.
 Дали съм пил *сома*? Ами да!
diví me anyáḥ pakṣó adhó anyám acīkṛṣam
kuvít sómasyāpām íti (Ригведа X.119.11)
 Едното ми крило е в небето, другото – върху земята съм очертал.

Дали съм пил *сома*? Ами да!
ahám asmi maḥāmahó abhinabhyám údīṣitaḥ
kuvít sómasyāpām íti (Ригведа X.119.12)

Аз съм велик, достигаам облаците чак!
Дали съм пил *сома*? Ами да!
grhó yāmi áraṃkṛto devébhyo havuavāhanaḥ
kuvít sómasyāpām íti (Ригведа X.119.13)

Аз тръгвам, обител украсена, за възлиянията на боговете превозвач.
Дали съм пил *сома*? Ами да!

Според Thompson (2003) в този химн, който е образец на жанра *ātmastuti* – букв. „самовъзхвала“ (обикновено Индра възхвалява себе си), поетът *риши* описва своето собствено съвсем реално преживяване. В стихове 2, 3, 6, 7, 11, 12, 13 това преживяване е описано като полет от първо лице. Thompson (2003) счита, че тук става въпрос за своеобразно превъплъщение на поета в божеството, превъплъщение, подобно на това на шаманите от Средна Азия.⁵¹

Най-близък по съдържание с горепосочения описващ усещанията на пилия *сома* мъдрец *риши* химн (*Ригведа* X.119), наричан още *Лабасукта*, е химнът за дългокосия мъдрец (*кешин мун*, *keśin muni*).⁵² И двата химна описват усещания, подобни на тези при полет – човек е носен или ускоряван от вятъра (X.136.2-6, X.119.2), вижда земята и обитателите ѝ от птичи поглед (X.136.4-5, X.119.6) и усеща неимоверна мощ и свобода (X.136.1,5, X.119.7-12). Адептите и в двата химна имат тези усещания за полет в резултат на поемането на *сома* (X.119.1-13) или на „отрова“ (*виша*, *viśá*) (X.136.1,7). Във втория случай не е ясно какво точно се има предвид под *виша*, като е възможно това отново да е *сома*.⁵³ Тоест става въпрос или за паралелна практика, или за ритуал по принасяне на *сома*. Всеки от стиховете има за автор един от синовете на Ватарашна (*Vātaraśna*, букв. „имащ за пояс вятъра“, „препасан с вятъра“, означава също и „гол аскет“)⁵⁴.

keśí agníṃ keśí viśám keśí bibharti ródasī
keśí víśvaṃ súvar dṛśé keśídám jyótir ucyate (PB X.136.1)
Дългокосият носи огън, дългокосият [носи] отрова,
дългокосият носи земята и небесата.

⁵¹ По-подробно вж. Thompson 2003, Братоева 2003.

⁵² В *Атхарваведа* химнът се произнася като магия за възстановяването на много болен човек.

⁵³ По-подробно за паралелите в определенията към *виша* и *сома* вж. Jamison, Brereton 2014: 1621.

⁵⁴ Синовете на Ватарашна са седемте риши Jūti, Vātajūti, Viprajūti, Vṛṣāṇaka, Karikrata, Etaśa и Ṛśyaśṛṅga.

Дългокосият става Слънцето – всички да го видят.⁵⁵

Дългокосият наричат тази светлина.

múnayo vātaraśanāḥ piśāṅgā vasate mālā
vātasyānu dhrājim yanti yád devāso ávikṣata (PB X.136.2)

Препасаните с вятър мъдреци са облечени [само] в загорялата си кожа.⁵⁶

Те следват поривите на вятъра, щом боговете влязат в тях.

únmaditā maúneyena vātāṁ ā tasthimā vayám
śārīréd asmākaṁ yūyám mártāso abhí paśyatha (PB X.136.3)

Вдъхновени, посредством своята аскеза⁵⁷ ние се възкачихме на ветровете.

Вие смъртните виждате само нашите тела.

antárikṣeṇa patati vísvā rūpāvacākaśat
múnir devāsya-devasya saúkṛtyāya sákhā hitáḥ (PB X.136.4)

Лети през въздушното пространство⁵⁸, като наблюдава всички форми долу.

Мъдрецът е засилен⁵⁹ като приятел на всеки бог.

vātasyāśvo vāyóḥ sákhā átho devéṣito múnih
ubhaú samudrāv ā kṣeti yás ca pūrva utāparaḥ (PB X.136.5)

Мъдрецът, приятел на вятъра Ваю⁶⁰, подтикван от [този] бог⁶¹, властва и над двете морета – и над източното, и над западното.⁶²

apsarásam gandharvāṇām mṛgāṇām cáraṇe cáran
keśī ketasya vidván sákhā svādúr madántamaḥ (PB X.136.6)

Носещ се там, където се реят птиците, гандхарвите и апсарасите

Дългокосият [мъдрец], познаващ волята [им],

е най-милият и ободряващият им приятел.

vāyúr asmā úpāmanthat pináṣṭi smā kunannamā
keśī viśāsya pātrena yád rudréṇāpibat sahā (PB X.136.7)

Вятърът Ваю разбърква за него [и] продължава да изтисква най-твърдото.

Ето – дългокосият пие отрова от чашата заедно с Рудра.

⁵⁵ Глаголът за битийност със значение „съм“, „съществувам“, „ставам“ често се пропуска във ведийски и в санскрит, затова не съм го поставила в квадратни скоби – всъщност в изречението няма спрегната глаголна форма. Тази пада може да се преведе и като „Дългокосият [носи] слънцето всички да го видят“.

⁵⁶ Словосъчетанието *piśāṅgā mālā* е двузачно. Аз съм предпочела значението „загоряла от слънцето кожа“, защото ми се струва, че „препасан с вятъра“ всъщност означава „гол“. Но другата интерпретация – „кафяви дрипи“, предложена например от Елизаренкова (1999: 292, 530) и Jamison, Brereton 2014: 1621, също изглежда логична, ако вземем предвид, че според Елизаренкова (1999: 530) йогите в древността са се обличали в дрипи, а е възможно и дългокосият мъдрец да се е предрешавал като птица, подобно на шаманите от Средна Азия и Сибир.

⁵⁷ Тук не е съвсем ясно дали са се вдъхновили (*únmaditā* – „въодушевили“, „ентусиазирани“, „подлудели“, „възбудили“) чрез своята аскеза, или са се „възкачили на ветровете“ чрез нея. Възможно е изразът *maúneyena* да се отнася и за двете: „Посредством своята аскеза ние се вдъхновихме и се възкачихме на ветровете“.

⁵⁸ *Antárikṣeṇa* – „през/по въздушното пространство“, „през/по междинното пространство“, „през/по въздуха“.

⁵⁹ Думата *hitáḥ* наред с другите си значения има и значения „поставен“, „установен“, „определен“, „предопределен“, които също са подходящи в настоящия контекст.

⁶⁰ Богът на вятъра, „вятър“.

⁶¹ Или „подтикван от боговете“ – *devéṣita* е композит от вида инструментален *matpuruṣa*, а в композити от този вид (и не само) числото на агенса не се указва, а се предполага от контекста.

⁶² Вероятно става въпрос за достигане от източния до западния хоризонт.

Във връзка с полета на дългокосия мъдрец (*кешин*) бих искала да посоча още един стих (*PB IV.27.1*), който е откъс от химна за сокола.

*gārbhe nū sánn ánu eṣā́m avedam ahám devā́nām jānimāni víśvā
śatám mā púra āyasīr arakṣann ádha śyenó javásā nír adīyam (Rigveda IV.27.1)*

Докато бях още в утробата, аз узнах всички рождения на боговете.

Сто железни крепости ме пазиха, но аз, соколът, бързо отлетях.

Този (*PB IV.27*) и предишният химн (*PB IV.26*) разказват накратко мита за похищението на *сома* от сокола. *Сома* растял на висшето небе (т.е. на планината), откъдето е похитен от сокола. Пазител на *сома* – Кришану (*krśānu* – „стрелец с лък“) стрелял по сокола, но улучил само едно от маховите му пера. Соколът благополучно занесъл на Индра *сома* и Ману (*manu*, първият човек, бащата на човешката раса) приготвил за Индра първото приношение.⁶³

Интересното в този химн е, че Индра всъщност е и соколът (химнът се счита за *атмастутти* „самовъзхвала“ на Индра), а за да може да отнесе *сома*, се налага соколът–Индра да погълне малко от него. Така *сома* помага на сокола–Индра да го отнесе отново при Индра. В този смисъл пиещият *сома* мъдрец *риши* се идентифицира и с Индра и със сокола и именно той – мъдрецът *риши*, има силата да преживее полета или спускането, след като е отпил *сома* и да направи приношението на *сома*.⁶⁴ Дали тук става въпрос за „шамански полет“, или за своеобразното разиграване на мита от пил *сома* жрец, подобно на шаманите от Средна Азия? Или става въпрос за изграждане отново и отново на мита – всеки път, при всеки ритуал и при всяко лично преживяване?⁶⁵

И така, как да вникнем във ведическите текстове? Отговорът не винаги и не за всеки е „Няма начин“. Преди всичко трябва да разчитаме на логиката, познанията си и

⁶³ По-подробно вж. например Елизаренкова 1989: 739-740.

⁶⁴ Записи, описващи превъплъщението в сокол, както и заклинания за превръщане в „божествен сокол“ съществуват още в Книга на мъртвите от Древен Египет. По-подробно вж. Леков 2002.

⁶⁵ Редица учени (например Winkelman 2016, Winkelman 2017, Szummer, Horvath, Szabo, Frecska, Orzói 2017, Huxley 1959) считат, че специфичните прояви и състояния на съзнанието като т.нар. „шамански полет“, „преживявания извън тялото“, „усещане за присъствие“, различни видения и специфични състояния на съзнанието, постигнати по време на сън, чрез специфични практики, медитация, движения, спорт и т.н. разкриват нови начини за самоосъзнаване, нови страни и стратегии на аза и съвсем различен тип познавателни процеси. Подобни преживявания, освободени от „веригите на концепциите на будното съзнание“, се считат от тези автори за еволюционни и разширяващи съзнанието. В тази връзка ще цитирам думите на Алдоус Хъксли: „[...] ние трябва да запазим и ако е необходимо, да засилим своята способност да гледаме на света пряко, а не през тази полунепрозрачна среда от концепти, които изкривяват всеки доставен факт в някакво твърде познато подобие на някакъв общ етикет или обяснителна абстракция.“ (Huxley 1959: 22.)

тези на учените преди нас, както и на собствения си непосредствен опит. Много от неразгадаемите химни са останали неразгадани поради липса на преводач или читател, който да осветли темата чрез логични съображения и чрез своя опит. Някои химни пък са получили абсурдни преводи или коментари именно поради това, че някой е припознал в тях собствените си преживявания.

И тук накратко ще разкажа една история от Китай.⁶⁶ Двама учители застанали на моста над река. Единият от тях казал: „Колко щастлива е тази риба, как плува свободна.“ А другият отвърнал: „Не можеш да знаеш това – ти не си тази риба.“ Започнал разгорещен спор дали може, или не да се изпита състоянието на друг. В един момент първият казал: „Да оставим това. Аз усетих щастието на рибата, като стоях на моста над реката.“

И така още веднъж: Как да вникнем във ведическите текстове? Може би просто като четем тези текстове, може би просто като застанем на моста над реката.

⁶⁶ Историята, която датира от IV в. пр. Хр., е дадена в превод на Wai-Yee Li 2002. В статията си Wai-Yee Li (2000) разглежда много подробно тази, както и още няколко по-късни, но свързани с темата истории.

Библиография

Братоева, М. 2003. *Сома и Раса: За мито-ритуалния локус на древноиндийската естетическа категория rasa*. Хабилюационен труд за присъждане на академичната длъжност „доцент“. София.

Борко, Т. 2004. *Шаманизм: от архаически верования к религиозному культу*. Екатеринбург.

Братоева, М. 2012. *Светлина – видение – просветление: митология, ритуали и религиозно-философски идеи във Ведите*. София.

Васильков, Я. 2014. Архаическа пространствено-временна модель на света и отношение к нея в основни религии на Индия. – Радловски сборник. Научни изследвания и музейни проекти на МАЭ РАН в 2013 г. СПб: МАЭ РАН, 2014.

Елизаренкова, Т. 1989. *Ригведа. Мандалы I-IV*. Москва. „Наука“.

Елизаренкова, Т. 1995. *Ригведа. Мандалы V-VIII*. Москва. „Наука“.

Елизаренкова, Т. 1999. *Ригведа. Мандалы IX-X*. Москва. „Наука“.

Леков, Т. Египетският термин “хеперу” (хргw) и неговите значения. – Религия & Цивилизация, 2002, с. 9–15.

Русева, Г. 2014. *Ātmán* и петте пътя на самоосъзнаването: огледалото. – *Манас*. Електронно научно списание за азиатски и африкански изследвания. Брой 1, manas.bg.

Русева, Г. 2016. Къде е *ātmán* (аз-ът) според Упанишадите? – Във: *Луна, бамбук и огледало – изтоковедски изследвания*, Юбилеен сборник по случай 60 годишнината на проф. д-р Александър Федотов.

Упанишади 2018. Прев. от санскрит Милена Братоева и Гергана Русева. „Изток-Запад“, София, под печат.

Austin, C. 2013. The Fructification of the Tale of a Tree: The Pārijātaḥaraṇa in the *Harivaṃśa* and Its Appendices. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 133, No. 2, 2013, pp. 249–268.

Balzer, M. 1996. Flights of the Sacred. Symbolism and Theory in Siberian Shamanism. *American Anthropologist* 98(2), pp. 305–318.

Jamison S., Brereton, J. (translators) 2014. *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*. Oxford University Press.

Brown, N. 1968. Agni, Sun, Sacrifice, and Vāc: A Sacerdotal Ode by Dīrghatamas (Rig Veda 1.164). *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 88, No. 2, 1968, pp. 199–218.

Eliade, M. 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. W. R. Trask, trans. Princeton.

Griffith, R. (translator) 1985. Hymns of the Atharvaveda. Vol. I, New Delhi.

Griffith, R. (translator) 1991. Hymns of the Ṛgveda. Tr. Ralf Griffith. Delhi.

Houben, J. 2000. The Ritual Pragmatics of a Vedic Hymn: The ‘Riddle Hymn’ and the Pravargya Ritual. *JAOS* 120: 2000. pp. 499–536.

Houben, J. 1997. The Sanskrit tradition. – In: *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions*. ed. W. van Bakkum, J. E. M. Houben, I. Sluiter, and K. Versteegh. Amsterdam, pp. 49–145.

Huxley, A. 1959. *The doors of perceptions and heaven and hell*. Harmondsworth.

Johnson, W. 1976. On the ṚG Vedic Riddle of the Two Birds in the Fig Tree (RV 1.164.20–22), and the Discovery of the Vedic Speculative Symposium. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 96, No. 2, 1976, pp. 248–258.

Kuiper, F. 1970. Cosmogony and Conception: An Inquiry. *History of Religions*, Vol. 10, No. 2, 1970, pp. 91–138.

Lakoff, G. Johnson, M. 1980. The metaphorical Structure of the Human Conceptual System. *Cognitive Science* 4, (1980), pp. 195–208.

Lakoff, G. 1993. The contemporary Theory of Metaphor. – In: *Metaphor and Thought (Second edition)*. ed. Ortony, Andrew. Cambridge University Press. 1993, pp. 202–253.

Lakoff, G. 1997. The internal structure of the self. – In: *The Conceptual Self in Context: Culture, Experience, Self-Understanding*. Ed. U. Neisser, D. Jopling. Cambridge University Press. 1997, pp. 92–113.

Millière, R. 2017. Looking for the self: Phenomenology, Neurophysiology and Philosophical Significance of Drug-induced Ego Dissolution. *Frontiers in Human Neuroscience*, 11:245.

Pomper, P. 1960. The Man Tree. *Chicago Review* 14(3): 3. doi: 10.2307/25293595.

Radovic, F., Radovic, S. 2002. *Feelings of Unreality: A Conceptual and Phenomenological Analysis of the Language of Depersonalization*. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 9 (3), 2002, pp. 271–279.

Shanon, B. 2002. *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. Oxford University Press.

Simeon, D. 2004. *Depersonalisation Disorder: A Contemporary Overview*. *CNS Drugs* 18 (6), 2004, pp. 343–354.

Szummer, C., Horvath, L., Szabo, A., Frecska, E., Orzói, K. 2017. The hyperassociative mind: The psychedelic experience and Merleau-Ponty's "wild being". *Journal of Psychedelic Studies*, 1-10, 2017.

Thieme, P. 1949. *Untersuchungen Zur Wortkunde Und Auslegung Des Rigveda*, Halle/Salle: Max Niemeyer, Chapter V, pp. 55–73.

Thompson, G. 2003. Soma and Ecstasy in the R̥gveda. In: *EJVS*, Vol. 9 (2003), Issue 1 (May).

Stuhrmann, R. 2006. Capturing Light in the R̥gveda: Soma seen botanically, pharmacologically, and in the eyes of the Kavis. *EJVS*, vol.13-1, 2006, pp. 1–93.

Vassilkov, Y. 1994. Parable of a man hanging in a tree and its archaic background. *Jadavpur Journal of Comparative Literature*. Vol. 32, 1994–1995. pp. 38–51.

Way-Yee Li. 2002. On Becoming a Fish: Paradoxes of Immortality and Enlightenment in Chinese Literature. In: *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, edited by David Shulman, Guy S. Stroumsa. Oxford University Press.

Wasson, G. 1968. *Soma: Divine Mushroom of Immortality*.

Winkelman, M. 2016. Ethnological and Neurophenomenological Approaches to Religious Experiences. – In: *The Study of Religious Experience Approaches and Methodologies*, Chapter 2, Ed. Schmidt B., pp. 33–51.

Winkelman, M. 2017. The Mechanisms of Psychedelic Visionary Experiences: Hypotheses from Evolutionary Psychology. *Frontiers in Neuroscience* (2017) 11:539.