

Ivan Andrijanić

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Ivana Lučića 3, HR–10000 Zagreb
iandrij@m.ffzg.hr

Rasprave o obrednome pozljeđivanju životinja u indijskoj filozofiji

Sažetak

U članku se razrađuju glavne ideje i smjernice rasprava o moralnoj ispravnosti ozljeđivanja životinja u indijskoj filozofiji. U žarištu je tih rasprava obredno žrtvovanje životinja u vedskome žrtvenom obredu. Nagovještaji o nelagodi zbog obrednoga nasilja vidljivi su već u srednjem vedskome razdoblju. Osim rane, još nejasno artikulirane nelagode obrednim nasiljem, buddhizam i đinizam, ali i brahmanizam, u sustavima sām̐khya i yoga, jasno su artikulirali stav protiv obrednoga pozljeđivanja životinja. Buddhistička će kritika vedске žrtve svoj vrhunac doživjeti u nauku Bhāviveke, u 6. st. U opreci prema njima, u školi mīmāṃsā stali su se razvijati argumenti u korist obrednoga nasilja, i to u vrijeme kad u buddhističkim krugovima zamire kritika nasilne žrtve. Kumārila i Prabhākara (7. st.) oblikovali su u prilog obrednoga nasilja niz domišljatih i istančano oblikovanih argumenata, koje će u 12. st. kritizirati Rāmānuđa. U vrijeme zalaska buddhističkoga utjecaja, vratio se je on starim vedskim nazorima o životinjskoj žrtvi. Važno je naglasiti da se svi argumenti u obrednoj apologetici nasilja tiču samo nasilja u kontekstu vedskoga obreda, ali se nikad ne tiču ozljeđivanja životinja u drugim prigodama.

Ključne riječi

žrtva, nenasilje, pozljeđivanje, obred, pūrva-mīmāṃsā, sām̐khya, yoga, vedānta

Uvod: vedska životinjska žrtva

Ideal neozljeđivanja (*ahimsā*) jedno je od istaknutih obilježja koja se u popularnome diskursu pripisuju indijskoj duhovnosti. Ipak, povijest je ideje nenasilja u Indiji složena, a u indijskoj se je misaonosti, raznolikijoj od popularnih predočaba, moglo čuti i drugih glasova. Ovaj će se članak usredotočiti na rasprave o etičnosti obrednoga žrtvovanja životinja u klasičnoj indijskoj filozofiji. Vedski tekstovi, najstariji sloj brahmanističke vjerske književnosti¹ nastali su prije širenja stava o nenasilju (ili izvan krugova u kojima se takav stav njegovao). Vede, koje opisuju i propisuju životinjsku žrtvu, u klasičnoj će brahmanističkoj filozofiji zadobiti neosporivi autoritet. Zato će vedski apologeti, u svjetlu načela nenasilja koje će u kasnijim razdobljima zadobiti važno

1

Ugrubo bi se vedski korpus tekstova, koji je postupno nastajao kroz duže vremensko razdoblje, mogao datirati u razdoblje između polovine drugoga tisućljeća pr. Kr., kad su mogle nastati prve himni *Ṛk-saṃhite* i sredine prvoga tisućljeća pr. Kr. kad su najmlađi tekstovi vedskoga kanona, metričke upanišadi, mogle zadobiti svoju završnu književnu redakciju. Za detalje oko datiranja vedskoga korpusa vidi: Michael Witzel, »Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian

and Iranian Texts«, *Electronic Journal of Vedic Studies* 7 (2001) 3, str. 1–93, ovdje str. 5, doi: <http://dx.doi.org/10.11588/ejvs.2001.3.830>; Michael Witzel, »Early 'Aryans' and Their Neighbours Outside and Inside India«, *Journal of Biosciences* 44 (2019) 58, str. 1–10, ovdje str. 6, doi: <https://doi.org/10.1007/s12038-019-9881-7>. Ili na hrvatskome jeziku: Mislav Ježić, *Ṛgvedske upanišadi*, Matica hrvatska, Zagreb 1999., str. 8–11.

mjesto i u brahmanizmu, morati opravdati životinjsku žrtvu. S jedne će je strane opravdavati samima sebi, dok će, s druge strane, morati braniti žrtveni svjetonazor od kritike suparničkih filozofskih škola, osobito onih koje su stasale u okviru buddhizma i đinizma koje Vede ne priznaju kao autoritet.

Vedski bi se obredi ugrubo mogli podijeliti na kućne (*grhya*) i objavne (*śrauta*). Kućni su obredi nekrvni, dok su neki objavljeni prinosi krvni. Objavljeni se obredi dijele na sedam prinosa (*haviryadña*), koji mogu biti nekrvni (*išti* i *āhuti*) ili krvni (*paśubandha*, *paśvāmbha*), zajedno sa sedam somskih žrtava (*somasamsthā*). Vedski su objavljeni obredi ciklički; nekrvne se žrtve prinose poludnevno (*agnihotra*), polumjesečno na mlađak i uštup (*dārśapaurṇamāsa*), te tri puta godišnje, o smjeni godišnjih doba (*cāturmāsyaṇi*). Životinjske se žrtve uvode kao prinosi u polugodišnjim svečanim obredima (*paśubandha*), a ti su obredi zatim uključeni u godišnju somsku žrtvu koja također uključuje žrtvovanje životinja. S druge se strane nalazi zasebna konjska žrtva, *aśvamedha*, koja je vrsta obredne potvrde kraljevske vlasti. Osim središnje žrtve konja, na četrnaesti se dan žrtvovanja prinosi 21 životinja, a tijekom samog žrtvovanja konja, vrhunca svetkovine *aśvamedha*, dodatno se žrtvuje čak 349 životinja, čije se meso blaguje nakon žrtve na zajedničkom slavlju.²

Čin ubijanja životinje u najranijem se ṛgvedskome razdoblju (vjerojatno sredinom 2. tisućljeća pr. Kr.) provodio odrublivanjem glave na žrtvenome stupu (*yūpa*),³ no kasnije je odsijecanje glave zamijenjeno »nekrvnim« gušenjem izvan žrtvenoga prostora. Dok svećenik⁴ *śamitar* »umiritelj« davi žrtvenu životinju, ostali svećenici obredno okreću glavu. Ova bi promjena mogla biti pokazatelj utjecaja stava o nasilju, na što upućuje i korištenje eufemizama poput »umiritelj« i drugih.⁵ U razdoblju brāhmaṇa i śrauta-sūtra, u srednjem vedskome razdoblju, očituju se još neki obredni postupci koji ukazuju na nelagodu svećenstva zbog žrtvenoga nasilja.⁶ Svijest o problemu s nasiljem očituje se i u obrednom »ponišćavanju« efekata nasilja, primjerice obraćanjem žrtvenim životinjama pri polugodišnjoj žrtvi *paśubandha* ovim riječima:

»Ti ovdje zapravo ne umireš, ti nisi povrijeđen; ideš bogovima stazama lako prohodnima [...] neka te bog Savitar tamo postavi.«⁷

U tom se citatu vidi i standardan vedski obrazac opravdavanja životinjske žrtve tvrdnjom da žrtvovana životinja doseže nebo. U književnosti brāhmaṇa razvila se i zamisao zamjene krvne žrtve nekrvnom, kao primjerice u *Śatapatha-brāhmaṇi* 1,2.3.5–9 gdje se preporučuje prinos rižina kolačića u zamjenu za životinjsku žrtvu.

S druge strane, u *Śatapatha-brāhmaṇi* 3,8.5.8–10, ističe se kako žrtvovatelj izmiče omći boga Varuṇe, što znači da onaj koji ubije životinju izvan obreda, toj omći ne može izbjeći. Zamisao o kazni za onoga koji ozlijedi životinju ili čak i biljku vidljiva je u vedskoj priči o Bṛghuovu pohodu onomu svijetu.⁸ On tamo, između ostalih strahota, vidi čovjeka koji proždire drugoga čovjeka. Varuṇa, otac Bṛghuov, objašnjava mu da je proždrti čovjek za života na ovome svijetu ubijao i jeo životinje te da ga je ta ista životinja recipročno proždrla u onome svijetu.⁹

Ključno je mjesto za raspravu o opravdavanju životinjske žrtve u indijskim filozofskim tekstovima zadnji odlomak u *Āhṇogyā-upaniṣadi* (8,15). Takav istaknuti položaj može ukazivati na važnost onoga što se želi pripočiti. Tamo se iznosi zamisao, slična onoj da žrtvovatelj izmiče Varuṇinoj omći, da je žrtveni obred jedino mjesto gdje se neko živo biće može pozlijediti:

» ... vrativši se iz učiteljeve kuće gdje je učio Vede, [...] ne šteti nijednom živom biću, osim na svetim (žrtvenim) mjestima [...] onaj koji se tako ponaša kroz cijeli svoj život postiže svijet Brahmana [...].«¹⁰

Nebrahmanistički prigovori žrtvovanju životinja: buddhizam i dinizam

Izvan vedskih krugova, na području se Potkontinenta – negdje sredinom prvoga tisućljeća pr. Kr. ili ranije – stao razvijati svjetonazor nenasilja.¹¹ Najjasnije se očitovanje nenasilnih načela može vidjeti izvan vedskoga svjetonazora. Primjer su za to natpisi kralja Aśoke (vladao od oko 268. do 232. pr. Kr.) u kojima se očituje odbojnost prema nasilju nad životinjama. Tako se u prvome velikom proglasu na stijeni¹² osuđuje ubijanje životinja za jelo, dok

2

Za detalje vidi: M. Ježić, *Ṛgvedske upanišadi*, str. 58–60. Ježić objašnjava žrtveni nazor na svijet, na kraju i u poredbenome pregledu antičkih, indijskih i abrahamskih religija. Obredi su tamo opisani kao simboličko predstavljanje/mimesis nazora na svijet. Usp. Mislav Ježić, *Ṛgvedske himni*, Globus, Zagreb 1987., str. 139–204.

3

Jan E. M. Houben, »To Kill or Not to Kill the Sacrificial Animal (yajña-paśu)? Arguments and Perspectives in Brahminical Ethical Philosophy«, u: Jan E. M. Houben, Karel van Kooij (ur.), *Violence Denied. Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*, E. J. Brill, Leiden 1999., str. 105–183, ovdje str. 119, doi: https://doi.org/10.1163/9789004644809_007.

4

Zanimljivo je da se *śamitar* formalno ne ubraja među 16 svećenika na somskoj žrtvi, iako je na žrtvi prisutan i djelatan.

5

O korištenju eufemizama u kontekstu obrednoga nasilja vidi: Hanns-Peter Schmidt, »The Origin of Ahimsā«, u: *Mélanges d'Indianisme a la mémoire de Louis Renou*, Boccard, Pariz 1968., str. 625–655, ovdje str. 646.

6

H. P. Schmidt, »The Origin of Ahimsā«, str. 646; J. E. M. Houben, »To Kill or Not to Kill the Sacrificial Animal?«, str. 117–118.

7

nā vā uv etān mriyase nā riṣyase devāṃ i d eṣi pathi bhīḥ sugēbhīḥ | yātra yānti suḥto nāpi duṣkṛtaḥ tātra tvā devāḥ savitā dadhātu || (Taittirīya-brāhmaṇa 3,7.7.14) Prvi stih nalazi se i u *Ṛk-saṃhiti* 1,162.21 što svjedoči o tome da se nazor kako žrtvovana životinja nije pozlijeđena u žrtvenome obredu razvila još u ṛgvedskome razdoblju. Kitica iz *Ṛk-saṃhite* recitira se u obredu *aśvamedha*, prije davljenja

žrtvenoga konja. Usp. M. Ježić, *Ṛgvedske himni*, str. 177, gdje se navodi isti stih uz opis žrtve *aśvamedha* vezan uz *Ṛk-saṃhitu*. Prema *Āpastambaśrauta-sūtri* 7,16.7 svećenik umiritelj recitira *mantru* pri odlasku od već žrtvovane životinje (J. E. M. Houben, »To Kill or Not to Kill the Sacrificial Animal?«, str. 118).

8

Śatapatha-brāhmaṇa 11,6.1 i *Daiminīya-brāhmaṇa* 1,42–44.

9

Ovu je priču nešto opširnije prikazao Mislav Ježić (*Ṛgvedske himni*, str. 127–128). Ježić (*Ṛgvedske upanišadi*, na str. 180–181, bilj. 25) također uspoređuje priču s podudarnim motivom na putu duše u *Kauṣītaki-upanišadi*.

10

ācāryakulād vedam adhītya ... ahimsan sarvabhūtāny anyatra tīrthebhyah | sa khalv evaṃ vartayan yāvad āyuṣaṃ brahmalokam abhisampadyate | Čhāndogya-upaniṣad 8,15

11

Houben smatra da vedski krugovi nisu bili glavni promicatelji načela neozljeđivanja, već da je načelo neozljeđivanja šira južnoazijska pojava koja svoju punu potvrdu zadobiva u Aśokinim natpisima u kojima se ne očituju samo buddhistički ideali, već i širi kulturni ideali nenasilja. Usp. J. E. M. Houben, »To Kill or Not to Kill the Sacrificial Animal?«, str. 123–124.

12

Aśoka je dao uklesati 14 velikih natpisa na stijeni između 12. do 13. godine vladanja, najkasnije oko 255. ili 247. g. pr. Kr. Za detaljnu kronologiju natpisa i Aśokine vladavine vidi: Mislav Ježić, »Aśokini natpisi na stijeni: 14 proglašenja (Shāhbāzgarhī, Mānsehrā, Kālśī, Gīrnār, Sopārā, Dhaurī, Jaugaḍa, Erragudi, Sannati): Povijesni uvod, prijevod i tumačenje«, *Književna smotra* 166 (2012) 4, str. 165–182, ovdje str. 168–169.

se u drugome govori o skrbi za životinje. U četvrtom proglasu Aśoka govori o nećudorednim običajima iz prošlosti poput ubijanja životinja i pozljeđivanja bića. U 11. proglasu ističe Aśoka da je nežrtvovanje životinja *dhamma* (pravednost, ćudoređe).¹³

U buddhizmu se već od kanonskih tekstova stao razvijati kritički stav prema autoritetu Veda i vedskim obredima uključujući osobito životinjsku žrtvu. U pālijskome se kanonu *Tipiṭaka* »Tri košare« nalazi nekoliko tekstova u kojima se dovodi u pitanje vedski autoritet¹⁴ i moralnost obrednoga žrtvovanja životinja. U prvome su redu to *Kūṭadanta-sutta* (*Dīgha-nikāya* 5, sv. 1, str. 127–149), *Yañña-sutta* (*Saṃyutta-nikāya* 3,2.9, sv. 1, str. 75–76), *Aggi-sutta* (*Āṅguttara-nikāya* 4,44, sv. 4, str. 41–46),¹⁵ kao i *Jātaka* 1, 166ff, uz brojne druge epizodne primjere. U *suttama* u kojima se govori o obrednome pozljeđivanju, žrtvovatelj zadobiva nepovoljnu karmansku naknadu. Primjerice u *Uddaya-sutti* (*Āṅguttara Nikāya* 4,39), na pitanje brahmana Uddaye poštuje li vedsku žrtvu li ne, Buddha odgovara da nekrvne žrtve prihvaća, ali ne prihvaća krvne gdje se ubijaju brojne životinje. No, što Buddha shvaća pod »nekrvnim žrtvama«? U prvom se tu redu radi o etičkoj reinterpretaciji žrtvenoga čina. U *Kūṭadanta-sutti* brahman Kūṭadanta traži Buddhin savjet o žrtvenome obredu u kojem planira prinijeti velik broj životinja. Buddha mu odgovara pričom o starodrevnome kralju Mahāvīditi, koji je, na savjet svećenika, umjesto pozljeđivanja životinja, žrtvovao trima zamjenskim žrtvama: (1) pravednim vladanjem, (2) žrtvovanjem samo nekrvnim prinosima, (3) darovima i skloništem za krjeposne redovnike, utjecanjem Buddhi, njegovu nauku i redovničkoj zajednici, prihvaćanjem petorih moralnih načela¹⁶ i uvidom. Nadahnut Buddhinom pričom, Kūṭadanta je pustio na slobodu sve žrtvene životinje. Izvrstan se primjer buddhističkoga odnosa prema životinjskoj žrtvi može vidjeti u *Āṅguttara-nikāyi*,¹⁷ gdje Buddha razlikuje pozitivnu namjeru žrtvovatelja od negativnoga karmanskog ishoda koji zadobiva žrtvom. Usprkos prvotnoj plemenitoj želji za duhovnim plodom žrtve, žrtvovatelj se žrtvujući životinje ipak ukalja grijehom, i zadobiva ponovno, i to nepovoljnije rođenje.

Hyoung Seok Ham¹⁸ sažima i dijeli pālijske kanonske prigovore vedskoj žrtvi u dvije glavne struje: (1) buddhistički kanonski tekstovi kritiziraju vedsku žrtvu zbog čina ubijanja životinja koji opterećuje žrtvovatelja nepovoljnom karmanskom naknadom; (2) u tekstovima poput *Tevidḍa-sutte*, Buddha osporava autoritet Veda pokazujući nedosljednosti i nedostatke njihovih autora i na apsurd svodi nakane žrtvovatelja da postignu svijet Brahmana.

Glavni kanonski argumenti o grješnosti čina ozljeđivanja, koji onda uključuje i ozljeđivanje životinje u žrtvi, u kasnijem će se buddhizmu u načelu ponavljati, osobito u sarvastivādskoj abhidharmi (u recenzijama *Mahāvibhāṣe*), u Harivarmanovoj *Tattvasiddhi* (3. – 4. st.) i Saṅghabhadrinovoj *Nyāyānusāri* (oko 5. st.).¹⁹ Saṅghabhadra bit će prvi buddhistički filozof koji će u kritiku vedske žrtve uključiti i nauk škole mīmāṃsā. Vrhunac kritike obrednoga nasilja očituje se u Bhāvivekinim djelima *Madhyamakahrdayakārikā* i u *Pradḥāpradīpa* (6. st.), gdje će stariji argumenti dobiti logički istančanije ruho. Na tragu Saṅghabhadrinu, Bhāvivekina će se kritika životinjske žrtve pojaviti u sklopu kritike mīmāṃse. U *Pradḥāpradīpi*²⁰ Bhāviveka ustvrđuje kako ubijanje životinje donosi recipročno bolni plod činitelju u budućnosti. To je prvenstveno zato što nema nikakva razloga za vjerovanje u to da je žrtveno djelo izuzetak od zakona karmanskoga reciprociteta. To se očituje i u tome što žrtvovatelj i za druga djela, primjerice darivanje, očekuje recipročan plod, pa ne treba očekivati da će od toga uzročno-posljedičnoga zakona biti izuze-

taka. Glavnina se Bhāvivekine kritike mīmāṃse nalazi u devetome poglavlju *Madhyamakahṛdayakārikā*, gdje Bhāviveka odgovara na niz prigovora škole mīmāṃsā u korist vjerodostojnosti vedske objave. Tri su ključna dijela Bhāvivekine kritike.

(1) U prvome dijelu Bhāviveka kritizira tvrdnje da su Vede bez autora, kao i tvrdnje o tome da se obrednim činom može postići oslobođenje. U tom se sklopu nalazi i kritika vedske životinjske žrtve, najviše s moralnoga aspekta reciprociteta djela.²¹ Kad je pokazao kako Vede ne mogu biti bez autora, da nisu vječne, već ljudski proizvod, zaključuje da nemaju moć poništiti i promijeniti djelovanje prirodnoga mehanizma karmanske naknade. Važno je istaknuti i Hamovu napomenu da za kritiku životinjske žrtve Bhāviveka ne navodi nikakve protuargumente, za razliku od ostalih teza mīmāṃse koje pobija tvrdnjama da su (2) Vede iracionalne i (3) da Vede nisu sveznajuće.²² Bhāviveka kritizira općenito vedski obred i starije argumente koje ga opravdavaju, ali koji ne pripadaju filozofiji mīmāṃsā.²³ Kako Ham ističe,²⁴ Bhāviveka bit će i zadnji buddhistički kritičar vedske žrtve, te u kasnijem buddhizmu ne će doći do propitivanja argumenata u korist obrednoga nasilja koje će u 7. st. izložiti najveći predstavnici škole mīmāṃsā, Kumārila i Prabhākara.²⁵

13

Za prijevod natpisa na hrvatski, zajedno s komentarom i filološkom raščlambom vidi: M. Ježić »Ašokini natpisi na stijeni«, str. 173–180.

14

Vedski se autoritet, međutim, izravno ne kritizira, ali se može implicitno razabrati (usp. Hyoung Seok Ham, *Buddhist Critiques of the Veda and Vedic Sacrifice. A Study of Bhāviveka's Mīmāṃsā Chapter of the Madhyamakahṛdayakārikā and Tarkajvālā* (d disertacija), University of Michigan 2016., str. 15–16). Richard Gombrich upozorava i na Buddhine satirične i ironične napomene o brahmanima i Vedama koje implicitno potkopavaju vedski autoritet. Usp. Richard Gombrich, »Recovering the Buddha's Message«, u: David Seyffort Rugg, Lambert Schmithausen (ur.), *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, E. J. Brill, Leiden – New York 1990., str. 5–23, ovdje str. 12.

15

Reference su sve prema izdanju Pāli Text Society. Vidi: H. S. Ham, *Buddhist Critiques of the Veda and Vedic Sacrifice*, str. 15.

16

Nepozljeđivanje (*ahiṃsā*), neuzimanje onoga što nije dano (*asteya*), spolna suzdržanost (*brahmačarya*), istinoljubivost (*satya*), neuzimanje opojnih pića (*apramada*).

17

Sattaka Nipāta, Mahāyañña-vagga, Sutta 44.

18

H. S. Ham, *Buddhist Critiques of the Veda and Vedic Sacrifice*, str. 20.

19

Ibid., str. 21–49.

20

Djelo je sačuvano samo u tibetskoje prijevodu iz 9. st.

21

Madhyamakahṛdayakārikā 9.32–42.

22

Za detaljan prikaz svih triju načela vidi: H. S. Ham, *Buddhist Critiques of the Veda and Vedic Sacrifice*, str. 56–61.

23

Ibid., str. 195.

24

Ibid., str. 156–157 i na drugim mjestima.

25

Helmut Krasser (»Bhāviveka, Dharmakīrti and Kumārila«, u: François Voegeli *et al.* (ur.), *Devadattīyam. Johannes Bronkhorst Felicitation Volume*, Peter Lang, Bern – New York 2012., str. 535–594) tvrdi da Bhāviveka u devetom poglavlju kritizira Kumārila, što znači da je od njega mlađi. Krasserovu je tvrdnju pažljivo razmotrio Ham (*Buddhist Critiques of the Veda and Vedic Sacrifice*, str. 88–95) i zaključio da ipak izravnoga dokaza da Bhāviveka kritizira baš Kumārila nema, štoviše, Bhāvivekin suparnik zastupa stavove prevladane u mīmāṃsi do Kumārilina vremena. Zato bi se tu moglo raditi o tome da je Bhāvivekin suparnik neki zaboravljeni mīmāṃsaka iz vremena nakon Šabare, ali prije Kumārile.

U svoj je svjetonazor đinizam ugradio ideal nenasilja još i temeljitije od buddhizma i brahmanizma. Prerađajuća se duša za điniste kreće brojnim oblicima hijerarhijski poredanih života, od bogova, preko ljudi, životinja i paklenih bića, pa sve do biljaka, vode, kamenja. Pozljeđivanje »bića« koje imaju dušu (uključujući vodu i kamen) uzrok je recipročne karmanske naknade u skladu s hijerarhijskim položajem žrtve nasilja.²⁶ Slično kao i buddhisti, i đinisti kritiziraju autoritet vedske objave. No glavni je za to razlog, pomalo tautološki, žrtvovanje životinja. Đinisti odbacuju mogućnost da se grijeh žrtvovanja / ubijanja životinja u obredu neutralizira drugom obrednom radnjom, kao i tvrdnju iz rane brahmanske apologetike da žrtvovana životinja ide u raj.

Primjer je iz đinističkoga švetambarskoga kanona *Uttarādhyaana* 25 gdje Đayaghoša poučava (25,20–35) vedskoga svećenika Viđayaghošu o tome da je pravi brahman onaj koji njeguje vrline, reinterpretirajući njegove žrtvene obveze u etičkome ključu. U 23. kitici kaže tako Đayaghoša da je brahman onaj koji ne ozljeđuje živa bića, pokretna ili nepokretna, ni riječju, ni mišlju, ni djelom. U 30. kitici izravno kritizira vedsku žrtvu tvrdnjom da su vezanje žrtvene životinje uz žrtveni stup i vedska žrtva grješna djela i da ne mogu očistiti žrtvovatelja od nakupljena *karmana* jer je čin nasilja presnažan i nadvladava pokušaj njegova okajanja. Još je jasnija osuda vedskoga žrtvenoga obreda u priči o redovniku Harikesi Bali u *Uttarādhyaani* 12,3. Harikesa Bali pristupa oholim brahmanima na žrtvenome prostoru koji mu se izruguju, a tekst ih opisuje kao bludne grješnike neobuzdanih čula i ubojice životinja. Harikesa ih na kraju (41–47) poučava o tome kako je prava žrtva ne činiti štetu živim bićima, suzdržavati se od laganja i krađe, odricati se od imovine, žena, ponosa i njegovati suzdržanost. Harikesa tvrdi kako je pokora njegov oganj, život mu je žrtvenik, pravi napor je za njega žrtvena kutlača, tijelo osušena balega, a činjenje je za njega gorivo. Samonadzor, pravi napor i smirenost za njega su žrtveni darovi.²⁷

Brahmanistički prigovori obrednom ubijanju životinja

U indološkoj se struci²⁸ ideal nepozljeđivanja uglavnom povezuje s isposničkim svjetonazorom.²⁹ Iz isposničkih se krugova ideal proširio i postupno uključivao u brahmanizam. U poslijevedskim brahmanističkim izvorima, upanišadsko načelo prihvaćanja obrednoga ubijanja životinja nije uvijek prihvaćano. Tako se, primjerice, u etimološkome priručniku *Nirukta* (oko 6. st. pr. Kr.) ističe opreka između načela *himse*, 'ozljeđivanja' koje slijede sljedbenici vedskoga žrtvenog obreda, i *ahimse*, 'neozljeđivanja' koje slijede isposnici.³⁰ Širenje načela neozljeđivanja vidljivo je u Manuovu zakoniku gdje se vide različiti pristupi ozljeđivanju životinja u obredu. Te razlike Ludwig Alsdorf³¹ tumači povijesnim razvojem teksta koji je raščlanio u tri starosna sloja. U prvome se sloju (5,5–25) podrazumijeva jedenje mesa. U sloju 5,27–44 općenito se priznaje vrijednost neozljeđivanja, ali se opravdava obredno ubijanje. Pomirenje vedske žrtve s idealom neozljeđivanja potpuno se u Manuovu zakoniku napušta u kiticama 5,45–55, gdje se izričito promiče nenasilje, i bezuvjetno osuđuje svako ubijanje i jedenje životinja. Pomirenje vedske žrtve i načela neozljeđivanja vidljivo je, primjerice, u odlomcima 5,31–44, gdje se osuđuje konzumacija mesa, osim u slučaju blagovanja obredno žrtvovane životinje. U drugim odlomcima (5,43), na istome tragu, nasilje se opravdava ako je propisano Vedama, a prema 5,39 (vidi i 5,53) obredno se ubijanje sma-

tra neozljeđivanjem (*avadha*), jer su životinje stvorene za žrtvu, a žrtvovanje donosi dobrobit cijelomu svijetu.³²

Druga je strana brahmanističke kritike obrednoga ubijanja životinja vidljiva u školama *sāṃkhya* i *yoga*. S jedne se strane javlja u epskim preradbama filozofije *sāṃkhya* i *yoge*, u didaktičkim dijelovima indijskoga epa *Mahābhārata*, a s druge i u filozofskim priručnicima škole: (a) u *Sāṃkhya-kārikāma*, temeljnemu priručniku škole *sāṃkhya* i komentarima, te (b) u *Pātañḍalayoga-śāstri* (*Yogasūtrama* s komentarom), priručniku škole *yoga*.

U *Mahābhārati* 12,257 nalazi se pjesma kralja Vićakhnuu u kojoj se oštro osuđuje ubijanje životinja izvan obrednoga prostora i jedenje mesa, te se ističe da je neozljeđivanje najviša dužnost (*dharma*). U *Mahābhārati* 12,260–262 nailazimo na razgovor mudraca Kapile s mudracem Syūmaraśmijem utje-

26

Prema Ludwigu Alsdorfu (*Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Steiner, Wiesbaden 1962., str. 15), s čim se slaže i Schmidt (»The Origin of Ahimsā«, str. 626), pojam neozljeđivanja u dinizmu nije etički, već magijsko-obredni, jer, primjerice, loš *karman* zadobiven pijenjem prokuhane, ozlijeđene, vode ne pada na redovnika ako je vodu prokuhao laik. Ako je laik, međutim, vodu prokuhao za potrebe redovnika, tada grijeh pada i na redovnika. Redovnik, dakle, izbjegava grijeh pozljeđivanja vode samo ako je grješni čin počinio tko drugi za nečije tuđe potrebe. Ovdje bih mogao prenijeti usmenu napomenu Mislava Ježića da to uopće ne dokazuje da pojam nepozljeđivanja u dinizmu nije etički, već samo da se (što je za dinizam netipično) etičnost ne računa po činu nego po nakani (što bi bilo tipičnije za buddhizam).

27

Paul Dundas (*The Jains*, Routledge, London – New York 2002., str. 234) navodi primjer dinističkoga filozofa Hemačandre (12. st.) koji Manuov zakonik, zbog zagovora vedske žrtve, naziva *himsāśāstrom*, »stručnim priručnikom o nasilju«. U stvarnosti, tvrdi Hemačandra, jedini mogući ishod za one koji ubijaju životinje pod obrednom izlikom jest grozna patnja u drugome životu (*Yoga-śāstra* 2,33–40). Akalaṅka (8. st.) ironično prosuđuje da, ako bi se ubijanjem mogao ostvariti vjerski cilj, onda bi najbolje bilo postati lovcem ili ribolovcem (*Tattvārthavārtikā*, str. 563).

28

Vidi primjerice: Hanns-Peter Schmidt, »Ahimsā and Rebirth«, u: Michael Witzel (ur.), *Inside the Texts – Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Veda*, Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University Cambridge, Cambridge 1997.; Henk Bodewitz, »Hindu ahimsā and its roots«, u: J. E. M. Houben, K. R. van Kooij (ur.), *Violence Denied*, str. 17–44, ovdje str. 26–27, 40–41.

29

Vidi primjerice u Alsdorfovoj studiji o podrijetlu vegetarijanstva u Indiji (L. Alsdorf, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, str. 578). U indološkoj struci postoje prijevori oko podrijetla isposništva. Neki autori poput Heestermana i Schmidta vide isposništvo kao da se je razvilo iz vedskoga žrtvenoga svjetonazora, (iako se čini da Schmidt u članku iz 1997. uglavnom napušta tu tezu) prema čemu je isposnički način života povratak na životni stadij učenika u celibatu (*brahmačārin*), a isposnička se duhovna praksa razvila pounutarnjenjem obredne izvedbe, tj. mentalnim izvođenjem obreda, što je uistinu prisutno već u vedskoj književnosti. Obredno ponutarnjenje moglo bi biti izvorom meditativne prakse indijske. Uistinu se u kasnijim brahmanističkim izvorima životni stupanj isposnika nalazi u zadnjoj četvrtini idealnoga životnoga vijeka. S druge strane, Patrick Olivelle (*The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford University Press, New York – Oxford 1993., str. 73) pokazuje kako četvrti stupanj u najranijim slojevima indijske pravne književnosti, dharmasātra, nije zadnji stupanj, već alternativa vedskom obrednom svjetonazoru, i to znatno lošija alternativa. S druge je strane Henk Bodewitz (»Hindu ahimsā and its roots«) sustavno i argumentirano kritizirao mogućnost da se je isposnički svjetonazor razvio iz žrtvenoga.

30

H. Bodewitz (»Hindu ahimsā and its roots«, str. 41.) ovo citira prema kasnome dodatku *Nirukti* (14,8–9).

31

L. Alsdorf, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, str. 17–21.

32

Usp. H. P. Schmidt, »The Origin of Ahimsā«, str. 628–629.

lovljenim u žrtvenoj kravi. Syūmaraśmi hvali i ističe dobrobiti vedске životinjske žrtve, no Kapila objašnjava kako dobrobit od isposništva i nenasilja nadmašuje dobrobit koju donosi žrtvovanje životinja. U *Mahābhārati* 12,324 mudraci (*ṛṣiji*) ne mogu prihvatiti stav nebesnika (*deva*) da je moralno ubiti životinju u vedskome obredu. Kako bi razriješili spor, zamole kralja Vasua za mišljenje, a on se svrstava na stranu bogova te zagovara životinjsku žrtvu.³³

Na tragu su priče o Bhr̥guu iz brāhmaṇa, ali ovaj se put izravno referirajući na obredno ubijanje životinja, stihovi iz *Bhāgavata-purāṇe* 4,28.26, gdje se opisuju kako na drugome svijetu bijesne, obredno žrtvovane životinje sjekirama dio po dio komadaju svećenika koji ih je bio žrtvovao u životu na ovome svijetu. U 4,25.7–8 upozorava se svećenik da će ga nakon smrti čekati bijesne životinje ubijene u vedskome obredu.

U filozofskim tekstovima škole *sāṃkhya* razvija se rasprava o žrtvovanju životinja. U drugome stihu *Sāṃkhya-kārikā* stoji:

»... ono što je propisano objavom [...] povezano je s nečistoćom [...].«³⁴

Izraz »nečistoća« (*aviśuddhi*) postat će predmet različitih tumačenja u ranim komentarima uz *Sāṃkhya-kārike*. Tako se primjerice u *Sāṃkhya[sapta-ti]-vṛtti*, koja bi mogla biti najstariji komentar uz *kārike*, ističe da, ako bi se pitalo zašto je vedski žrtveni obred nečist, to je zbog žrtvovanja životinja, a u slučaju obreda *puruśamedha* i zbog žrtvovanja ljudi. Gauḍapādin komentar citira kiticu, istu koja se citira i u *Sāṃkhyasaptati-vṛtti* i *Sāṃkhya-vṛtti* koja kaže da se u *aśvamedhi* žrtvuje 600 minus tri, dakle 597 životinja. *Yukti-dīpika*, anonimni komentar iz 6. ili 8. st., prvo opsežno navodi argumente u korist životinjske žrtve, koji dolaze iz *mīmāṃse*, a mogli bi dolaziti i od samoga Kumāřile, no to nije sasvim sigurno. *Yukti-dīpika* tumači riječ »nečistoća« drugačije od starijih komentara; pozljeđivanje životinja u obredu nije po sebi nečistoća, već nečistoća proizlazi iz boli uzrokovane ozljeđivanjem. *Yukti-dīpika* 16,1–2/34,11–12 izravno zastupa nazor po kojem ozljeđivanje u sklopu obreda ne donosi lošu karmansku naknadu. Paradoksalno, u nastavku *Yukti-dīpika* citira zlatno pravilo koje proturječi stavu o dopuštanju obredne žrtve.³⁵ Jan E. M. Houben smatra da je *Yukti-dīpika* više zaokupljena psihološkim posljedicama vršenja nasilja nego moralnošću samoga čina.³⁶

Vācaspatijev je (9. st.) komentar *Sāṃkhyatattva-kaumudī* uz istu tu kiticu iz *kārikā* filozofski istančaniji. Vācaspati Miśra započinje navodom dvaju naloga iz svete objave: prvi je nalog kojim se u Vedama zabranjuje pozljeđivanje živih bića,³⁷ dok u isto vrijeme drugi nalaže žrtvovanje životinja Agniju i Somi.³⁸ Problem dvaju suprotnih i isključujućih naloga mogao bi dolaziti od kritičara vedске obredne tradicije koji ističu njezinu nedosljednost, a onda i nevjerodostojnost, iako nam taj prigovor, koliko mi se čini, nije nigdje sačuvan. Vācaspati ističe kako nalozi ne proturječe jedan drugom jer opći nalog (zabrana pozljeđivanja živih bića) ne isključuje posebni (nalog o žrtvovanju u specifičnoj okolnosti somske žrtve). Negativnim se nalogom »Ne ozlijedi [...]«, općenito deklarira da ozljeđivanje stvara zlo; ali nalog »Ne ozlijedi [...]« ne ukida činjenicu da je prinos životinje nužan za uspješno okončanje žrtvenoga obreda. S druge strane, nalog »Neka se prinese životinja [...]« deklarira nužnost žrtvovanja životinje, ali ne negira činjenicu da je ozljeđivanje grješan čin koji stvara loš *karman*. Dakle, ne postoji proturječje između stvaranja lošega *karmana* i obavljanja žrtvenoga obreda, pa stoga nema ni proturječja među tim nalogima. Ozljeđivanje životinje može proizvesti loš *karman* i tako negativno utjecati na čovjekovu sudbinu, a istovremeno,

sasvim dosljedno, ozljeđivanje pomaže da se propisno dovrši izvedba žrtvenoga obreda. Drugim riječima, nalog zabrane ubijanja ne kosi se s nalogom koji propisuje žrtvovanje, budući da se ova dva naloga odnose na različite ciljeve. Vācaspati na taj način (a) pokazuje kako vedski nalozi nisu kontradiktorni, (b) ali ne pokazuje da ubijanje životinje nije grješan čin, čak ni kad pomaže čovjeku u obavljanju žrtvenog čina.

Yoga je druga brahmanistička filozofska škola koja, poput srodne sāmkhye, izravno kritizira vedsku životinjsku žrtvu. Ta se kritika javlja u sklopu *sūtre* 2,34 i komentara uz nju, koja opisuje neozljeđivanje (*ahimsā*), prvu od pet yoginskih ustega (*yama*). *Sūtra* glasi:

»Nerazumnosti poput ozljeđivanja i ostaloga, bilo da su učinjene, potaknute ili odobrene, bilo da su uzrokovane pohlepom, bijesom ili zabludom, bilo da su blage, srednje ili silne, imaju svoj plod u beskonačnosti boli i neznanja; zato valja njegovati suprotno.«³⁹

Ova se ustega u *sūtri* 2,34, prema njezinu komentaru odnosi općenito na ozljeđivanje, uključujući i ozljeđivanje životinja, primjerice za hranu ili odjeću, što komentator svrstava pod ozljeđivanje uzrokovano pohlepom. Ono što je zanimljivo jest tvrdnja da pomisao kako će ozljeđivanje donijeti zaslugu (očito obrednu) isto pripada nerazumnostima, i to onima koje su uzrokovane zabludom!⁴⁰ Ovdje se očito kritizira zamisao da se ozljeđivanjem životinje u žrtvi može zadobiti zasluga. U nastavku komentara govori se kako (čovjek) prvo sputava snagu životinje,⁴¹ a zatim vadi nož čime joj prvo nanosi bolne ozljede, a naposljetku je i ubija. Zauzvrat će takav čovjek recipročno patiti u paklu, u tijelu životinje ili kao sablast.

Suprotno nauku buddhizma, đinizma, sāmkhye i yoge, u dvjema školama vedske hermeneutike mīmāṃsī i vedānti razvit će se žrtvena apologetika radi obrane vedskoga pravovjerja, oblikovana domišljatim argumentima.

33

Priča se u sličnome obliku javlja i u *Mahābhārati* 14,91, samo se tamo Vasu ne odlučuje podržati Indru.

34

dr̥ṣṭavad ānuśravikaḥ sa hy aviśuddhaḥ.

35

na tat parasya saṃdadhayāt praktikūlaṃ yad ātmanaḥ | »Neka ne učini drugom ono što ne bi samomu sebi.« *Yukti-dīpika* 16,5. Vidi *Mahābhārata* 5,39.57; 13,114.8.

36

J. E. M. Houben, »To Kill or Not to Kill the Sacrificial Animal?«, str. 152.

37

Nalog *na hiṃsyāt sarvāni bhūtāni* »Ne ozlijedi nijedno biće« stereotipan je izraz koji se često javlja u indijskim raspravama o pozljeđivanju, ali ga ustvari ne nalazimo nigdje u vedskoj književnosti. Prema Houbenu (»To Kill or Not to Kill the Sacrificial Animal?«, str. 146), moglo bi se raditi o adaptaciji rečenice iz *Āhāndogya-upanišadi* 8,15 (vidi bilješku 10).

38

Nalog *agnīśomīyaṃ paśum ālabheta* »Neka se prinese životinja Agniju i Somi« javlja se u *Aitareya-brāhmaṇi* 2,3.9.

39

vitarkāhiṃsādayaḥ kṛtakāritānumoditā lobhakrodhamohapūrvakā mṛdumadhyādhimātrā duḥkhājñānānantaphalā iti pratipakṣabhāvānam |

40

tatra hiṃsā tāvat – kṛtā kāritānumoditēti tridhā | *ekaikā punas tridhā lobhena māṃsacarmārthena krodhenāpakṛtam aneneti mohena dharmo me bhaviṣyati* | »ondje je utoliko 'ozljeđivanje', zato što može biti učinjeno, potaknuto ili odobreno, trojako. Što više, svako je od tih trojako; (1) [ozljeđivanje može biti] iz pohlepe kojoj je svrha meso i koža, (2) iz bijesa [kao kad tko pomisli] 'ovaj je zlonamjeran' ili (3) iz zablude [kao kad tko pomisli] 'bit će mi zasluga'.«

41

Vācaspati Miśra (9. st.) u svojem komentaru *Tattva-vaiśāradī* tumači da to znači vezanje žrtvene životinje uz obredni stup *yūpa*.

Brahmanistička apologetika obrednoga nasilja: *mīmāṃsā*

Mīmāṃsā-sūtra 1,1.2,⁴² definira *dharmu* ‘dužnost’ kao svrhu na koju ukazuju (obredni) nalozi.⁴³ U Śabarinu se komentaru (oko 5. st.) tumači kako svrha koja se postiže obredom povezuje čovjeka s najvišim blagostanjem (*niḥśreyas*). Na kraju Śabarina komentara uz *sūtru* 1,1.2 ističe se kako vedska objava ukazuje na najvišu svrhu (*artha*), ali i na ništavnost (*anartha*). *Artha* ‘svrha’ ono je što vodi blagostanju, poput žrtve *ḍyotiṣṭoma* i ostalih, za razliku od ‘ništavnosti’ kojoj vode obredi poput *śyena*, *vaḍra* i ostalih kojima je svrha nanošenje zla nekome. Obred *ḍyotiṣṭoma*, koji se izvodi radi zadobivanja neba, uključuje i žrtvovanje životinja bogovima Agniju i Somi. Međutim, za Śabaru je *śyena* ozljeđivanje (*himsa*) i stoga moralno neprihvatljiva.

Kumārila Bhaṭṭa (7. stoljeće), oblikuje zanimljive i domišljate argumente u prilog žrtvovanja životinja u svojem komentaru *Śloka-vārttika* (»Tumačenje u stihovima«)⁴⁴ uz *Mīmāṃsā-sūtru* 1,1.2 (kitice 201–287).⁴⁵ U prvome dijelu svojega komentara (201–231 ab) Kumārila raspravlja o žrtvi *śyena*, gdje izvedbu obreda (*sādhana*) razdvaja od ploda obrednoga čina (*phāla* ili *sādhya*). Samo plod žrtve (smrt neprijatelja) potpada pod vedski nalog na *himṣyāt sarvāni bhūtāni* »Neka se ne ozlijedi nijedno biće«, ali obredna izvedba pod taj nalog ne potpada, što znači da nalog o neozljeđivanju ne zabranjuje izvođenje žrtve. Nalog za vršenje žrtve *śyena* glasi *śyenenābhīcaran yaḍeta* »*śyenom* neka čarajući žrtvuje«,⁴⁶ ali se u njem ne spominje plod, tj. smrt neprijatelja. Ova napomena, iako djeluje zbunjujuće na prvi pogled, zapravo je opravdana jer se u obrednim nalogima nekad uistinu spominju i njihovi plodovi kao u paradigmatškome nalogu za izvođenje žrtve *ḍyotiṣṭoma* koji glasi »[ž]eljan neba, neka žrtvuje *ḍyotiṣṭomom*« (*svargakāmo ḍyotiṣṭomena yaḍeta*).⁴⁷ Tim se nalogom nalaže izvođenje *ḍyotiṣṭome*, ali se i odobrava dostizanje ploda, neba. U nalogu za izvođenje žrtve *śyena*, plod (smrt neprijatelja) uistinu se ne spominje. Zato plod *śyene* potpada pod opći nalog o zabrani pozljeđivanja; taj nalog zabranjuje plod, ali ne zabranjuje obredni postupak, naložen drugim nalogom. To je važno zato što sama izvedba obreda *śyena* podrazumijeva i žrtvovanje životinja, pa Kumārila zaključuje da su u sklopu žrtvene izvedbe (naložene vedskom naredbom »*śyenom* neka žrtvuje«) mogu žrtvovati životinje, ali se naredbom o neozljeđivanju zabranjuje plod žrtve, ubojstvo neprijatelja. To znači da se i sam obred može smatrati nepoželjnim, ali se zapravo ne zabranjuje obredno nasilje.

Dalje, Kumārila odbacuje ideju o općoj zakonitosti karmanske naknade, pa tako i karmanske naknade ili odmazde za čin nasilja u žrtvenome obredu.⁴⁸ Ako se za loš čin zaslužuju loši plodovi, a za dobar čin dobri plodovi, tada bi, prema načelu općega karmanskoga zakona, čin koji drugomu donosi zadovoljstvo recipročno donio činitelju za ishod neko buduće zadovoljstvo. Takav bi čin koji donosi drugomu zadovoljstvo, a ne čini nikomu zlo, prošao na testu moralnosti. Međutim, suprotstavlja se takvu načelu Kumārila, što je s primjerice nedopuštenim preljubničkim odnosom vedskoga učenika i supruge njegova učitelja?⁴⁹ Učenik tim činom donosi nasladu učiteljevoj supruzi, pa bi prema načelu karmanske naknade trebao recipročno zadobiti dobru karmanški zaslugu, čime bi čin bio moralno prihvatljiv, naravno ukoliko prevareni učitelj ne sazna. Međutim, nema sumnje da se ovdje radi o nedopuštenome postupku, jednim od najgorih grijehova koji se uopće mogu počinuti.⁵⁰ Drugi je Kumārilin primjeran isto zgodan, a odnosi se na pijenje alkohola. U tom se činu, po Kumārili, može lako odrediti zadovoljna strana, ali se ne može odrediti oštećena strana, jer alkoholno piće nema osjeta, a ne može se ni utvrditi

da bi bilo tko mogao biti tim činom zakinut. Mogli bismo ovdje dodati, ako bi prevareni *guru* ipak saznao za aferu svoje supruge, tada bi se jasno mogla utvrditi povrijeđena strana. No, kod pijenja alkohola uživatelj doživljava nasladu, oštećen nije baš nitko, pa ipak se radi o grješnome činu. Ali kako onda utvrditi grješnost čina? Načelo prema kojem je činjenje zadovoljstva drugima pravedno (*dharmā*), a nanošenje boli nepravedno (*adharma*), Kumārila tako u potpunosti odbacuje. Također, tvrdnja o recipročnosti djelovanja (dobro vodi dobru, zlo se vraća zlim) ne može se dokazati ni racionalno ni iskustveno, a posljedično, o stvarima dužnosti ne možemo odlučivati ni racionalno ni osjetilno, zamjedbom. To znači da se o stvarima dužnosti i moralnoga djelovanja, moramo osloniti na druge izvore, a to može biti samo svjedočanstvo svete objave Veda. Tako je i na primjeru grijeha; grješno je djelovanje ono koje je protivno zabranama u Objavi, a ne ono koje donosi bol,⁵¹ a povoljno je samo ono koje je naloženo u Vedama, a ne ono što donosi zadovoljstvo.⁵²

Treći je važan Kumārilin argument na tragu Śabarine tvrdnje o tome da je pozljeđivanje dio obreda *śyena* kojim se magijski-obredno nanosi zlo, a ne stvarno ubijanje životinja radi eshatološkoga cilja. Kumārila to još ne dovodi u svezu s namjerom, već tvrdi da je ključan kontekst. Ista hrana izgledniju čovjeku može biti lijek, a pretilu otrov, što znači da grješnost djela nije u samome djelu, već u njegovu kontekstu.⁵³ Ubijanje je tako sastavni dio obreda *dyotiṣṭoma*, onako kako je dio *vaiśyastome* to da ju izvode pripadnici proizvodnog društvenog staleža *vaiśye*, a ne svećenici. Iako se na prvi pogled čini da oba postupka nisu valjana, oba ih nalažu Vede, koje su jedini kriterij. Isto pijenje alkohola u brahmanskom je društvenom staležu grijeh, ali nije i u drugim staležima.⁵⁴ Isti obred *agnihotra* donosi plod samo ako se izvodi ujutro ili

42

Mīmāṃsā-sūtra (oko 3. st. pr. Kr. ili kasnije [vidi: Jean-Marie Verpoorten, *Mīmāṃsā literature. A history of Indian literature*, sv. 6, *Scientific and technical literature*, dio 3, svešč. 5, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1987., str. 5]) temeljni je priručnik brahmanističke škole *mīmāṃsā* koja započinje kao obredna, a izrasta u epistemološku školu.

43

codanālakṣaṇo `rtho dharmah | U *mīmāṃsī* je obredna dužnost usmjerena prema budućnosti budući da je plod djelovanja nešto što se očekuje u budućnosti, a Vede određuju koji je plod i razlog djelovanja. Pritom nalozi za obrednim djelovanjem ili *vidhi* nalažu izvođenje cikličkih obvezatnih žrtvenih obreda kako bi žrtvovatelj nakon smrti dosegao nebo.

44

Puni je naziv djela *Mīmāṃsā-śloka-vārttika*, kako ga i sam Kumārila naziva (usp. Kei Kataoka, *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing*, dio 1, *A Critical edition of Mīmāṃsā-Ślokavārttika ad 1.1.2 (Codanāsūtra)*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Beč 2011., str. v).

45

Osobito važno od 231cd do 265ab.

46

Śaḍviṃśa-brāhmaṇa 3,8.1 i *Āpastambaśrauta-sūtra* 22,4.13.

47

Taittirīya-saṃhitā 6,5.2.2.; *Taittirīya-brāhmaṇa* 1,5.11.2; *Āpastambaśrauta-sūtra* 10.2.1.

48

Ślokavārttika 1,1.2, od kitice 231cd nadalje.

49

Ibid., kitice 236–237.

50

Grijeh spolnoga odnosa s učiteljevom ženom spada u skupinu najtežih grijeha *mahāpātaka* u brahmanističkoj pravnoj književnosti. Vidi: Manuov zakonik 11,55.

51

Ślokavārttika 1,1.2, kitica 221.

52

Ibid., kitica 229.

53

Ibid., kitice 257cd–258ab.

54

Ibid., kitice 252cd–253ab.

uvečer, ali ne i ako se izvodi u podne. Kumārila zaključuje da je grješno samo ono pozljeđivanje životinja koje nije dio vedske žrtve.⁵⁵

S druge strane, Prabhākara, u svom komentaru *Bṛhatī* uz *Mīmāṃsā-Sūtru* 1,1.2,⁵⁶ razvija aspekt namjere pri čem razlikuje dvije vrste motivacija za činove nasilja:

(1) Prva je motivacija osobna i očituje se u težnji prema ljudskim ciljevima (*puruśārtha*). Osobna je motivacija ta koja je regulirana nalogom o nenaonošenju ozljeda. Osobna se motivacija očituje u žrtvi *śyena* i ona se, kao i u Kumārīlinu shvaćanju, protivi vedskomu nalogu »[n]eka se ne ozlijedi nijedno biće«. ⁵⁷ Ključno je ovdje to da cilj obreda, smrt neprijatelja, nije naložen obrednim nalogom, već djeluje u djelokrugu osobne motivacije.

(2) Drugačija je od ljudske svrhe obredna svrha (*kratvartha*). To znači da se žrtvovanje životinja obavlja u svrhu obreda, ne u svrhu nenaonošenja ozljede. Tako je žrtva *ḍyotiśtoma* naložena vedskim nalogom »[ž]eljan neba, neka žrtvuje *ḍyotiśtomom*«. Žrtvovatelj želi nebo (ta motivacija jest u djelokrugu osobne svrhe), ali Veda mu nalaže da žrtvuje *ḍyotiśtomom*, obredom u kojem se žrtvuju životinje. Znači da je svrha obrednoga pozljeđivanja izvedba i dovršetak obreda, a obred je u djelokrugu vedske naredbe. Ova motivacija ne krši načelo nenasilja jer izostaje namjera ozljeđivanja, namjera je tu tek izvedba obreda. Śālikanātha (9–10. st.) u svojem djelu *Ṛḍuvimalā*, potkomentaru uz Prabhākarinu *Bṛhati*, dodaje i načelo etičke prosudbe samoga žrtvovatelja. Nalog za vršenjem obreda »Željan neba, neka [...]«. Śālikanātha smatra za *adhikāra-vidhi* ili nalogom namijenjenim onomu koji je željan ostvarenja ploda žrtve, neba. Po Śālikanāthi, žrtvovateljevo djelovanje radi ostvarenja cilja ovisi o vedskome nalogu, ali i o vlastitoj prosudbi o tome je li plod žrtve u skladu s ljudskom svrhom, tj. je li etički prihvatljiv. U tom je smislu plod žrtve *ḍyotiśtoma* uzrokovan željom za ostvarenjem neba, što je ljudska svrha, dok je plod žrtve *śyena* neprijateljeva smrt, što nije prava ljudska svrha, već želja nastala iz strasti.⁵⁸

Brahmanistička apologetika obrednoga nasilja: vedānta

U školi vedānta, i to osobito kod Śāṅkare (8. st.) i Rāmānuđe (11. st.), zagovarati će se opravdanost obrednoga nasilja. Śāṅkara svoj komentar uz *Brahma-sūtru* 3,1.25 započinje vjerojatno se pozivajući na Kumārīlin stav da je dužnost isključivo u djelokrugu objave (*śruti*). Śāṅkara ponavlja i Kumārīlin argument kako moralnost nekog čina ovisi o kontekstu u kojem je izveden. Na kraju razmatra naloge »[n]eka se ne ozlijedi nijedno biće« i »[ž]eljan neba, neka žrtvuje *ḍyotiśtomom*« te iznosi mišljenje kako je opći nalog (*utsarga*) o nepozljeđivanju stavljen izvan snage posebnim nalogom, iznimkom od općeg pravila (*apavāda*), u liku naloga o žrtvovanju *ḍyotiśtomom*. Na isti će se argument Śāṅkara referirati i u komentaru uz *Bṛhadāranyaka-upaniśad* 5,1.1 dodatno se pozivajući pritom i na *Āhāndogya-upaniśad* 8,15.1 gdje se životinja ne smije ubiti, osim na mjestu koje upaniśad naziva *tīrtha*. Śāṅkara u svojem komentaru uz *Āhāndogya-upaniśad* 8,15.1 tumači riječ *tīrtha* kao »mjesto koje propisuje sveta tradicija« (*śāstrānuḍḍhāvīśaya*). Moglo bi se dodati kako je neobično da se u komentaru uz *Brahma-sūtru* 3,1.25 Śāṅkara nije pozvao na spomenuti upaniśadski navod koji bi mu bio dodatna potvrda u argumentaciji.⁵⁹

Nakon Śāṅkare, Rāmānuđa, predstavnik vedāntske škole viśiśṭādvaita (nedvojstvo urazličenoga) krenut će u drugom smjeru. Pomalo iznenađujuće,

Rāmānuđa će u svojem komentaru uz *Brahma-sūtru* 3,1.25 kritizirati argument o tome kako izuzetak stavlja opće pravilo izvan snage. Rāmānuđa će ustvrditi da je to moguće samo kad imamo izravno suprotstavljena pravila. Međutim, cilj naloga za žrtvovanje životinje u žrtvi *ḍyotiṣṭoma* jest pravilna izvedba i dovršenje obreda, a nalog o nepozljeđivanju ima za cilj ukazati na loše karmanske posljedice nasilnoga čina. Zato dva naloga nisu u suprotnosti, i posljedično, ne mogu jedan drugoga isključivati.⁶⁰ U nastavku Rāmānuđa kritizira i ideju različitih motivacija iza naloga za žrtve *ḍyotiṣṭoma* i *śyena* tvrdeći da se zapravo u oba naloga radi o istoj motivaciji, jedina je razlika da je u slučaju *ḍyotiṣṭoma* motivacija žrtvovateljevo postizanje neba, a u slučaju *śyene* smrt neprijatelja. No, u oba se slučaja, po Rāmānuđi, dubinski radi o žudnji koja leži u pozadini obiju motivacija. Stoga je Prabhākario tumačenje za Rāmānuđu također nedostatno.⁶¹ Ovdje bih ipak istaknuo da mi se čini kako Rāmānuđa ili nije sasvim razumio Prabhākarin argument ili se samo tako pretvara; ključni je Prabhākarin argument to što je žudnja za smrću neprijatelja u podlozi motivacije za žrtvu *śyena*, no, iako motiv za izvođenje žrtve *ḍyotiṣṭoma* jest želja za dosezanjem neba, što se može shvatiti kao žudnja, motiv za samo ubojstvo žrtvene životinje, po Prabhākari, nije izravno želja za dosezanjem neba, već tek potreba za pravilnim izvršenjem obreda, što ipak nije u djelokrugu žudnje, već je tako naložio nalog za žrtvovanje. To je bit Prabhākarina razlikovanja osobne od obredne svrhe. Taj smisao Prabhākarina argumenta Rāmānuđa ili nije u potpunosti shvatio, ili je Prabhākarin argument, zbog međuškolskoga rivalstva, blago iskrivio.

Konačno, nakon kritike ranijih tumačenja, Rāmānuđa iznosi vlastit stav, koji brani žrtveno nasilje. Rāmānuđa kao svoje argumente ističe svjedočanstvo iz objave, tj. već spomenuti argument da žrtvovana životinja doseže nebo, pa zato obredni čin pozljeđivanja životinje ne donosi nepovoljnu karmansku naknadu. Kao potporu tomu stavu, Rāmānuđa citira kiticu iz *Taittirīya-Brāhmaṇe* 3.7.7.14 koju smo već naveli na početku ovoga članka, zajedno s cita-

55

Za prijevod cijeloga odlomka na engleski i detaljnu raščlambu Kumārilinih argumenata vidi: Kei Kataoka, *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing. Part 2: An Annotated Translation of Mīmāṃsā-Ślokaṅvārttika ad 1.1.2 (Codanāsūtra)*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Beč 2011., str. 455–521.

56

Chowkhamba Sanskrit Series, Benares 1929., str. 39–40.

57

Ibid., str. 31. *na hiṃsyād bhūtānīti cādhikāragato 'yam pratiṣedhaḥ puruṣārthas ca tasmād abhicārasyānarthatām pratipādayitum kṣamah na agniṣomīyādeḥ kratvarthatvāt* || »Ova zabrana, 'neka ne ozljeđi bića' pripada [vedskoj] nadležnosti i također predstavlja ljudski cilj. Stoga je sposobna ukazati na štetnost čarobnjaštva, ali ne i na štetnost žrtve *agniṣṭoma* i drugih obreda, jer su ona namijenjena samoj svrsi žrtvovanja.«

58

O Prabhākari i njegovim nastavljačima o žrtvi *śyena*, vidi više u: Elisa Freschi, *Duty, Language and Exegesis in Prābhākara Mīmāṃsā. Including an Edition and Translation of Rāmānujacārya's Tantrarāhasya, Śāstraprameyapariccheda*, Jerusalem studies in religion and culture, sv. 17, Brill, Leiden – Boston 2012., str. 120–127.

59

Isti se argument s istom tom referencom nalazi i u Šaṅkarinu komentaru uz *Āhāndogya-upaniṣad* 5,10.6.

60

Ovaj je argument jednak Vācaspatijevu dvije stotine godina starijem argumentu iz *Sāṃkhyatattva-kaumudī* 2.

61

Za opsežni prikaz i ocjenu Rāmānuđina stava vidi: Aleksandar Uskokov, »When Killing Is Not Violence: The Justification of Animal Sacrifice in Rāmānuja's *Śrībhāṣya*«, *Journal od Vaishnava Studies* 26 (2018) 2, str. 163–181, ovdje posebno str. 171–177.

tom iz *Aitareya-brāhmaṇe* 2,2.14 koja kaže da žrtvovana životinja zlatnim tijelom doseže nebeski svijet.⁶² Bol nanese životinji Rāmānuđa uspoređuje s boli pacijenta prilikom liječenja. Iako je ova argumentacija na prvi pogled manje istančana od prethodno iznesenih apologija, vrijedi se osvrnuti i na mišljenje Aleksandra Uskokova koji u Rāmānuđinoj raspravi vidi skretanje pozornosti s brige o žrtvovateljskoj sudbini, na sudbinu žrtvene životinje. I uistinu, žrtvena životinja prestaje biti opredmećena kao tek pomoćni dio obrednoga postupka, kao kod Kumāri i Prabhākare, i njezino očište dolazi u središte rasprave.⁶³ Za kraj se može spomenuti i to da su zamisao o uzlaženju žrtvene životinje na nebo davno prije toga duhovito kritizirali materijalisti čārvāke pitanjem vedskomu žrtvovatelju da zašto onda na isti način ne bi pomogao i svojemu ocu da se uzdigne u nebeski svijet.⁶⁴

Zaključna razmatranja

U indijskoj se filozofiji rasprava o ozljeđivanju životinja usredotočila na žrtvovanje životinja u vedskome obredu. To, naravno, ne znači da se o nasilju nije raspravljalo i u širim okvirima.⁶⁵ Međutim, najistančaniji su se argumenti razvili samo u kontekstu rasprave o obrednome nasilju, i to ponajviše u kontekstu opravdavanja žrtvenoga nasilja. U povijesnome bi se razvoju tih rasprava mogli uočiti određeni obrasci. U vedskome žrtvenom obredu vremenom raste nelagoda zbog obrednoga nasilja što dovodi do toga da su se u zreleme vedskom razdoblju stali razvijati obredni postupci umanjivanja ili izbjegavanja posljedica grješnoga čina nanošenja ozljede životinjama. Ti se postupci uočavaju u književnosti brāhmaṇa i obrednih sūtra. Žrtvovanje se životinja, međutim, ne napušta,⁶⁶ a u *Chāndogya-upaniṣadi* iznosi se zamisao da je žrtveno nasilje jedini dopušteni način pozljeđivanja životinja. U kasnijim se razdobljima brahmanizma očituje i jasno odbacivanje vedske žrtve, i to u najmlađim slojevima Manuova zakonika, kao i u epskoj i klasičnoj sāmkhya i yogi. To svjedoči o širenju nenasilnih nazora u brahmanizam. S druge strane, životinjska se žrtva sasvim odbacuje kao neetična u buddhizmu i đinizmu. Kritika se životinjske žrtve očituje već u buddhističkim kanonskim djelima, pa sve do vrhunca te rasprave kod buddhističkoga učitelja Bhāviveke, u 6. st. Odgovor brahmanističkih filozofskih škola mīmāṃsā i vedānta došao je

62

hiranyayaśarīra ūrdhvaḥ svargaṃ lokam eti |
»... Ide gore u nebeski svijet u zlatnome tijelu
...«.

63

A. Uskokov, »When Killing is not Violence«,
str. 176–177.

64

Wilhelm Halbfass, *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, State University of New York Press, Albany 1991., str. 94.

65

Kao primjerene općenite studije o nasilju i indijskim religijama mogu se navesti studije koje spekuliraju o začetcima ideala neozljeđivanja u Indiji. To su u prvome redu: L. Alsdorf, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*; H. P.

Schmidt, »The Origin of Ahimsā« i »Ahimsā and Rebirth«; J. E. M. Houben »To Kill or Not to Kill the Sacrificial Animal?« i H. Bodewitz »Hindu ahimsā and its roots«.

66

U suvremenom je razdoblju stvar ipak donekle drugačija. Kao primjer može se navesti sjajan dokumentarni film o suvremenoj izvedbi žrtve *agnicayana The Altar of Fire* Roberta Gardnera i Fritsa Staala iz 1976. U filmu se može vidjeti da su svećenici zamijenili životinjske žrtve, propisane u *agnicayani*, nekrvim prinosima oblikovanima u obliku životinja. No, tako se znalo činiti odavna, ali ni danas se tako ne čini uvijek.

izgleda kasnije, kad su Kumārila i Prabhākara razradili domišljate argumente u korist vedskoga žrtvovanja. No buddhisti na njihove argumente nisu odgovorili, ili njihov odgovor nije sačuvan budući da mnogi tekstovi indijskoga buddhizma nisu preživjeli turbulentno razdoblje turkijskih invazija u 12. i 13. st. Paradoksalno, neke je od tih argumenata kritizirao u 11. – 12. st. Rāmānuđa koji će na kraju i sam opravdavati vedsku žrtvu, ali zapravo samo razrađujući stare argumente iz doba brāhmaṇa koji su, uz ostalo, uklanjali nelagodu žrtvenim nasiljem. Međutim, Rāmānuđini su argumenti sasvim vedski pravovjerni, i to zatvorene vrste u smislu da počivaju na svjedočanstvu vedske objave, što znači da važenje imaju samo u krugovima onih koji prihvaćaju važenje vedske objave. Može se ovdje naglasiti da Rāmānuđini argumenti ne bi vrijedili u mogućoj raspravi s buddhističkim protivnicima. Do takve rasprave, čini se, nije došlo, a ako jest, trenutno nisu poznata vrela iz kojih bismo o tom mogli čitati.

Ivan Andrijić

Debates on Ritual Injury to
Animals in Indian Philosophy

Abstract

The paper elaborates on the main aspects of discussions concerning the harm to animals in Indian philosophy. These discussions focus on the ritual sacrifice of animals in Vedic sacrificial rituals. Hints of discomfort with ritual violence are already evident in the middle Vedic period. Beyond this early, still vaguely articulated discomfort with ritual violence, Buddhism and Jainism, as well as Brahmanism through the systems of Sāṃkhya and Yoga, clearly articulated a stance against the ritual harming of animals. Buddhist criticism of Vedic sacrifices would reach its peak, but also its swan song, in the teachings of Bhāviveka in the 6th century. In contrast, the Mīmāṃsā school began to develop arguments in favour of ritual violence, particularly at a time when criticism of violent sacrifice was fading within Buddhist circles. Kumārila and Prabhākara (7th century) formulated a series of ingenious and subtly crafted arguments in support of ritual violence, which were later criticized by Rāmānuja. At a time when Buddhist criticism had ceased, Rāmānuja returned to the old Vedic arguments in favour of animal sacrifice. It is important to emphasize that all arguments in ritual apologetics concern only ritual violence and never justify the harming of animals for personal human purposes.

Keywords

sacrifice, injury, non-injury, ritual, Pūrva-Mīmāṃsā, Aāmkhya, Yoga, Vedānta