

Philosophical Anthropology
Философска антропология

ДИАЛОГИЧНИ ФРАГМЕНТИ ВЪРХУ ТЕМАТА ЗА ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕТО

Нина Димитрова

Българска академия на науките

Резюме. Предлагаият текст се занимава с някои аспекти от темата за жертвоприношението – тема от областта на философията и социологията на религията, културната и философската антропология. Съпоставени са старозаветните и новозаветните разбирания по въпроса, като е изтъкнато значението на личностния момент като основна разделителна линия. Коментирана е известната позиция на Киркегор (и на следващия го в това отношение Лев Шестов) към библейската случка с Авраам и Исаак. Представени са възгледите на религиозния философ (и концлагерист) Александър Майер, чийто труд върху жертвоприношението (1933) е издаден впоследствие в Париж.

Ключови думи: жертвоприношение; А. Тарковски; Авраам и Исаак; Киркегор, Лев Шестов, Александър Майер

Повод за размишленията ми върху темата за жертвоприношението е последният филм на Андрей Тарковски (1986), с един от монолозите в който искам да започна:

„Ще Ти дам всичко, което имам. Ще отдам семейството си, което обичам. Ще разруша дома си. Ще се отрека от момчето. Ще стана ням и не ще кажа и думичка вече на никого. Ще се откажа от всичко, което ме свързва с живота... Само върни всичко така, както си беше преди... Както си беше тази сутрин или вчера. Само ме избави от този убийствен, отвратителен животински страх! Да, всичко. Господи, помогни ми! Ще изпълня всичко, което Ти обещах“. Това са думи на главния герой, Александър, изречени са, след като става ясно, че внезапно е настъпила глобална катастрофа – от телевизора в уединената провинциална къща семейството на Александър и гостите по случай неговия рожден ден разбират, че е избухнала ядрена война. И Александър дава обет пред Бог, че ще пожертва всичко скъпо, само и само тази ужасна реалност да бъде отменена.

Жертвата му е приета (да отбележим, че не всяка жертва бива приета!), което означава, че героят е установил отношения с абсолютната инстанция.

Това той разбира по настъпилата чудодейна промяна – на другия ден нещата са както са били „вчера“ (тук ще оставим настрана въпроса дали това връщане на времето се дължи на благоволенieto на Бога, или на еднократната любовна връзка с прислужницата Мария, набедена за притежаваща изключителни магични сили за обрат на събитията). Важното е, че редът е възстановен, останалите герои не помнят страшната вест, живеят по старому, само Александър е наясно и се впуска в трескаво изпълнение на обета си. Неговото жертвоприношение включва всичко – него самия, общуването му с близките (които за него вече не би следвало да съществуват, включително любимото му малко момченце, така и неназовано във филма), къщата му, която той толкова обича, но която е подслон не само за него.

Жертвоприношението (по определението на Владимир Градев – контролирано свързване със свещената сила (вж. Gradev, 2011: 102)) е сред традиционните обекти на изследване в културната антропология и философията/социологията на религията; класически са изучаванията по темата на автори като Мирча Елиаде, Марсел Мос и Анри Юбер (които въз основа на ведически и юдейски религиозни практики създават концепция за стadiите в ритуала на животинските жертвоприношения), Джеймс Фрейзър, Рене Жирар, Жорж Батай и т.н., и т.н. *Жертвата* е от *някого*, на *нещо/някого*, за *нещо* – т.е. трите основни компонента са следните: има някой, който принася жертва – жертвова-тел (sacrifiant – субектът, който получава изгода от жертвоприношението или изпитва върху себе си неговото действие; жертвователят може да бъде както индивид, така и колектив... (вж. Mauss, 2000)); нещо или някой, който бива принасян в жертва (област на виктимологията; в някои езици, като българския и немския например, с една и съща дума се обозначава и sacrifice, и victim (вж. Daly, 2009: 9)); накрая – нещо/някой, заради което/когото се принася жертва. В настоящата статия вниманието към разнообразието от ритуални практики в различните култури е вън от фокуса на интереса.

Най-яркият сюжет на жертвоприношение в историята на мисълта, обект на толкова много тълкования в хуманитаристиката, като цяло, както и на художествени изображения (Рембранд, Караваджо и т.н., и т.н.), е „Авраам жертва сина си Исаак на планината Мория“. Както знаем, Киркегор и след него Лев Шестов превръщат този библийски сюжет в една от своите основни теми на екзистенциално философстване. Интерпретативният ключ е този на вярата и нейните граници. Киркегор твърди, че само този, който вади ножа, си връща Исаак: Авраам „не са го измъчвали съмнения, той не е гледал, изпълнен със страх, наляво или надясно, не е предизвиквал небето с молби. Той знаел, това е Бог. Всемогъщият, който го поставял на изпитание, той знаел, това е най-тежката жертва, която би могла да бъде изискана от него, но също така знаел, че никоя жертва не е прекалено голяма, щом Бог я изисква, и тогава извадил ножа“ (Kierkegaard, 2009: 24).

Чудовищният парадокс, какъвто е „случаят с Авраам и неговия син“ и който за Киркегор представлява теологично суспендиране на етическото, е парадоксът на безусловната вяра. „Аз не мога да разбера Авраам, мога да му се възхищавам“ (Kierkegaard, 2009: 121), а Шестов го коментира: „Още с Йов е било трудно, много трудно: какви усилия му е струвало на Киркегор неговата решимост да противопостави сълзите и проклятието на Йов на спокойното и трезво мислене на Хегел! Но за Авраам се е искало повече, много повече, отколкото за Йов. Бедите върху Йов са били пратени от външна сила, а Авраам сам е вдигнал нож над своя син. От Йов хората бягат и даже етиката, усещайки безсилието си да му помогне, незабележимо се отстранява от него. От Авраам хората е трябвало не да бягат, а да се опълчат срещу него: Авраам е най-големият престъпник, но същевременно и най-нещастният сред хората...“ (Shestov, 1964: 246).

Същевременно у Киркегор и Шестов има един общ мотив, който има пряко отношение към разискваната тук тема, но на който се обръща по-малко внимание. Същевременно той присъства и във филма на Тарковски, с който започнах този текст. А именно: героят дава обет да пожертва всичко СЛЕД настъпилото катастрофално събитие, ако то бъде заличено, отменено, неслучило се. Неизбежна е асоциацията с убежденията на Пиетро Дамяни за божественото всемогъщество¹⁾ – че за Бог няма нищо невъзможно, че Той е в състояние да „изтрие“ случилото се, да върне времето, да промени миналото. Знаем, че Киркегор е така привлечен от тези представи в „Страх и трепет“, където, наред с доминиращия мотив за надмогването на етическото от религиозното, философът разиграва възможностите пред Авраам и Исаак, сред които е и тази – Бог да „заличи“ принасянето на жертва на последния, ако то се е било състояло. (Да припомним, че Киркегор казва следното: „Ние оставяме Исаак наистина да бъде пожертван. Авраам е вярвал. Той не е вярвал, че някога ще стане блажен в отвъдния свят, а че ще стане щастлив тук, на този свят. Бог би могъл да му дари един нов Исаак, да възкреси за живот пожертвания“ (Kierkegaard, 2009: 38 – 39). Последното изречение съдържа всъщност две опции, чиято съществена разлика е подминавана – не е едно и също да бъде „дарен“ нов син, или да бъде върнат предишният, единственият (подобно на ситуацията в „Книга Йов“).)

Лев Шестов, който на свой ред е силно афектиран от екзистенциалното философстване на Киркегор, поставя своя акцент именно върху тази представа за безграничните възможности на Бога да променя веднъж случилото се – и конкретно, че Бог би върнал Исаак, СЛЕД като е вече принесен в жертва, след като е заклан, позовавайки се на записките на Киркегор в неговия дневник за 1848 г.: „За Бог всичко е възможно“ (вж. Shestov, 1964a: 225). (Сред различните примери, в които Шестов възлага надеждите си върху Божието всемогъщество, на първо място е и тази Той да върне неговия загинал през войната син.)

Но как би могло да бъде отменено вече случилото се, да бъде отменена вече настъпилата смърт – и не в отвъдното, не чрез обетованото възкресение след края на времената, а още тук, на този свят, все едно, че никога не е била? Художникът и философ Карл Гершелман предлага своя вариант: „Как може да бъде отменено веднъж случилото се? Достатъчно е да си представим например такъв случай: убил съм човек, в отчаяние съм, не мога да си намеря място и изведнъж... се събуждам и става ясно, че случилото се е било само мой сън. Пробуждането не отменя факта на съня ми и даже може би не отменя злата ми воля (според Фройд сънищата изразяват тайните ни желания), но все пак събитието приема съвсем друг характер: убитият от мен човек фактически е жив и здрав, не съм го убивал, само съм искал да го убия. Възкресението, ако е действително, би поставило цялата действителност в сходно положение: то би превело действителността в друга категория на битието: би я обърнало от пълна реалност в полуреалност“ (Gershelman, 1960: 223).

Обичайно обаче молбите към висшата инстанция за благополучен изход от събитията е ПРЕДИ те да се случат и затова обещанието за принасяне на жертва се дава ПРЕДИ настъпването/предотвратяването им. Обетът за жертвоприношение е предхождащ.

Традиционно жертвоприношението (по-скоро: готовността за жертвоприношение) от страна на Авраам е разглеждано като праобраз на жертвата, която Бог прави, обричайки на кръстна смърт Сина Си. Кръстната жертва на Христос е основополагащо новозаветната духовност събитие. По думите на Бердяев, „Агнецът е заклан от сътворението на света. Божията жертва изначално е влязла в плана на сътворението на света. Бог само участва в трагедията на света, в страданията на света, носи върху себе си страданията човешки“ (Berdyayev, 1927: 55).

Но какви са основанията за аналогията с жертвата на Бог, който е дал Сина си в жертва за спасението на човечеството, и готовността на Авраам да пожертва Исаак. Именно тук се откроява дълбоката разлика между старозаветния и новозаветния светоглед, в чийто център стои личността, личностното начало. Авраам се подчинява да пожертва сина си, след като така иска абсолютната воля, но със сина си той се разпорежда като с притежание, а не като с личност. Наистина, Исаак за Авраам е по-скъп от собствения му живот, така че жертвата, на която той е готов, е възможно най-голямата, но синът не е притежание на бащата; той е отделна, автономна, самоценна личност, която Авраам няма моралното право да пожертва. Дори религиозното да суспендира етическото, както настоява Киркегор, принасянето на жертва се отнася единствено до принадлежащото към личността на жертвователя. Исаак нито е собственост, нито е част от Авраам (както не е част от Тарас Булба синът му Андрій, на когото Тарас казва: „аз съм те родил, аз ще те и убия!“); най-много, което има право да направи Авраам, е да пожертва себе си.

Исаак не е уведомен, че ще бъде принасян в жертва, докато Иисус е наясно с бъдещата си съдба и е съгласен с нея, колкото и да му е тежко, т.е. тук той не е в позицията на Исаак; става дума едновременно и за жертва, и за саможертва. Исаак е само послушен; той нищо не знае, не разбира, не е наясно какво става. Той е в позицията на жертвено животно. Смысла на жертвата не знае и Авраам, а само се подчинява. Ако обектът на жертвоприношението е човек, тогава той е третиран не като личност, а като животно (и става дума фактически за убийство); когато напълно съзнателно и доброволно принася себе си като жертва (включително живота си), тогава иде реч за саможертва. За саможертва говорим и в случая с пророк Йона, доколкото последният сам предлага да бъде изхвърлен в морето, съзнавайки, че е причина за бурята.

Християнството отменя животинските жертвоприношения, или да се изразим с израза на Ернест Ренан за Иисус: „Възприетият от него обред за служене на Отца му няма нищо общо с касапските сцени“ (Renan, 1992: 112). Тук са уместни размишленията на Сергей Булгаков от неговото съчинение „Светлина Незахождаща“ за връзката между животинското жертвоприношение и *спасението*. Булгаков коментира извършвания акт като наложителен СЛЕД сторен грях, с цел умилюствяване на божеството: „Жертвата за покаяние, принасяна от човека, има заместително отношение, тя е принасяна от даденото лице или община като възмездие за техните грехове. Следователно, жертвеното животно, лишавано от живот заради чужд грях, в някакъв смисъл се отъждествява с тях, но и запазва своето различно битие, тъй като иначе жертвата би била невъзможна или би могла да се състои единствено в самоизгаряне на жертвоприносителя. Затова идеята за жертвата е отрицание на логическия закон за тъждеството, тъй като нейната логика разглежда нетъждественото като тъждествено. И при това именно в отрицанието на тъждеството се състои религиозната същност на изкупителната, очистителната жертва.

Жертвоприношението е централен акт в богослужението в дохристиянския свят; в частност и литургиката на ветхозаветната религия се състои предимно от подробно разработен ритуал на жертвата. Най-съществено значение при жертвеното убиване на животното има проливането на неговата *кръв*, която е неговото жизнено начало (според Мойсей душата на животните е в кръвта)... “ (Bulgakov, 1994: 296).

Приливането на (животинска) кръв, „касапските сцени“ стават невъзможни след *Христовата саможертва*. Защото, както посочва Рене Жиар, смъртта на Христос – съвършеното и окончателно жертвоприношение, обезсилва всички останали жертвоприношения, а следователно прави неприемливо и всяко следващо. В книгата си, посветена на колективното насилие и изкупителната жертва – „Жертвеният козел“⁽²⁾, той отбелязва, че този израз – „жертвен козел“, не се среща в Евангелията, но в тях има друг израз, който успешно го заменя – *агнец Божи*. Подобно на „жертвен козел“, той изразява идеята за заместването с една

жертва на всички останали жертви, но заменяйки вонята и прочее отблъскващи конотации на козела с изцяло позитивните конотации на агнеца, той по-добре изразява невинността на тази жертва, несправедливостта на нейното осъждане, безпричинността за ненавистта към нея“ (Girard, 2010: 189).

Но дори и *саможертвата* има аспект, който засяга по незаобиколим начин етическото. Когато човек е готов да пожертва напълно живота си, той жертва и част от този на своите близки именно поради връзката си с тях – те също са въввлечени в неговата саможертва. И в случаите, когато не става дума за лишаване от живот, а за съзнателно себеобричане на лишения – материални и други, това може пак да е за сметка на близките му, които ще са ошетени от загубата, особено ако не виждат смисъла в съответните действия. Смисълът на жертвоприношението е третият неотменим негов компонент. Най-общо, смисълът може да бъде един – промяната на света, неговото „поправяне“ – смисъл, зададен от саможертвата на Христос.

Християнският смисъл на жертвоприношението е специалната тема на изследванията на един почти непознат у нас автор, Александър Майер, затова бих искала да отбележа тук неговия принос. Той е прибалтийски немец, известен като член на Религиозно-философското общество в Санкт Петербург от началото на XX век, по-късно един от учредителите на Свободната философска асоциация; особен акцент във философското му творчество са опитите му за религиозно-мистично оправдание на анархизма, което е основната нагласа във възгледите му. Неговата философска творба върху жертвоприношението е писана през 1933 г., издадена е в Париж през 1982 г. като част от тома с философските му съчинения.

Тезата ѝ гласи, че жертвоприношението е начин на взаимодействие между относителното и абсолютното. В качеството си на относително човек се опитва да се откаже именно от тази своя относителност. Моментът на отдалечаването от нея е емблематичен в мистерията на жертвеното действие. В развития мистериален ритуал предварителното очистване – момент, наследен от ритуала на древните животински приношения, е задължителен. Или – човекът се очиства, освобождава от всички следи, белези, които го свързват с ежедневието, тукашното, относителното. А отдалечаването от това, с което е постоянно свързан човекът – макар и доброволно, не може да не се преживява от него като болка и лишение. Ако, казва Майер, жертвеното тайнодействие в крайна сметка ни дава несравнима с нищо друго радост от единението с абсолютното; радост, укрепваща максимално жизнените сили на човека и разкриваща смисъла на самото му съществуване, то цената на тази радост е отхвърлянето на себе си, отказът от тукашните радости и дела (вж. Meyer, 1982: 118). Човекът спасява душата си, когато я „губи“.

Най-висшият знак за пълно самоотричане, за пълна себеотдаденост е доброволната смърт „в името на...“. Винаги в името на живота, в името на

неговото поправяне, в името на неговото изцеление. Доброволното пожертване на собствения живот винаги има за цел утвърждаването на живота, т.е. то е категорично различно от самоубийството, което е от отчаяние от живота. „Абсолютната любов, казва Майер, предполагаща готовността за смърт, приобщавайки към себе си отдаващите ѝ се, ги приобщава и към своето безсмъртие, към своята необорима сила, осигуряваща тържеството на живота“ (Meyer, 1982: 126).

И така, същността на жертвеното действие е излизането от света на относителните, „тукашните“ ценности. Следователно то е изход извън пределите на историята и пределите на културата. Човек не би се нуждаел от историята и от културата, ако би имал възможността да пребивава само в тази сфера, в която той се задържа единствено по време на жертвеното тайнодействие. Това обаче в границите на земния живот е невъзможно. Пребивавайки по време на себеотдаването си в сферите на абсолютното, човек запазва следите от това изживяване и те се оказват фундаментът на цялата наша култура. Духовната ни култура, това особено ценно наше достояние е дар вследствие на стремежа на човека да отрече себе си и да доближи абсолюта. Най-съществено свидетелство за това е присъствието на жертвения момент на самоотричането във всички видове изкуства, философията, науката, етическото съзнание – всички те са родени в жертвената мистерия, в общуването с абсолюта.

При християнството жертвената нагласа винаги е за *жертване на самия себе си* и жертвата е винаги на стойностни, скъпи за жертващия се неща. Както посочва Чарлз Тейлър, „Християнският мъченик, когато се отказва от здравето, от свободата или от живота, не твърди, че тези блага нямат стойност. Напротив, жестът му би загубил смисъла си, ако те нямат висока цена“ (Taylor, 2003: 2014).

Разнообразието на живота обяснява и размера на поетото задължение пред висшата сила – колкото по-значимо е събитието, за което ходатайстваме пред абсолюта (независимо как си го мислим), толкова по-голяма е жертвата, която обявяваме. Но изобщо помощта свише обикновено гледаме да бъде възмездявана, за да се запазва балансът. Дори в напълно светски контекст, в ежедневието, често имаме интуитивното прозрение, че големият късмет трябва някак да се компенсира с отказ от нещо собствено, от някаква придобивка, отказ от капризи, от дългогодишни любими навици и т.н.

Тук стигаме до специфичния „пазарлък“, който се разиграва в практиката на жертвоприношения като цяло – „аз ще Ти дам, а Ти ще ми помогнеш“ е принципната формулировка. Изследванията на културната антропология сочат това недвусмислено: „В перспективата на Юбер и Мос жертвоприношението най-общо е лишаване от дадено благо в полза на изцяло Другото (висша сила, божество и пр.), като в замяна се очаква божията благосклонност и благо-дат с надеждата, че колкото повече се дава, толкова повече ще

се върне обратно“ (Gradev, 2013: 100). Но: „Религиозните хора са наясно, че не бива твърде да разчитат на обмена, защото Бог е изцяло Друг и обърква всяка сметка“ (Gradev, 2013: 101). Както хората често установяват в собствения си опит.

Пазарлъкът с висшата сила, сделката, или както казва Александър Шмеман, *легалистичната трансакция*, означава следното: нужно е умилоствивяване, данък на творението, дължим към Твореца; принасяне на най-доброто животното или дори на детето, за да се плати обективно дължимото (Schmemmann, 2019: 6). Ако безкористността следва да е основният белег на саможертвата, то нека си припомним, че този пазарлък в библейския контекст е всъщност иницииран от абсолюта: в отговор на непоколебимата вяра на Авраам Господ му отговаря: „Кълна Се в Самия Себе Си – затова, че ти постъпи така и не пожела да отдадеш в жертва единствения си син, Аз ще те благословя изобилно, ще те даря с богато потомство – многобройно като небесните звезди и пясъка на морския бряг“ (Book of Genesis 22: 16, 17). А преди това разтърсващо събитие, още като го известява, че ще има наследник, Господ казва: „Пригответи Ми тригодишна телица, тригодишна коза, тригодишен овен, гургулица и млад гълъб“ (Book of Genesis 15: 9). Примерите са неизброими.

Но за да допринесе за подобряването, „поправянето“ на света, жертвеността като вътрешно присъща, иманентна за човека нагласа, която е същевременно и мерило за ръста на неговата духовност, е необходимо да е: първо, осъзната и доброволно приета (изработена като самостоятелен избор, в противен случай преминаваме към областта на виктимологията); второ, целейки онтологичното подобрене на света (преображението му), да не въвлича в този свой опит други личности, без те да са наясно със смисъла на конкретното действие, и трето, без да се очаква реципрочност от инвестираното страдание, отречение, дори мъченичество. Беззаветна жертвоготовност – етимологията на *беззаветен* говори именно за това.

БЕЛЕЖКИ

1. Когато в Средните векове се разнесе гласът на Пиетро Дамяни, че Бог може да отмени веднъж случилото се, той се оказва глас в пустиня, казва Лев Шестов (Shestov, 1993: 330).
2. В най-новия български превод на Библията – „козел за отпускане“ (вж. The Bible, Leviticus 16).

ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев, Н. (1927) Из размышлений о теодицее. *Путь*, 7, 50 – 62.
- Библия или Священное писание на Стария и новия завет и неканоничните книги (2013). София: Българско библейско дружество.

- Булгаков, С. (1994). *Свет Невечерный*. Москва: Республика.
- Гершельман, К. (1960). „Бунт“ Ивана Карамазова. *Мосты. Литературно-художественный и общественно-политический журнал*, 5, 214 – 229. München: Verlag ZOPE.
- Градев, В. (2013). *Това не е религия*. София: Комунистас.
- Жирар, Р. (2010). *Козел отпущения*. Пер. С. фр. Г. Дашевского. Санкт Петербург.
- Киркегор, С. (2009). *Страх и трепет. Повторението. Том 3*. Превод от датски Стоян Начев. София: Захарий Стоянов.
- Мейер, А. (1982). *Философские сочинения*. Paris: La Presse Libre.
- Мосс, М. (2000). Очерк о природе и функции жертвоприношения. В: Мосс, М. *Социальные функции священного*. Избранные произведения. Санкт Петербург: „Евразия“ – <https://studfile.net/preview/4347480/>
- Тейлър, Ч. (2003). *Изворите на Аза. Формирането на модерната идентичност*. София: Сонм.
- Шестов, Л. (1964). Киркегард – религиозный философ. В: Шестов, Л. *Умозрение и откровение*. Paris: YMKA Press.
- Шестов, Л. (1964а). *Sine effusione sanguinis*. О философской честности. В: Шестов, Л. *Умозрение и откровение*. Paris: YMKA Press.
- Шестов, Л. 1993 *Афины и Йерусалим*. В: Шестов, Л. *Сочинения в 2-х томах*. Т. 1. Москва: „Наука“.
- Шмеман, А. 2019 Жертвоприношение и богослужение. *Христианство и култура*, 140, 5 – 10.
- Daly, R. J. 2009 *Sacrifice Unveiled: The True Meaning of the Christian Sacrifice*. New York: Bloomsberry Publishing.

REFERENCES

- Berdyaev, N. (1927). Reflections on theodicy. *Put'*, 7, 50 – 62.
- The Bible. (2013). Sofia: Bulgarsko bibleisko druzhestvo.
- Bulgakov, S. (1994). *The non-setting light*. Moscow: Respublika.
- Daly, R. J. (2009). *Sacrifice Unveiled: The True Meaning of the Christian Sacrifice*. New York: Bloomsberry Publishing.
- Gershelman, K. (1960). The “riot” of Ivan Karamazov. *Mosty. Literaturno-hudozhestvennij i obshtestvenno-politicheskij zhurnal*, 5, 214 – 229. München: Verlag ZOPE.
- Girard, R. (2010). *The Scapegoat*. Saint Petersburg.
- Gradev, V. (2013). *This is not a religion*. Sofia: Komunitas.
- Kierkegaard, S. (2009). *Fear and trembling/ Repetition*. Sofia: Zahari Stoyanov.
- Meyer, A. (1982). *Philosophical works*. Paris, La Presse Libre.

- Mauss, M. (2000). Essay on the nature and functions of sacrifice. In: Mauss, M. *The social functions of the sacred. Selected works*. Saint Petersburg: Eurasia –<https://studfile.net/preview/4347480/>
- Taylor, C. (2003). *Sources of the self. The making of the modern identity*. Sofia: Sonm.
- Shestov, L. (1964). Kierkegaard – a religious philosopher. In: Shestov, L. *Speculation and revelation*. Paris: YMKA Press.
- Shestov, L. (1964a). Sine effusione sanguinis. On philosophical honesty. In: Shestov, L. *Speculation and revelation*. Paris: YMKA Press.
- Shestov, L. (1993). *Athens and Jerusalem*. In: Shestov, L. *Works*, vol. 1. Moscow: Nauka.
- Schmemmann, A. (2019). Sacrifice and worship. *Hristianstvo i kultura*, 140, 5 – 10.

DIALOGICAL FRAGMENTS ON THE SUBJECT OF SACRIFICE

Abstract. The proposed text deals with some aspects of the topic of sacrifice – a topic in the field of philosophy and sociology of religion, cultural and philosophical anthropology. The Old Testament and New Testament understandings on the issue are compared, emphasizing the importance of the principle of personality as the main dividing line. Kierkegaard's famous position (and that of Lev Shestov who followed him in this respect) on the biblical story with Abraham and Isaac is commented on. The views of the religious philosopher (and concentration camp inmate) Alexander Meyer, whose work on sacrifice (1933) was later published in Paris, are presented.

Keywords: sacrifice; A. Tarkovsky; Abraham and Isaac; Kierkegaard; Lev Shestov; Alexander Meyer

✉ **Prof. Nina Dimitrova, DSc.**

Web of Science Researcher ID: AAM-6992-2020

ORCID iD: 0000-0002-4441-4665

Institute of Philosophy and Sociology

Bulgarian Academy of Sciences

4, Serdika St.

1000 Sofia, Bulgaria

E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg