
М. Г. СМИРНОВ

АКСИОЛОГИЯ ЛЮБВИ В ВЕДИЧЕСКИЙ И ЭПИЧЕСКИЙ ПЕРИОДЫ

Рассуждения о любви, постоянные попытки раскрыть сущность этого таинства сопутствовали человечеству на протяжении всего пути его существования. Неподконтрольность этого чувства разуму и воле человека создавала мистический ореол, вечно сопровождающий любовь. Интересно, что различные цивилизации вырабатывали свое восприятие данного явления, которое впоследствии, проходя через ценностную сетку, откладывалось в национальном менталитете и развивалось в рамках отдельной культуры. Конечно, существует соблазн думать, что любовь – она везде одинакова – и это так, если обращаться к ней, имея в виду свойства индивида. Но каждая культура придает ей особую, неповторимую форму с помощью этических и философских парадигм, создавая свою «вторую» природу любви.

В древней Индии философия не была просто дополнением какой-либо науке или искусству, она всегда занимала видное независимое положение. Каутилья, предполагаемый автор древнеиндийского политического трактата «Артхашастры», в своих наставлениях писал: «Философия всегда считается светильником для всех наук, средством для совершения всякого дела, опорой всех установлений».

На Западе даже в самую лучшую пору, в пору своей юности, философия, как это было во времена Платона и Аристотеля, обращалась за поддержкой к другим наукам, таким как политика и этика. Этика с того времени начинает

занимать прочно свой ареал, особо ставя вопрос о моральных ценностях.

Роль любви в этом ракурсе приобретает на Западе высокий статус и самодостаточность. Благодаря своей самоценности она уже сама определяет взгляд европейца на те или иные проблемы или вопросы. Со времен Платона – эпохи свободного философского рассуждения о любви, не оформившейся в понятие, а скорее в мифологему греческого полиса, до наших дней, когда она стала непреходящей ценностью, таким образом, что мы теперь, рассматривая любые посылки мысли, относящиеся к любви, не можем абстрагироваться от заложенного в нас «христианского» ее восприятия. Именно сплав философских достижений античной мысли и последующая христианская этическая их обработка дали нам то, что мы называем сегодня любовью в ее полномесном и высоком качестве как ценности.

Если обратиться к Канту, то можно себе позволить более емко отметить сущность этики Запада. Немецкий философ, утверждая основанную на разуме всеобщую форму воления, подвергает критике эмпиризм и прагматизм, свойственные мифу. Он настойчиво подчеркивает обязательность следования нравственному долгу и его ценностям, ради самого этого долга и ценностей, тем самым утверждая высшую самоценность этики, ее составляющих, а следовательно, и любви.

В Индии же до сих пор сохранилось трибалистическое и мифологическое (в смысле философской парадигмы), как утверждают некоторые авторы, восприятие многих вопросов в жизни, в том числе, и любви. «Трибалистическое» говорит об архаичности индийского общества и его философских взглядов. На мой взгляд, это, отчасти, верно, и связано с логикой развития восточных обществ. Но только отчасти. Думается, можно утверждать, что развитие ценностей, таких как любовь, в Индии происходило в нетипичных, неевропейских условиях и соответственно привело к иным результатам.

Что касается условий, то дело в том, что индийская философия в отличие от европейской, имела собственную

опору, и все другие науки искали в ней вдохновение, и этика по отношению к философской мысли была отодвинута на дальний план, приобретая вспомогательный характер. Поэтому, обращаясь к индийской философской мысли, часто сталкиваешься с тем обстоятельством, что при наличии глубокой разработанности одних философских понятий, таких как время, пространство, бог, человек и других, иные – этические – остаются «за бортом» и не проявляются в индийской философии и национальном менталитете в виде четких понятий и представлений.

В самом деле, если задаться вопросом о роли любви во «всеиндийской» философской доктрине и индийской культуре, большинству на ум придет «Камасутра», и то, зачастую, воспринимаемая, как техника секса, отдающая неким восточным мистическим ароматом. Помимо этого, наши умы наполнены тенями идей неоиндуистских течений, пришедших к нам за последнее время с Запада. В лучшем же случае, вспоминается этика ненасилия Махатмы Ганди, которая сама по себе очень многое вобрала и от христианского мира.

Итак, в предлагаемом анализе хотелось бы обратиться к проблеме понимания и восприятия любви в культуре и религиозно-философской мысли Индии, проследить ее роль в этике и традиции этого региона, раскрыть ее философский и ценностный смысл.

Яркой особенностью религиозной индийской философии, помимо ее религиозности, является то, что, благодаря постоянному наличию множества сектантских течений, она непрерывно находится в стадии становления и вбирания в себя различных потоков мыслей вовсе не обязательно подлинно индийских (чего только стоит система калифа Акбара). Она «космополитична». Путь ее таков, что она как бы вливается в окружающий ее мир.

Кроме того, философия Индии наряду с тем, что имеет в себе общемировую универсальность, – это ее признак как философии, в то же время обрастает огромным сонмом локально индийских, даже можно сказать, индоарийских ментальных явлений. Она очень мифологизирована и имеет

более широкий выход в социум, чем просто логос, свойственный философии самой по себе, т. е. в европейском виде. В этом видится главная сложность восприятия и понимания ее индийской ипостаси.

Как известно, Индия пережила три крупных периода своей истории: классический – собственно индийский; период мусульманского завоевания, в самой Индии именуемый «темными веками»; и буржуазный, включающий в себя период английского колониального владения и независимости.

В данном исследовании уместно заострить внимание на истоках и философии «классического» этапа развития индийской цивилизации: философии ведического и эпического периодов, учитывая тот подход, в соответствии с которым вся индийская философия условно делится на четыре периода. Ведийский (ведический), определенный временными рамками с 1500 г. до н.э. по 1600 г. до н.э.; эпический – с 1600 до н.э. до 200 г. н.э.; период сутр – от 200 г. н.э., переходящий в схоластический.

Для нас представляют интерес ведический и эпический периоды по двум причинам. Во-первых, из-за их относительной «чистоты» в плане влияний других культур, что отражает историческая классификация. Во-вторых, если на эпический период приходится возникновение крупных религиозных течений, таких как шиваизм, вишнуизм и, в целом, индуизм (здесь намеренно не упомянуты неиндусские религии), то последующие периоды были расцвечены образованием бесчисленных школ и течений различной значимости, взгляды которых не уместаются в рамки данной статьи.

Круг источников исследования можно обозначить в две линии. Первая состоит из религиозно-эпических трактатов, началом которой являются «Веды», в частности, «Ригведа», а также «Упанишады», цель создания которых состояла в том, чтобы донести сложные ведические построения до сознания индуса. Здесь прежде всего следует упомянуть прозаическую упанишаду «Брихадараньяку» и «Чхандогья» упанишаду.

В целях дальнейшего уяснения сути вещей, содержащейся в Ведах и упанишадах, остановимся на них поподробнее.

Слово «Веда» происходит от корня, обозначающего знание. В действительности их четыре: Ригведа, содержащая в себе религиозные гимны, Самаведа, содержащая песнопения, Яджурведа, содержащая ритуальные заклинания и Атхарваведа, стоящая несколько особняком и содержащая колдовские заклинания.

Нас интересует прежде всего Ригведа, т. к. две последующие можно назвать ее «отражениями», которые она же и породила. Что же касается Атхарваведы, то использование ее представляется ограниченным в силу того, что она во многом находится за пределами ритуальной практики Вед, к которой необходимо обратиться в исследовании вопроса аксиологии любви.

Любая Веда состоит прежде всего из самхит (собраний). Самхита Ригведы включает в себя 1028 гимнов, расположенных по десяти разделам – мандалам (кругам). Шесть из десяти мандал – это родовые мандалы, т. е. каждая из них сложилась внутри отдельного жреческого клана, где из поколения в поколение передавалась по наследству. Остальные сложились позже, в эпоху классической санскритской словесности.

Результатом синкретичной структуры Вед и того, что они были не чужды противоречиям, явилось то, что вокруг них возник сонм комментаторской литературы. Это, в первую очередь, «Брахманы» (прозаические тексты различного объема, содержащие ритуальные и прочие объяснения к самхитам), «Араньяки» (тексты, предназначенные для лиц, оставивших свой дом и удалившихся в лес, чтобы предаться благочестивым размышлениям) и «Упанишады» (разного рода поучения, передаваемые от учителя к ученику). Последние насчитывают более двухсот произведений различного объема. Они входят в состав «Брахман» и «Араньяк», наряду с этим существуют и как самостоятельные тексты. Из их немалого количества можно выделить две – «Чхандогья» и «Брихадараньяка», относящиеся в качестве

комментариев к «Самаведе» и «Яджурведе» соответственно.

«Араньяки» и «Упанишады» относятся к новому этапу распространения брахманистской культуры, к которой они всецело принадлежат по традиции, но при этом являются детьми другой эпохи. Особенность и ценность их в том, что они создавались во времена становления индоарийского общества и стали оплотом его традиций и культуры.

Наследие эпического периода – поэмы «Рамаяна» и, в большей степени, «Махабхарата», содержащая в себе «Бхагават-гиту», прежде всего несут в себе глубокий религиозно-философский смысл.

Другую линию составляют источники, стоящие несколько особняком, так как они обращены к майе – к той иллюзорной реальности, в которой живут люди на Земле, и в силу этого обращены к этике и культуре повседневности, оставляя трансцендентальное построение во власти первой линии. Они несколько нарушают указанные временные рамки, что с точки зрения логики данной работы несущественно.

Это, прежде всего, древний политический трактат «Артхашастра» Каутильи, явившийся образцом для создания «Камасутры», лучшие творения санскритской поэзии, такие как «Времена года» Калидасы, поэзия Бходжа, Билхана, Соннока, Манхака, Чанакья и многие другие.

Чтобы понять особенности и тонкости восточного индийского восприятия любви как ценности и неотъемлемой части культуры, требуется обращение к европейскому восприятию исследуемого вопроса. Для этого использовано классическое философское произведение античности, яркий пример европейского понимания любви той эпохи – диалог Платона «Пир», а также рассмотрен библейский взгляд на эту проблему.

Прежде чем перейти непосредственно к рассматриваемой проблеме, необходимо определить, чем для индусов были ценности. Здесь будет небезынтересен подход Л. Н. Столовича. Действительно, то, что в двадцатом веке получило наименование «философии ценности», во време-

на Вед проявляет лишь только зачатки, следовательно, чтобы понять аксиологию любви в ведический и эпический периоды, необходимо эти зачатки обнаружить. Т. е. понять способы и критерии оценки, на основании которых производятся сами процедуры оценивания соответствующих явлений; те критерии и процедуры, что были закреплены в древнеиндийском общественном сознании и культуре как субъективные ценности и выражены в форме нормативных представлений.

В Чхандогья упанишаде предметом стремления называются постижение истины, познания, веры, стойкости, действия (в смысле контроля над своими чувствами и сосредоточенности мысли на цели), счастья, бесконечности, тождественной Брахману.

Следуя этой мысли, ученик задает вопрос учителю: «На чем основано бесконечное?» И получает ответ: «На своем величии или даже не на величии». Земные материальные блага и блага духовные здесь объединены понятием «величие», и в то же время разделены с помощью него. Учитель указывает на то, что бесконечное обладает собственным величием в отличие от величия конечного. Величие конечного возбуждает желание и жажду, а следовательно, и страдание. Величие же бесконечного – это стечение всех благ и их источник, лишенный страдания. «Все блага стекаются к тому, кто знает это. И поистине, он (Брахман, всеобщая душа, основополагающая реальность) – несущий блага, ибо он несет все блага. Все блага несет тот, кто знает это. И поистине, он – несущий сияние, ибо он сияет во всех мирах. Во всех мирах сияет тот, кто знает это».

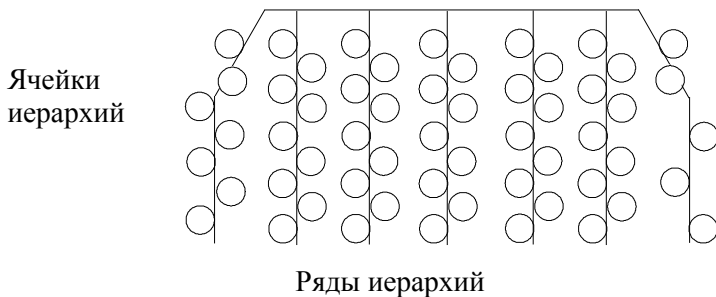
В «Ригведе» – «Гимн Небу и Земле» – говорится:
Пусть Небо и Земля сделают набухшим наше питание,
Отец и мать, всезнающие, свершающие благие деяния!
Два мира, готовые одарить, благие для всех,
Пусть принесут нам успех, добычу, богатство.

В этом отрывке ценности и блага обоих миров предстают в их взаимосвязи. Таким образом, мы подходим к ин-

дусскому способу разделения различных вещей по самодостаточным уровням. Это устойчивая страгаема индусской ментальности, сущность которой заключается в том, что разные, зачастую противоположные вещи, идеи, принципы сосуществуют в рамках одной идеологической системы, но разбросаны по замкнутым в себе ячейкам и поэтому не входят в конфронтацию друг с другом. То же относится и к сосуществованию ценностей в ведической философии, к тому же отягощенное общей синкретичностью понятий и свойственное периоду древности.

Указанные замкнутые ячейки чаще всего располагаются в виде иерархии, или нескольких, сходящихся к Абсолюту, но, в целом, параллельных рядов иерархий, что обусловлено непроницаемостью каст, пола, путей познания и т. д., или просто табуизированной обособленностью, исходящей из мифологической пользы. (См. схему.)

АБСОЛЮТ



Легко можно обнаружить многочисленные примеры таких иерархий. Так, в Брихадараньяке встречается такой момент: «Когда кто-либо из людей здоров, богат, господствует над другими, в избытке вкушает все людские наслаждения, то это – высшее блаженство людей».

Здесь говорится о ценностях как о «блаженстве». Далее выстраивается иерархия. «Блаженство людей» превосходится «блаженством предков», а то, в свою очередь, божественным блаженством вплоть до мира Брахмана. «Это (последнее) и есть высшее блаженство просвещенного, свободного ото лжи, не побежденного желанием».

В результате, не просто каждой иерархии, но и каждой ее ячейке соответствует своя мораль, имеющая обособленную основу. Таким образом, получается нечто, в общих своих чертах напоминающее матричный принцип, в котором некоторые элементы связаны отношениями иерархии, другие же имеют опосредованную одностороннюю связь через Абсолют. В этих условиях любая связь может рассматриваться через Абсолют-Брахман (выход на него имеет любая ячейка), представляющий собой всю полноту человеческого бытия. Важнейшей особенностью здесь является то, что этика, расцениваемая как элемент преходящего, неабсолютного бытия отчуждена от связей между ячейками и, следовательно, в каждой своей ипостаси обособлена и уникальна, как и уникален тот набор ценностей, который она несет в себе в каждом отдельном случае.

Для окончательного уяснения индусского понятия о ценностях необходимо добавить несколько штрихов. В-первых, ценностные качества не ценны сами по себе, а определяются деянием. Следовательно, они «плавучи» и не имеют конкретных догм: «Делающий доброе бывает добрым, делающий дурное бывает дурным. Благодаря чистому деянию он бывает чистым, благодаря дурному – дурным».

Для индуса важен путь, его ценностное содержание. Цели же несут «ценность» опосредованно – через путь, в отличие от христианства, где эти рубежи незыблемы и мораль самоценна.

Во-вторых, существует специфический индульский способ сочетания единичного и множественного. Дело в том, что путь един, но дорог в его рамках много. Сущность праведной жизни в том, чтобы, следуя дхарме (закону–долгу), идти по одной из дорог жизненного, умственного и нравственного пути до конца, не пересекаясь с иными. Этот постулат свойственен индийской философии и используется во многих ее аспектах, в том числе, – в вопросе о ценностях.

Так, в «Артхашастре» можно встретить такого рода наставления: «Закон для Брахмана – учение, жертвоприно-

шения для себя и для других, раздача даров и их получение. Закон для кшатрия – учение, жертвоприношение, раздача даров, добывание средств к жизни военным делом и охрана живых существ. Закон для вайшьи – учение, жертвоприношение, раздача даров, земледелие, скотоводство и торговля. Закон для шудры – послушание и ведение хозяйства в повиновении у дваждырожденных (dvijati – члены трех высших каст, т. к. человек, приобщенный к знаниям, отличается от животного и обретает второе рождение. – М. С.), ремесло и актерство... Закон для домохозяина – добывание средств к жизни соответствующей ему работой, брак в равной семье, но с разными предками, (после брака) половые сношения в установленное время (период благоприятный для зачатия), раздача даров богам, предкам, гостям, слугам и поедание остатков жертвоприношений. Закон для удалившегося в лес – половое воздержание.; закон для государя – польза его подданных» и т. д. и т. п.

Здесь необходимо сделать оговорку. «Артха» как одна из трех целей жизни человека (две других: «дхарма» и «кама») в переводе с санскрита означает: artha – благо, ценности; в этом случае «Артхашастра» (artha-castra) – это наука о ценностях, но по ней невозможно судить об индусских представлениях, связанных с этой проблемой в полной мере, т. к. артха в своей сути обращается лишь к некоторым ячейкам иерархии, находящимся в контакте с политикой и материальным благосостоянием.

Все же остальное рассматривается именно через эту призму. Любовь (кама) при этом составляет отдельную нить к Абсолюту наряду с упомянутыми уже артхой и дхармой, таким образом соотносясь с артхой «на равных».

Представленная иерархия – это не совсем то, что мы привыкли связывать с данным термином. Она имеет не теоретический или схематический оттенок, а практический. Это наследие мифологизации философии, а именно то свойство мифа, что он предельно утилитарен и живет не в терминах, а в символах.

Как это проявляется? Дело все в том, что никто и никогда из индусов не в силах будет воспроизвести всю цен-

ностную иерархию или даже иерархию, связанную со своей «нишей» существования. Это и не нужно. Это отдано философией на откуп мифу. Индус не мыслит заповедями в европейском понимании. Заповедей нет и быть не может, т. к. человек-философ, идя путем познания, открывает новые для него грани Абсолюта и соответственно им строит свою жизнь. «Заповеди» изменяемы в индусском мире.

Подводя итог рассмотрению вопроса о ценностях в индусском понимании, следует отметить, что любовь в ее ценностном выражении в полной мере подчиняется вышеизложенным правилам и законам.

Классическое определение любви звучит так: «Любовь – это обращенность чувства и воли на другую личность, человеческую общность или идею, сопровождаемая потребностью «отдать себя» любимому предмету и одновременно сделать его «своим», в эмоциональном пределе – «слиться» с ним. Любовь необходимо включает в себя стремление к постоянству, оформляющееся в этическом требовании верности. Любовь возникает как самое свободное и непредсказуемое выражение глубин личности; ее нельзя принудительно ни вызвать, ни преодолеть. Важность и сложность явления любви определяется тем, что в нем, как в фокусе, пересекаются противоположности биологического и духовного, личного и социального, интимного и общезначимого». Это определение может оказаться полезным в качестве «измерительного прибора» для индусского восприятия явления любви.

При всей редкости использования слова «любовь» (кама) и кажущемся игнорировании этого понятия в индийской философской мысли, тем не менее присутствует достаточно глубокое его понимание. В отличие от европейского, оно не дается в своей конкретности, обрастая сопутствующими связями и понятиями, а само по себе трактуется опосредованно через другие понятия, любовь как бы «участвует» в них. Это и помогает раскрывать ее сущность индук-тивным путем, разбираясь в структурах ее проявлений.

Термин «любовь» – «кама» в своей самости означает имя Бога любви, т. е. Бога, персонифицирующего каму и в мифах часто исполняющего волю богов (миф о соблазнении Шивы). Таким образом, этот Бог, с точки зрения западного восприятия, не совсем Бог, скорее Ангел (посланник), близкий к европейскому Амуру. Указанное понимание отражает мифологизированное состояние понятия любви, а именно растворенность последней в различных ментальных явлениях, присущих индийской культуре.

Другое значение термина – это желание, чувственная страсть, наслаждение, как одна из трех целей человека помимо «артхи» и «дхармы». Здесь любовь предстает как специфический, но все же конкретный и устойчивый термин.

Итак, налицо двоякая сущность индуистского понимания любви: опосредованная, завуалированная и прямая трактовки, которые сосуществуют одновременно, определяя каждая свою область. Попробуем разобраться по порядку. Что же это за «завуалированная» любовь?

Если следовать «Артхашастре», то любовь в ней встречается в двух ипостасях. В разделе третьем «Победа над чувствами» она упоминается среди шести врагов, с которыми должен справиться человек. «Ибо победа над чувствами дисциплинирует человека в физическом и нравственном отношениях, давая ему возможность, не отвлекаясь в сторону, сосредоточить все свое внимание только на одной главной перед собой поставленной цели. Без обуздания своих страстей достижение этой цели представляется невозможным».

Этот же мотив присутствует в «Махабхарате» и «Рамайне», где главное достоинство героя в обуздании своих чувств.

В этом случае любовь не названа «любовью» – это страсть, похоть, при этом включающая в себя множество оттенков, в которых страсть, зачастую, преподносится как достаточно абстрактное любовное стремление, избавленное от конкретности. В иных же случаях, она больше похожа на прелюбодеяние и гнев христианских семи смертных грехов.

Здесь, думается, надо сделать оговорку, победа над чувствами – это не христианское раскаяние в грехах и отрешение от них, а слияние в гармонии чувственных потоков через отвержение шести врагов: «Совпадение между чувствами уха, кожи, глаза, языка, носа и звуком, осязанием, формой, вкусом, запахом – это победа над чувствами или выполнение существа руководства».

Интересен тот факт, что в этом смешении всех чувств – духовных и физических, любовь, играя отрицательную роль врага, в то же время является необходимым элементом общей гармонии.

Далее в «Артхашастре», в главе седьмой «Поведение царя-мудреца» встречаем отношение к «победе над чувствами» как средству достижения благ и избегания зла, т. е. «победа над чувствами» – это далеко не цель. Но что же тогда цель, ради которой концентрируются такие силы? Это – польза. «Пусть он (правитель. – М. С.) отдается любви, не нарушая закона и пользы; пусть не будет лишен наслаждения (в смысле ценностей. – М. С.). Пусть в равной мере отдается трем целям, части которых связаны друг с другом, ибо одно из трех чрезмерно чтимое вредит себе и двум другим», – закон (дхарма), польза (артха) и любовь (кама). При этом Каутилья считает, что главное – это польза, «ибо закон и любовь основаны на пользе».

Результатом рассмотренного является то, что любовь подается, в том числе и как ценность, через противоречие. Она – и зло, и благо, она бесценна как одна из трех целей, и в то же время она не имеет цены как этическое понятие.

Выход из данной ситуации представляется следующим образом: казалось бы, можно было бы разделить любовь на виды, если бы так часто не подчеркивалась единая ее сущность, и не появлялось единство диалектически слитых ситуационных видов.

Особенность же в том, что она едина не только сама по себе (о чем пойдет речь позднее), но и в различных комплексах, примером которых может служить вышеуказанная триада: артха, дхарма и кама. Выход из противоречия видится в восприятии любви индусами как необходимого

средства, орудия для достижения различных целей, лишённого как такового морально-нравственного содержания, она вне морали, это иной уровень – уровень Абсолюта, не связанный с социумом как таковым.

Этическое же содержание появляется лишь тогда, когда любовь соизмеряется с целью своего использования. В связи с этим индусская любовь, в отличие от европейской, обладает своеобразием, особенностью которого является способность принудительно ее вызвать и при желании преодолеть.

Европейскому сознанию свойственно деление любви на любовь высшую, духовную, например любовь к Создателю, и низшую форму любви – плотскую, страстную (диалог «Пир» – рассуждение о двух Эротах).

Индусское же понимание отличается тем, что отсутствует разделение на высшую и низшую, так как существует восприятие любви как таковой, не как цели – ценности, а как средства для достижения определенной цели, следовательно, она понимается вне морали и трактуется в зависимости от преследуемой цели. Например, «любовные» санскары (тайнства жизни – каждодневные обряды, связанные с жизнью индуса), впрочем, как и санскары вообще, никогда не рассматривались как самоцель. Ожидалось, что благодаря им возрастут и разовьются моральные качества. Для каждой стадии жизни в санскарах предписывались правила поведения.

Так, не в общей, но в конкретной ситуации с тысячами мелких условий к любви применим ценностный подход. Поэтому она, в сущности, одна и та же, может быть возвышенной и низменной, и один и тот же термин, например «страсть», может носить разные оттенки от высшего до самого низменного уровня.

Прежде чем перейти к любви-средству, необходимо остановиться на средстве как таковом.

«Средство» в подлинно индусской традиции играет особую роль. Оно наполняет содержанием многие этические и философские понятия (не только любовь), выработанные древнеиндийской философией. Происхождение этой дефи-

ниции в индийской ментальности связано все с той же логикой мифа, которая была сакрализована в философской культуре и тем самым сохранена, наряду с формальной логикой философии как таковой.

В этом своем специфическом понимании «средство» ярче всего проявляется в понятии «артхи». Выступая в качестве одной из трех целей жизни человека, этот термин означает успех, достижение богатства, пользу, объединенные вездесущей пользой. Эта польза – упомянутое наследие мифа, самим своим существованием устраняет моральные «издержки», т. к. индивидуальный Атман (душа) в достижении Брахмана (вселенской души, абсолюта) самодостаточен и ответственен только за себя. Следовательно, польза в глубинном понимании индуса это, прежде всего, индивидуальная польза. Но здесь следует заметить, что «польза» в данном случае избавлена от дикости и хаоса проявлений в социальном бытии не этическими нормами и ценностями, а существованием Абсолюта, который стоит над любой индивидуальностью и общественностью, над единичным и множественным.

Возникает вопрос: а где же здесь средство? Средство – это есть та основная связь, которая обеспечивает реальность существования блока: польза – Абсолют. В связи с чем уместно упомянуть дуалистичность существования трех целей жизни человека: артхи, дхармы и камы. Дело все в том, что они и цели, и средства, потому что над ними стоит четвертая цель жизни – мокша (освобождение из череды земных перевоплощений и слияние с Брахманом-Абсолютом, т. е. приобретение полноты бытия).

В соответствии с этим интересно отметить тот факт, что основы основ индийской философии – Веды, созданные в качестве руководства и формул сложных ритуалов, сами могут быть названы инструкцией, средством.

Блок польза – Абсолют присущ и каме, где «средство» облечено в форму любви.

Итак, любовь как средство появляется очень часто в источниках древнеиндийской литературы. Она носит прикладной характер и встречается на различных уровнях, в

различных ячейках иерархии пути достижения высшей цели – освобождения (мокши). Любовь используется в качестве испытаний-средств, пройдя и используя которые, человек достигает новых позиций, причем, имеется в виду не только переход от низшего к высшему, но и достижение чего-то вообще, иногда носящее сугубо частный персонафицированный характер. К примеру, в «Атхарваведе» любовь встречается в качестве магического средства:

Пусть кольнет тебя колючка!
Не пребывай в своем покое.
Та страшная стрела Камы —
Ею я пронзаю тебя в сердце.

Атхарваведа

Или в «Артхашастре» для проверки подданных царю предлагается так называемая «хитрость любви», более всего напоминающая христианское искушение сладострастием, только в очень утилитарном виде.

В «Махабхарате» этот мотив встречается очень часто и более четко прослеживается в «Сказании о Савитри» – жене преданной и любящей. В этом сказании, Савитри, следуя закону дхармы (обязанности человека перед родственниками властью и богами – в узком смысле, абстрактный «долг» – в широком), идет вслед за мужем, которого уносит смерть, и своим страданием и праведностью спасает его. Пройдя все испытания, она получает священные дары.

Любопытно то, что «любовь», как термин, во всех этих случаях не присутствует. Она подается через добро, долг, служение, страдание и т. д. Любовь не предстает в чистом виде, а наполнена каким-либо понятием.

Но, знаешь ли ты, в чем добро вековое?
Должны мы любить всех живых, все живое,
Ни в мыслях, ни в действиях зла не питая, –
Вот истина вечная, правда святая.

Вот пример проявления любви Савитри через долг жены и в рамках закона.

Семь раз в круг огня мы ступаем стопою,
Я тоже прошла семь шагов за тобою,
И, значит, закон я исполнила главный,
С тобой подружилась я, Бог многославный!

Казалось бы, все происходит в рамках привычного для нас восприятия и понимания: жена ради любви к мужу жертвует многим, но все обстоит не совсем так. В начале сказания были как бы поставлены цели: у отца Савитри не было детей, о которых он мечтал, у родителей мужа, кстати не очень яркой личности, было отнято королевство, а отец его был слеп, сам же муж, по предсказанию, должен был умереть через три года. Конец был ознаменован разрешением всех проблем, которые выдвинуты на передний план, заслоняя собой мотив любви, который сам по себе весьма слаб: образ мужа чрезвычайно бледен – только штрихи безличного праведника. Яркий образ жены усилен ее внутренней мудростью.

Если вспомнить Платона, для сравнения, то любовь у него в смысле цели и средства органична (единородна как система понятий) и самоценна. Устами Сократа и «премудрой Диотимы» провозглашается, что любовь – это всегда любовь к благу, а путь к нему – «родить в прекрасном как телесно, так и духовно». Здесь продемонстрирован путь любви в прекрасном.

В индусском же понимании, любви самой свойственно вплетаться в различные пути как одному из их механизмов.

В итоге, возвращаясь к первому тезису, любовь совершенно необходимо предлагается через иные понятия (например, дхармическая любовь – любовь по дхарме) как средство, инструмент. Проблема же состоит в том, что, наряду с вышесказанным, она самоценна, она – добродетель. Эта ее сторона также в полной мере проявляется во многих трактатах, в т. ч. в «Сказании о Савитри».

Выше уже было сказано о дуализме, присущем, в том числе, и каме. Рассмотрев ее как средство, настало время обратиться к ней как к цели.

Любовь-добродетель в индусском понимании, как и любовь-средство, целостна, она воспринимается в неотъемлемой совокупности всего спектра высших духовных проявлений и низших форм. Обе они – это кама – просто любовь.

Любовь-добродетель в индусской трактовке – это, прежде всего, любовь жертвенная, имеющая чистое побуждение – облегчить страдания других путем личного страдания. Любовь в этой ипостаси становится целью в том особенном виде, когда ценностный приоритет отдается не заслуге избавления других от страданий, а именно личному страданию. В нем ее самоценность, т. е. любовь-добродетель в индусском смысле есть отвержение себя со своими желаниями и страстями. Причина же того, что она раскрывается как страдание, заложена в несовершенстве майи – земного пути человека. Такая любовь-добродетель выделяется тем, что несет в себе воздаяние за совершаемое. Так, в «Ригведе» встречаем:

Он покоится, опираясь на спину небосвода,
Кто жертвует, только тот и идет к богам.

«Бхагават-гита» также наполнена мотивом жертвенности:

Некогда рек Праджапати, создав вместе с жертвой твари:
Размножайтесь ею, пусть желанной Камадук она для вас будет.

Ею богов укрепляйте, да укрепят вас боги;
Так, укрепляя друг друга, вы достигнете высшего блага.

Укрепленные жертвой боги дадут вам желанные блага;
Вор, кто дар принимая, не возвращает дарами...

Знай, карма возникла от Брамь, возник от Непреходящего Брама,
Поэтому вездесущее Брахмо всегда пребывает в жертве.

Кто не дает вращаться заведенному этому кругу,
Злой, игралище чувств, тщетно живет он, Партха.

Любовь-добродетель – она цель, появляющаяся в связке: страдание плюс жертвенность. Эта связка имеет глубокий сакральный смысл, т. к. в соответствии с Ведами сама жизнь представляется как огромное жертвоприношение. Жертвоприношение – ее начало (миф о первочеловеке – Пуруше), жертвоприношение – ее конец (слияние с Брахманом), жертвоприношение – само ее содержание, правила которого и излагают Веды и комментируют упанишады.

Итак, любовь-добродетель. Это любовь в том самом платоновском понимании приобщения человека к вечности через телесное и духовное зачатие и рождение, «ибо зачатие и рождение суть проявления бессмертного начала в существе смертном». Но, в отличие от взгляда Платона и представления о любви-средстве, она, в конечном итоге, не направлена ни на что, не имеет своего предмета. Она самодостаточна.

Дело в том, что в индуизме присутствует категория абстрактной «универсальной любви», к примеру, у индийского святого любовь сопряжена с отказом от стремлений, желаний и привязанностей. На нижних этапах иерархии, связанных с законом кармы, она находится в рамках дхармических принципов, но у просветленных любовь-добродетель приобретает полностью от всего обособленный и универсальный вид. Принимая универсальный вид, любовь выходит за рамки ценностного и этического подхода. Представляясь как Абсолют, она естественным образом лишается оценочных характеристик, получается, что любовь как добродетель только в промежуточных ячейках иерархии развития (в рамках иллюзии земного человеческого бытия) имеет какой-либо ценностный аспект, и то, чаще всего, проявленный через деятельность, или направленность на Бога (о чем позднее).

Здесь, для пояснения, важно упомянуть индусское представление о трех типах человеческого сознания.

Внутреннему «я» человека свойственны три типа существования:

1. «Манушья» – человек с точки зрения физиологических потребностей, удовлетворению коих он всего себя посвящает.

2. «Нара» (герой) – человек, поступки которого оцениваются, приобретая этический смысл. Нара осознает нравственный смысл своих деяний. Дхарма – его руководящий жизненный принцип.

3. «Пуруша» – человек, перешедший на третий, высший уровень совершенства. Он уходит из сферы социума с его морально-этическими нормами и готовит себя к слиянию с Абсолютом.

Пользуясь этой схемой в упрощенном виде, можно сказать, что любовь-добродетель свойственна наре как этапу на жизненном пути человека и как части его натуры. Реально она не имеет прикладного выражения, как это имеет место в любви-средстве. Она – абстракция, призванная отметить этапы пути великого постижения истины, достижения подлинной свободы. В то же время именно она участвует в создании правил социального бытия, практическая приложимость которых не подлежит сомнению.

Кроме только что описанного варианта ареала существования любви-добродетели, она, опираясь на вечно-связующий Абсолют, ярко проявляется в ячейках других многочисленных индуистских иерархий. Обратимся к следующему примеру.

Подлинная свобода означает преодоление себя или соединение с Высшим существом – Брахманом, следуя одному из трех путей: пути логики, пути жизни или пути любви. Появление этих трех путей в индуизме связано с пониманием человека как совокупности разума, воли и чувства, с помощью которых он стремится к истинному наслаждению своим бытием, т. е. достижению ценностей дхармической жизни и слиянию с Абсолютом.

Этой великой цели он может достичь соответственно: путем познания Высшей реальности, т. е. философствованием; путем подчинения своих желаний воле Бога (здесь Бог понимается не в христианском понимании Бога – Создателя, а в смысле Высшей реальности, проявленной через

Бога), т. е. самоотречением или путем поклонения и любви к Богу, т. е. любовью. Тем, кто стремится к познанию, Высшая реальность предстает как Абсолют. Тем, кто стремится к добродетели, она является как непоколебимая, вечная и беспристрастная Справедливость, а перед эмоционально настроенными она предстает как вечная любовь и чистая красота святости.

Так объясняет Кришна герою Арджуне в «Бхагават-гите» сущность различных путей. Он наставляет, что все они есть Единое, и не одна из сторон сознательной жизни человека не может быть оттуда исключена, а различные аспекты, представленные в трех путях, достигают своего достижения в полной и целостной жизни Бога.

«Бхагават-гита» считает, что различные люди идут к духовному постижению разными путями: одни – от затруднений моральной жизни, другие – от сомнений интеллектуального характера, а третьи – от эмоциональной потребности совершенствования.

В связи с этим выделяются три пути: джняна-марга – путь для логического ума, бхакти-марга – путь эмоциональной приверженности, путь любви и карма-марга – путь следования ценностям, путь деяний, посредством которых безличное становится личным.

Как видим, в «Гите» путь следования ценностям и путь любви расходятся, и, в то же время, следуя представлениям о едином пути, взаимно дополняют друг друга. В частности, любовь в бхакти-марга проходит следующее превращение – она отчуждается от дуализма субъектно-объектных отношений, свойственного земной любви и через абстракцию Бога приходит к монизму универсальной любви в самой себе.

При этом человек не замыкается в себе, а полностью посвящает себя трансцендентному. Итог – почитатель сливается с бытием Бога. В человеке действует уже не преданная Богу личность, а мощь духа в своей божественной свободе.

Закон кармы не перестает действовать. Человек получает вознаграждение – благо за свой духовный подвиг. Это

говорит о присутствии ценностного подхода, присутствии любви-добродетели.

Таким образом, любовь-добродетель как ценность – это только часть общей системы, часть ее вертикальных и горизонтальных структур. Она занимает несколько узких, синкретичных ареалов — области, диктуемые ей законом дхармы, связанным с идеей воздаяния.

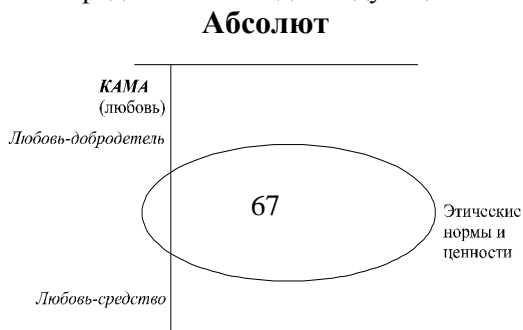
Любовь-добродетель только центральная, связанная с человеческим неразвитым состоянием часть земного отрезка общего пути просветления, достижения высшей реальности, достижения полноты бытия. Пока человек далек от полноты бытия и все его силы направлены на земное, любовь-добродетель, как ценность, выступает в качестве ориентира на пути к трансцендентному – полному бытию, где эти ориентиры уже не нужны.

Особенность индусского понимания в том, что просветление достижимо при жизни, а следовательно, любовь-добродетель, несмотря на то что она одна из высших ценностей, преходяща.

Подводя итог сказанному, следует подчеркнуть, что любовь и ценность в индийской философии представляются как смежные понятия, где одно не входит в другое, а они лишь касаются друг друга, возникая в качестве многочисленных элементов сложных, сходящихся иерархических систем, сущность которых далеко выходит за рамки социума и заключается в законе мироздания, поданном в индусском представлении.

Причем, если ценностный подход – это порождение общества, как и в европейском варианте, то любовь – это составная часть общего вселенского механизма, естественно выходящего за рамки социальной среды и субъективных ощущений человека.

Если взять упрощенно, в плоском разрезе, то эти отношения можно представить в виде следующей схемы:



Точки соприкосновения этих двух непохожих систем мы и попытались определить. По большому счету, их видится две, соответственно двум ипостасям любви в ведический и эпический периоды: во-первых, ценностно-ориентированная любовь-средство; во-вторых, любовь-добродетель как промежуточная цель (кама) на этапе пути человека к полноте бытия. Следует отметить, что обе эти разновидности в индусской системе слиты в единое понятие любви, как две стороны одной медали.

Хотелось бы особо остановиться на проблеме разновременности происхождения двух вышеприведенных ипостасей любви. Если достаточно просто подойти к этому вопросу, то получится, что любовь-средство обязана своим появлением Ведам и время ее безраздельного властвования и процветания приходится на ведический период господства подхода к жизни как к вселенскому жертвоприношению.

Любовь-добродетель окончательно оформилась много позже, чем любовь-средство, и явилась в мир через упанишады – тексты, трактующие и поясняющие Веда. Упанишады отходят от Вед в том вопросе, что приоритетность жертвоприношения замещается идеей познания и слияния с Абсолютом.

Таким образом, происходит, как бы отметили в былые времена, переход от мифологического сознания к религиозному, а то и к философскому. На самом деле, ничего подобного отмечать не приходится. Любовь-добродетель не наследует место любви-средства. Они соседствуют. Уже много говорилось о том, что создает реальность такого соседства. Другое дело, вопрос о том, как появилось это мирное сожительство двух типов осознания одного явления?

Ответ кроется в сущности охранительной функции системы индуизма. Суть в том, что в индусском понимании линия духовного прогресса направлена в прошлое, а не в будущее. Поэтому все, что было достигнуто в прошлом, надлежит сохранять, т. к. оно совершеннее. Правда, чем мы дальше от него, тем нам сложнее его постичь.

Необходимо добавить, что такое восприятие в своей основе характерно и для современной Индии. Естественно, за

многие века существования индийская цивилизация напиталась духом многих культур и, тем более, в вопросах понимания любви. Излишне говорить, к примеру, об экспансии западной поп-культуры. Но здесь следует учесть тот момент, что никакое современное восприятие исследуемого явления в пределах Индии не выходит за рамки описанной выше схемы, а лишь делает ее более аморфной, менее узнаваемой. Можно сказать, что новые построения и теории только расцвечивают каркас здания традиционной парадигмы камы, не нарушая саму конструкцию.