

Лариса Самарова

САМАРОВА Лариса Ричардівна — старший викладач Севастопольського гуманітарного університету. Сфера наукових інтересів — релігієзнавство, географія релігій.

ЕКОЛОГІЧНА ЕТИКА ІНДУЇЗМУ

Велику роль у поведінкових стереотипах людини стосовно природи відіграють ті чи інші космологічні виміри, уявлення про виникнення, зміну і майбутній розвиток світу. У космологічних міфах розповідається про народження космосу, або описується первісний порядок. За символічними елементами розрізняють створення світу із нічого, із хаосу, через світових батьків, шляхом самозародження. Створення світу із нічого, із хаосу, через світових батьків є характерним для релігій, що виникли в південно-західній Азії. У міфах цих релігій людина посідає виняткове місце, що виявляється в особливому ставленні до природи. У міфах, що розповідають про самозародження світу, людина позбавлена якогось особливого становища. Процес виникнення світу характеризується в цих міфах інтеграцією всього суцього і гармонією. З міфів про виникнення світу та з релігійних картин можна виділити різні типи відносин між Богом, людиною і природою.

Для індуїзму характерне те, що Бог-творець стоїть над іншими богами, людиною і природою. Становище усіх богів, звичайно, є значно кращим, аніж людини. Але цього не можна

сказати про відношення людини щодо інших живих істот Вони фактично рівноправні перед Богом-творцем. Відповідно до місця і ролі людини в релігійній картині світу формувалося й її ставлення до оточуючого світу, до навколишньої природи. Космології при цьому є якимсь архетипом цього ставлення. Вони дають людині вихідний зразок поведінки.

Тропічна природа Індії, що вражає багатством кольорів, ароматів і форм, накладає відбиток на всі сторони життя індійців, і не в останню чергу на їхні релігійні погляди. Єдність людини і природи є однієї із найбільш характерних рис індійської культури в цілому.

В індуїзмі світ складається з Бога (Богів), людини, а також живої і неживої природи. Питання про ставлення людини до природи не піднімається в індуїзмі. Не існує полярності і відокремлення між Богом, людиною і природою. Бог, людина і природа є частинами творіння. Бог-творець теж повинен був виникнути перед тим, як він створив все інше.

Але все-таки існує градація між творіннями: Боги і створені Боги стоять над людьми, люди над тваринами, рослинами і неживою природою. Ця градація пояснюється послідовністю виникнення. Розходження між людиною і тваринами в індуїзмі носять не субстанційний, а градаційний характер. Створене розуміється як єдність Бога, людини і природи. Індуїст відчуває себе частиною природи і космосу, а не чужинцем, подорожнім і тим паче, господарем земного світу. Е.В. Тюліна, досліджуючи індійські пурани, енциклопедичні збірники міфів і легенд Древньої Індії, зауважує, що люди у індійській міфології і філософії усього лише одна з груп живих істот. Вона пише, що індійські варни нагадують види тварин. «Межа між людиною й іншими живими істотами лежить в області моральності, тому що саме народження в тій або іншій групі тварин обумовлене вчинками живої істоти в його попередніх ликах. Саме закон поведінки в суспільстві починає прирівнюватися до світового закону» [2, с. 81].

Сьогоднішня екологічна проблема полягає в тому, що, з одного боку, природні багатства знищуються, при цьому природі не залишається часу на відновлення своїх ресурсів. З іншого боку, природа піддається постійному впливові шкідливих речовин. Таке відношення суперечить моральним цінностям древнього традиційного індуїзму. У центрі індуїстського світогляду стоїть жертва, як ритуал, а пізніше і як благодійник. Жертва складає основу створеного, вона покликана служити регенерації, відновленню втраченої єдності. Витоки цього лежать в індійських уявленнях про створення світу, що пов'язані із жертвопринесеннями. Жертва фігурує в трьох видах: людини, корови і коня. Згідно одного погляду, світ виникає після приношення в жертву гігантської першолюдини Пуруші, за іншим — світ виник із жертвовної тварини (видимої корови), за третім — з іншої жертвовної тварини — коня.

Людина в індуїзмі повинна дотримуватися незалежного від неї порядку. Цей порядок визначається дхармою. Дхарма означає універсальну стабільність і владу, гармонійну рівновагу і норму, що панує в космосі, природі, суспільстві. Дхарма становить основу для поведінки індивідуума і забезпечує суспільний порядок. У чому ж вона повинна виявлятися в людській поведінці? Відповідно до традицій індуїзму — у помірності і самообмеженні. Це один з найважливіших поведінкових стереотипів індуїзму. Жертва може здійснюватись і як ритуал, і як фізично-психічний стан, наприклад, як помірність аскета. Святі, мудреці, аскети завжди були панівними фігурами в індійському суспільстві. Але не кожен за традицією мав прагнути аскетизму. Людина, згідно карми-йоги, повинна триматися на своєму місці і виконувати свої обов'язки до самозречення. Кожний вносить свою дециму в підтримку космічної універсальної гармонії в природі й у суспільстві.

В індуїзмі вірять, що йог, який приборкує свої бажання, завдяки своїй аскезі неодмінно впливає на своє оточення, включаючи тварин і рослини. Він володіє бажаною для його прихильників, притягальною, чи відштовхуючою для ворогів, силою. Духовна і матеріальна чистота тісно пов'язані між собою. Як духовний стан впливає на навколишній світ, так і зовнішній устрій життя людини впливає на його внутрішній стан. Усе це спостерігається у спілкуванні з природою, де розмитий перехід між чисто реальним та символічним значенням.

Найбільш шанованими тваринами в Індії вважаються священна корова і священна змія. Махатма Ганді так писав про цю особливість індуїзму: «Особиста сутність індуїзму полягає в захисті корови. Захист корови є для мене одним із найпрекрасніших явищ у розвитку людства. Завдяки корові людина визнає свою єдність і тотожність з усім, що існує» [4, с.50]. Махатма Ганді вважає шанування корови подарунком, який індуїзм зробив світові. Індуїзм буде існувати доти, поки є індуси, що шанують корову [4, с.50]. Вже на ранній стадії ведичної релігії, у «Рігведі», корова здобула собі особливу пошану в богів і людей. Богом худоби в індуїзмі є Індра, якому зобов'язані ці тварини своєю святістю. Віруючі просять у Індри послати їм більше корів, з наповненим молоком вим'ям, що символізують достаток і благополуччя. Веди і їхня символіка тварин стали зразками для шанування корів в індуїзмі. П'ять продуктів, які дає корова, служать засобами очищення і спокути: свіже молоко, кисле молоко, масло, сеча і кал. Ці продукти застосовують у своїх релігійних практиках і парси, прихильники древньої іранської релігії зороастризму. Навіть сьогодні щоранку вони роблять ритуальне обмивання коров'ячою сечею. Вони омивають «золотою водою» руки, ноги, обличчя і випивають її, що для парсів й індусів є свого роду святим причастям. Індуси і парси вважають, що в сечі, крові і сімені тварини знаходиться її душа, а разом з нею і життя

тварини, що породило самих богів і забезпечило їжею людей. Індолог Людвіг Альсдорф звертає увагу на те, що корова вже в древньоіранську добу вважається «недоторканною», у цьому статусі вчений бачить джерела пізнішої заборони на вживання м'яса корів і в зв'язку з цим індуїстського вегетаріанства в цілому. Тому що корова вважалася недоторканною, священною, божественною, її не можна було вбивати і вживати її м'ясо в їжу. Коли мова йде про ставлення до природи в індуїзмі, то неодмінно мають на увазі два стовпи цієї релігії: ахімсу, вчення про заборону нанесення шкоди живим істотам, і необхідність захисту корови. І те й інше глибоко закорінені в індійському характері. Ахімса означає надалі відмову від м'яса і риби усіх видів, а так само від яєць, тому що вони містять ембріони тварин. Для усіх тварин поширюються закони «Манусмірті», знаменитого збірника Ману: «Не можна одержати м'ясо, не наносячи шкоди тварині, убивство тварин перекриває шлях на небеса, тому треба уникати м'яса». Але кодекс «Манусмірті» суперечить сам собі, він містить традиції, що склалися ще в древньому брахманізмі. Сюди відноситься і необхідність кривавої жертви, що у брахманській релігії відіграла вирішальну роль. У ритуал входить і наступне поїдання жертвовного м'яса. Таким чином, кодекс законів суперечить сам собі. З одного боку, він розглядає убивство тварин як святотатство, з іншого боку, він не тільки допускає криваву жертву, але і передбачає поїдання жертвовного м'яса. Це — протиріччя. Згідно 5, 38, 41 законів «Манусмірті», той, хто убиває тварину не для жертвопринесення, того самого уб'ють у наступних переродженнях стільки разів, скільки волосся було на тілі убитої тварини. Але убивство тварини дозволяється в якості жертви богам, і той хто, відповідно до закону 32, вкушає жертвне м'ясо, не робить гріха. У кодексі так само вказується на те, що жертва служить процвітання усього світу, і що тварини спеціально створені для жертвопринесення [4, с.56]. Убивство як жертвопринесення, це не убивство в прямому

значенні слова. І якщо хто-небудь через ахімсу відмовиться куштувати жертвне м'ясо, той, як зрадник релігії, буде перероджуватися у виді жертвовної тварини двадцять один раз. Той же, хто скуштував жертвне м'ясо, при переродженні опиниться на більш високому ступені. Таким чином, Ману зі своїм кодексом законів, а також брахманізм й індуїзм породили протиріччя між заборонаю вбивства тварини, ахімсою, і тваринною жертвою, між вживанням м'яса і вегетаріанством. Послідовне ненасильство стосовно живих істот виявилось неможливим. Природні харчові ланцюжки є моделлю того, як один вид поїдає інший, як існування одного виду залежить від убивства іншого. Але з іншого боку, ми бачимо, що не тільки закони природи, але й природний трагізм людської долі не дозволяє здійснитися заповіді ахімси. Селянин, зорюючи своїм плугом землю, убиває тисячі дрібних істот, для підтримки життя він змушений убивати нерухомі живі істоти, дерева й інші рослини. таким чином, карма селянина, його професія нічим не відрізняється від карми м'ясника. Кодекс «Манусмірті» говорить, відаючи і не відаючи про те, людина на кожному кроці убиває живих істот, і навіть строгі аскети монахи-джайни не можуть уникнути цього. Вони можуть тільки обмежити цей процес. Таким чином, заклик класичних індійських релігій до ненасильства неможливо здійснити, і він, у останньому підсумку, залишається лише ідеалом.

Дискусія з цього приводу в індуїзмі не зупиняється і сьогодні. У колі брахманів намагаються захистити правомірність кривавої жертви й одночасно зберегти заповіді ахімси. Представники брахманської релігії вважають, що одне не виключає інше. Акт убивства під час жертвопринесення взагалі заперечується. Жертва сама прагне цього. У «Рігведі» міститься навіть письмовий доказ цієї теорії жертвопринесення на прикладі жертви коня. Жертвний кінь не вмирає зовсім, він рятується від мук у цьому світі, відправляється в потойбічний світ і перебуває в блаженстві, як

і люди, провину чію спокутувала його жертва [4, с.58]. Ахімса не може суперечити кривавій жертві в індуїзмі, очевидно жертвний культ глибоко пустив корені в релігійну свідомість індусів і має більший пріоритет, аніж ідеал ненасильства над природою. П. Герлиц пише, що потрібно тільки один раз бути присутнім на жертвопринесенні в храмі богині Розжарюй у Калькутті, щоб зрозуміти, яка прірва лежить між ахімсою і кривавим культом. Сотні тварин приносяться щодня в жертву. Набожний законодавець Ману, хоча і передбачив усім ритуалам ненасильство і звів ахімсу в ранг вищої чесноти усіх віруючих, все ж він не зміг до кінця утвердити його в народній традиції. Криваві ритуали пережили цей ідеал [4, с.58].

Другою шанованою священною твариною в Індії є змія.

Якщо корові приписуються такі якості, як святість і материнство, то до змії, іншої священної тварини, індуїсти відносяться і з повагою, і з острахом. Змія володіє в індуїзмі відлякуючою й одночасно принадувальною силою. Для віруючих вона є і демоном, і богом. У міфах про змій (наг) говориться, що вони являють собою поєднання людини і тварини. У цьому, на думку багатьох учених, криються корені їхнього шанування. З іншого боку, змії символізують в індуїзмі такі природні стихії, як дощ, град, родючість полів, а також і знищення врожаю. Дуже часто їх пов'язують з таким елементом, як вода. Вони є духами водних джерел, і там, де зустрічаються змії, вода існує в достатній кількості. Демонічному характерові змій сприяє той факт, що багато їхніх видів дуже отруйні. Вважається, що вони володіють величезною магічною силою. Чаруючим є і погляд зміїних очей, котрий притягує, плавні рухи тварини, безсумнівно, сприяють популярності цієї думки. Але особливо полонить уяву індусів те, що змії періодично скидають шкіру. В індуїзмі цей факт інтерпретується як переродження. Ще з ведичних часів, щонайменше з 1200 року до н.е., змія вважається в індуїзмі самою зловісною твариною. Підступництво і

непередбачуваність змій так само складають основу їхнього шанування. Змії є міфічними істотами і тому вважаються безсмертними. Їхнє безпосереднє місце проживання — потойбічний світ, небо, відкіля вони з'явилися на землю, і з небом вони постійно підтримують зв'язок. Наги, відповідно до міфів, перемогли смерть тим, що вони через певні проміжки часу скидають шкіру і тим самим, приносять самих себе в жертву. Якщо хто-небудь з людей буде наслідувати їх приклад і приносити себе в жертву, то, як і вони, стане безсмертним. Навіть отрута змій шанується не тільки як смертоносний, але і як цілющий засіб.

Змії шануються в Індії, насамперед як домашні боги, вони вважаються гарантом благополуччя, багатства і щастя, крім того, вони відлякують від помешкання ворогів. Тому глава дому, родини звичайно підготовує «домашніх змій» і від імені всієї родини приносить їм жертви. У деяких індійських будинках роками живуть отруйні змії, їх годують, навіть пестять, і, не дивлячись на смертельну небезпеку, жоден індус не наслідиться підняти руку на цього почесного члена родини [4, с.61]. Однією з причин шанування змій вважається і той факт, що вони, особливо кобри, є втіленням мудрості і благополуччя. Іншою причиною є індіїстське вчення про реінкарнацію. Кобр селять у будинку як членів родини, тому що вони є реінкарнованими родичами. Герліц пише, що в Казі в Мегалаї (колишньому Ассамі) виник культ змій, який підтримується і сьогодні. Кобри утримуються там як демони і боги домашнього вогнища в бамбукових кошиках і випускаються під час певних домашніх ритуалів. При цьому їх годують молоком, бананами і живими курами і вшановують чоловіків по материнській лінії. В цих місцевостях переважають традиції матріархальної культури, і цей предок зведений у ранг божества. Незважаючи на заборону з боку держави, культ змій має в даному регіоні велике культово-релігійне значення [4, с.62].

Міфи про наг повідомляють нам також про існування зміїного царства, у якому править зміїний цар. Це царство знаходиться під землею, в горах, у морі, ріках, озерах. Воно сповнене золотом, дорогоцінними каменями і перлами, там усього є в надлишку. Час від часу зміїний король бере собі жінку зі світу людей, робить її зміїною королевою і вона народжує від нього теріоморфних істот, що є напівзміями, напівлюдьми. Таким чином, багато родів раджив у Індії і сьогодні вважають, що їхній рід походить від міфічного зміїного царя. Міфи показують, що культ змій найбільше чітко виражений у поєднанні з культом правителів. Зв'язок змій з людьми розглядається при цьому як привілей: не усі мають право вступу до царства змій і потім знову повертатися у світ людей. Древні міфи про зміїв оживають в розповідях під час свят, присвячених цим істотам. Ритуал так само сприяє цьому. Змії потребують особливого захисту, що виявляється у культурі шанування. У певний час їхні гнізда не можна турбувати, аби цим не образити божества, що знаходиться там. З іншого боку, змії є частиною природи, і селяни повинні бути обережними при оранці землі, щоб плугом випадково не поранити, або не убити їх, подібно до інших живих істот. Як живі істоти, змії попадають під заповідь ахімси. Змії є переродженням інших істот, наприклад людей. Це є причиною їхньої святості, але і причиною подвійності їхньої природи: змії—боги, доброзичливі до людей, але і демони, які убивають людей. Їхня отрута може, як лікувати, так і убивати. Ця трансцендентна подвійність, що притягає людей і змушує їх тремтіти перед зміями, ніде так не виявляється, як в індуїзмі з його атавістичними міфами і ритуалами. Вони вчать нас, що природа єдина, тому що є житлом для всіх живих істот.

До найбільш шанованих природних об'єктів в індуїзмі належать ріки. Ріка в Індії — це не просто певне водоймище, що використовується для іригаційних цілей, це завжди щось святе. Ріка розповсюджує небесне благословення по землі,

особливо Ганг, котрий в Індії називають Мата Гангу (мати Ганг). Ганг несе небесну чистоту на землю, змиває гріхи людей і робить їх гідними вступити у вічне царство. Ганг — ріка буття, у якій втілюється зв'язане із землею життя індусів-селянина, його віра в поєднання з божественними силами. Подібне ставлення спостерігається в народному індуїзмі і в культурі шанування дерев. Ще з доарійських часів дерева символізують в Індії силу росту, вони, як і тварини, мають душу й органи відчуттів. У багатьох легендах святі досягали просвітлення, сидячи під якимсь особливим деревом, символом єднання небесного, земного і підземного світів, символом Всесвіту.

Однак, незважаючи на всі протиріччя індуїзму, принцип ахімси глибоко укоренився в характері індусів. Для індуса немає відмінностей між твариною, рослинним світом, світом неорганічної природи і людиною. Н. Р. Гусева так пише з цього приводу: «В Індії ви ніде не відчуєте того, що тварини мають якісь інші умови на проживання, аніж люди. Раз і назавжди їм видана ліцензія на право існування. Убити, або не убити муху або мураху, — це навіть не переростає для індійця в моральну проблему, а просто не існує як проблема. Існує одна усім відома заповідь — не убивати. Якщо проблема і була, то вона давно вирішена древніми мудрецами, і готовий рецепт поведження виданий людям на тисячоріччя вперед. Не убивати! Життя священне у всіх своїх проявах» [1, с.86]. На думку індолога Людвіга Альсдорфа, ненасильство стосовно живих істот не є принципами для деяких інтелектуалів, що бажали б позбутися від варварської практики жертвопринесення. Людвіг Альсдорф визначає ненасильство стосовно природи, ахімсу, як невід'ємну характеристику індійської культури, він вважає, що вона відноситься до «доарійських», древньоіндійських елементів, і дійсно пов'язана з переселенням душ і сансарою [4, с.58]. Ахімса належить до найбільших загадок людства,

вона піднесла ідеал ненасильства над природою вище гекатомб тваринних жертв, принесених богам і предкам. За іншою версією індійська ахімса являє собою принцип, вироблений аскетами-пустельниками, аби жити в гармонії з природою. Ахімса виникла як протест проти кривавих жертвоприносин. Згодом вона сформувалась в буддійську, джайністську й індуїстську доктрини [3, с.198].

Переконання, що людина не є господарем, а є таким же творінням, як і все інше, виявляється саме в ахімсі, настанові щодо збереження всього живого. Ця установка в ході розвитку індуїзму виявилась у дружелюбному ставленні до всіх живих істот. Людвіг Альсдорф вважає, що вчення про незаподіяння шкоди живим істотам відноситься, разом із захистом корови, до двох наріжних каменів індуїзму. Це у свою чергу привело в Індії до закріпленого в релігії вегетаріанства, що не має аналогів ніде у світі.

Головна добродійна вимога індуїзму — жити у мирі і гармонії з іншими творіннями. Тварини, як і люди, належать до сфери сансари і карми.

Дхарма індуїста вимагала від нього не тільки поклоніння богам і брахманам, але і паломництва до священних рік, гірських храмів, проведення ритуалів вшанування небесних світил і стихій, душ предків, а також дотримання практики ахімси, поклоніння священним тваринам, рослинам і природним об'єктам. В індуїзмі вважається, що дхарма діє і на рівні тваринного і рослинного світу, у самих законах природи. Дхарма рослин полягає в тому, щоб рости і бути їжею для тварин, дхарма хижаків — убивати інших тварин [3, с.193]. Традиційний індуїзм припускає, що тварини теж виконують свою карму, і людина, як вища істота, повинна тримати себе в рамках, щоб не заважати їм здійснювати свій шлях на землі.

У джайнізмі ахімса також є головним принципом. Цей принцип доведений у цьому вченні до крайності. Джайні-

монахи відчувають смертельний страх, коли випадково зашкодять чийомусь життю, навіть найменшій мошці, черв'ячку, бактерії. Тому деякі з них підмітали перед собою землю, пили фільтровану воду. У практичному житті простий джайніст змушений був уникати деяких професій. Йому не можна було займатися землеробством, оскільки, зорюючи землю, можна заподіяти шкоду тваринам і рослинам. У джайнізмі дозволяється займатися професіями безпечними для навколишнього середовища: торгівлею, лихварством і т.д. Джайни практикують найсуворіше вегетаріанство, аж до стерилізації води. Зворушлива турбота про інших істот врівноважується в цій релігії повною зневагою до власного життя. Етика джайнізму не тільки дозволяє, але і рекомендує самогубство через піст.

У сучасному індуїзмі спостерігається все частіше відступ від традиційних норм і правил, посилюється орієнтація безпосередньо на людину. Сучасний індуїзм застерігає від небезпечної однобічності технологічного Заходу. Однак колонізація і християнське місіонерство привели до усвідомлення того, що держава індусів в останні сторіччя зневажає своєю дхармою, і мати (Індія) відвернулася від своїх невдячних дітей, тому що земля і народ стали нечистими. Колонізатори, змінюючи соціальне життя індусів на західний зразок, привели до нещадного розграбування природних багатств Індії і жорстокого втручання в природу. Але після здобуття незалежності відношення до природи не змінилися на краще, розвиток важкої індустрії, вирубка лісів (особливо коштовних порід дерев), неконтрольоване застосування хімії в господарстві продовжується і донині. Екологічна свідомість і діяльність вимагають певної аскези або самообмеження в сенсі відмови від вторинних задоволень. Вони вимагають і певної містичної внутрішньої установки. Якщо ці уявлення повною мірою відображені в дхармі-ідеалі традиційного індуїзму,

то в сьгоднішній Індії, де під впливом нових економічних відносин руйнуються древні підвалини, розпадаються великі родини, де індивідуалізм усе більше переважає над суспільним благом, природа нещадно експлуатується. Спроби державних діячів Індії спрямувати народ на піднесення спільного добробуту зазнали краху, частково через той же народний індуїзм і закріплену в ньому кастову систему.

Література

1. *Гусева Н.Р.* Многоликая Индия. — М.: Наука, 1980.
2. *Тюлина Е.В.* Человек, священные животные и растения в системе представлений «Гаруда-пураны» // Человек и природа в духовной культуре Востока — М.: Крафт, 2004.
3. *Фомина Н.И.* Представления о связи между Небом и Землей в индийской и китайской традициях // Человек и природа в духовной культуре Востока — М.: Крафт, 2004.
4. Gerlitz, P.: Mensch und Natur in den Weltreligionen. Darmstadt: Primus 1998.

Надійшла до редакції 19.09.2007 р.