

„ПЕСЕНТА НА ЖЕЛАНИЕТО (КАМА)“: АКО СРЕЩНЕШ КАМА, НЕ ГО УБИВАЙ! (ЗА ПРИРОДАТА НА ЖЕЛАНИЕТО В ДРЕВНОИНДИЙСКАТА КУЛТУРА)

Проф. д-р Милена Братоева

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Резюме. Настоящата статия предлага интерпретация на два наратива от епоса Махабхарата (МБх), в чийто фокус е темата за желанието (kāma) и релацията еротично – аскетично (kāma – tapas). Първият е за рогатия аскет Ришашринга (МБх, 3); вторият – за поучението на бога Кришна Васудева към владетеля Юдхищхира, чиято кулминация е „Песента на Желанието/Кама“ (МБх, 14). Двата наратива са разгледани през призмата на хиндуистката етика, чийто фундамент е дхарма (dharma) – ключов, структуроопределящ концепт в хиндуизма. Епосите пропагандират идеалния дхармичен поведенчески код, който се основава на т.нар. четири житейски цели – пурушартха (puruṣārtha). Една от тези четири житейски цели е кама, сетивната и любовна наслада.

Целта на настоящия анализ е да покаже как, активирайки дидактико-педагогическия и рецептивен потенциал на разказването се комуникират основополагащи поведенчески норми и принципи по отношение на „правилната“ реализация на индивида в сферата на желанията, което означава не да унищожаш желанията, а да се научиш да ги разбираш и управляваш.

Ключови думи: желание (kāma); аскеза (tapas); дхарма (dharma); Махабхарата; „Песента на Кама“; Ришашринга, Юдхищхира

Въведение

Комплексната природа на желанието и още по-комплексната роля, която то играе по отношение на човешката психика, мислене и поведение, са основна тема в широкообхватен и задълбочен дискурс в индийската култура, който се води от хилядолетия в различни интелектуални среди в рамките на брахманизма, хиндуизма, будизма, джайнизма. Размишленията и гледните точки на ведически поети жреци и ритуални експерти, на религиозни проповедници, духовни учители и философи са съхранени в множество разнородни по жанр, функция и предназначение текстове – сакрални химни, митове, ритуални предписания, епически легенди, философски трактати, коментари, поучения и езотерични тек-

стове. Независимо от различните подходи и интерпретации на този феномен, всички те споделят виждането, че желанията, в своите многопластови проявления, са иманентна част от естествения порядък в света. Както казва Ървин, „Прогонете желанието от света и ще получите свят от застинали същества, които нямат причина да живеят и нямат причина да умират“ (Irvine 2006, р. 2). Доказателство за значимостта, която му е придавана в древноиндийската култура, е респектиращият корпус от понятия с най-общото значение „желание“ на санскрит (а също и в пали, езика на ранния будизъм), посредством които е очертана една цялостна парадигма на пожелаването във всичките му най-фини психологически измерения – кама (*kāma*), иччха (*icchā*), моха (*moha*), лобха (*lobha*), рага (*raga*), тришна/танха (*trṣṇā/tañhā*/пали), чхандас/чханда (*chandas/chanda*/пали), абхилаша (*abhilāṣa*), санкалпа (*saṅkalpa*), ешана (*eṣaṇa/eṣaṇā*), апекша (*apekṣā*), вена (*vena/venā*) и др.

Безспорно основно сред тях е кама (*kāma*) – „желание“, „любов“, „страст“, „влечение“, „жадуване“, „наслада“, „обект на сетивна наслада“, което обозначава този тип желания, чийто първоизточник са емоциите, тоест в понятието се преекспонира хедонистичният аспект на пожелаването, свързан с вродения стремеж на човека/живото същество да се чувства добре (физически и ментално) и да избягва болката (физическа или ментална). Екстернализираната форма на желанието/любовта, неговата персонификация е богът Кама или Камадева, древноиндийският Ерос Протогонос, който „се е родил първи; непостижим нито от боговете, нито от предците, нито от смъртните“ (*kāmo jājñe prathamō nainaṃ devā āpuḥ pitaro na martyāḥ*), както е казано в „Химна за/към Кама (Kāmasūkta) в Атхарваведа (AB) 9.2.19a, в който поетът възхвалява могъществото му и търси неговата закрила.

Освен че кама е едно от най-честотните понятия за желание, засвидетелствано в сакралните ведически текстове, то назовава в тях ключовата функция на желанието като мощна космогонична енергия, конституираща космоса, отприщваща сложния процес на осмислянето и (само)осъзнаването. Както е казано в един от най-забележителните профилософски текстове в Ригведа (РВ), „желанието тогава възникна в началото, то бе първото семе на/от мисълта“ (*kāmas tad agre samavartat adhi manaso rethaḥ prathamam yad āsīt*², РВ, 10.129. 4a). Почти дословно същата идея е изразена и в първата строфа на химна, посветен на желанието в Атхарваведа – „желанието възникна в началото като това, което е първото семе на/от мисълта“ (*kāmas tad agre sām avartata/ manaso rethaḥ prathamam yad āsīt*, АВ, 19. 52.1). Желанието активира и креативния потенциал на бога demiург Праджapati (Prajāpati), който сътворява света от самия себе си, материализирайки и обективирайки интенциите си. Затова и в митовите,

които пресъздават творческия му акт, се повтаря фразата „Праджапати/ Той пожела“ (Prajāpatir akāmayata/so'kāmayata). Пожелаването задвижва многокомпонентен процес на компенсиране на изначалната онтологична, но и феноменологична липса – състояние, идентично на отсъствие на наслада от и чрез другото/другия³. От философска гледна точка това става възможно, защото изначалната недиференцирана субстанция (Праджапати) се разпада на субект и обект, който може да бъде разпознаван и пожелаван от субекта, който, от своя страна, преживява наслада от сбъдването на желанието си. Това е едно фундаментално, универсално желание, въз основа на което са възможни индивидуалните желания на съществата. Тази идея е загатната и във втория полустих на цитираната по-горе строфа от АВ, в която авторът умолявайки конкретното/индивидуално желание да дари поръчителя на ритуала с разцвет на богатството му, внушава, че това конкретно желание е родено чрез „великото“, фундаменталното желание:

sá kāma kāmena bṛhatā sáyoni
rāyās poṣām yajamānāya dhehi

Идеята за мощния потенциал на желанието да структурира битието, мисленето и житейската опитност на човека, е съхранена и в корпуса на Упанишадите (Upaniṣad)⁴, но този потенциал се преосмисля в контекста на новия сотериологичен идеал, а именно окончателното и необратимо освобождение от колелото на преражданията посредством познанието за истинската същност на индивида, тоест неговия върховен Аз, атман (ātman)⁵.

Креативният и трансформиращ заряд на желанието е съизмерим с този на другата космогонична сила – тапас (tapas), чрез която се заражда това Едното (tad ekam). Релацията kāma – tapas започва да доминира в ритуалната космогония в ритуалистичната литература, в която богът демиург Праджапати, след като желанието отключи креативния му потенциал, сътворява света, като се самозагрива, акумулира в себе си огромно количество топлина. Затова и вторият формулен израз в космогоничните митове в Брахманите (Brāhmaṇa)⁶ е „Той се самозагрива“ (sa tāpo'tapyata). Постепенно понятието тапас⁷ се утвърждава като централен концепт в древноиндийската религиозно-философска традиция и започва да обозначава аскеза, йогическа практика, чрез които се акумулира огромен вътрешен, духовен потенциал, който може да бъде едновременно съзидателен и разрушителен⁸.

Подходът към темата за желанието в епическата литература

Дискурсът по темата за желанието и за релацията еротично – аскетично (kāma – tapas) придобива подчертана значимост в епическата литература

тура. В двата епоса – Махабхарата (Mahābhārata) и Рамаяна (Rāmāyaṇa), както и в Пураните (Purāṇa⁹) са съхранени десетки наративи за мощния потенциал на желанието и за колизиите на пресичането между сексуалното и аскетичното като две взаимосвързани форми на акумулиране на енергия с висок креативен капацитет. Тези мотиви играят ключова роля в митологията най-вече на Шива¹⁰ и разбира се, на бога на любовта Кама/Камадева¹¹. В епическата традиция обаче тези наративи са подложени на съществено редактиране и своеобразно социологизиране, така щото да започнат да функционират като ефективен реторически инструмент в комуникирането на основните постулати на хиндуистката етика, чийто фундамент е дхарма (dharma). Това е ключов, структуроопределящ концепт в хиндуизма. Полисемантичната дума означава: „опора“, „закон“ (природен и социален), „морал“, „норма“ (религиозна, етическа, правна, социална), „задължение“, „дълг“, който произтича от съсловностовата принадлежност на всеки индивид в традиционното индийско общество. Епосите започват да пропагандират идеалния дхармичен поведенчески код, който се основава на т.нар. четири житейски цели – пурушартха (puruṣārtha): социална отговорност, дхарма, материално благоденствие и политически успех, артха (artha), емоционално-сетивна и любовна наслада, кама, и добавената, най-вероятно по-късно четвърта цел – крайното освобождение от кармично обусловеното прераждане – мокша (mokṣa). Постигането на тези четири цели гарантира свършената себереализация на ортодоксалния хиндуист.

Хиндуистката етика е може би сред малкото в света етически учения, в които пълноценното осъществяване в сферата на чувствените/еротичните желания и наслади се дефинира като фундаментална цел на човешкото съществуване¹². Това означава възпитаване на умение за управление на чувствата, инстинктите и желанията във всичките им проявления.

В настоящата статия са анализирани два наратива от епоса Махабхарата, в чийто фокус е темата за желанието. Целта е да се покаже как, активирайки дидактико-педагогическия и рецептивен потенциал на разказването, се комуникират основополагащи поведенчески норми и принципи по отношение на „правилната“ реализация на индивида в сферата на чувствената наслада и желанията. Първият – за рогатия аскет Риша-шринга (R̥ṣyaśṛṅga, букв. „имащ рог на антилопа/сърна“) във версията в епоса Махабхарата (МБх)¹³, засвидетелстван в т.нар. „Горска книга“ (Vana/Āraṇya parva) на Махабхарата. Вторият – за поучението на бога Кришна Васудева¹⁴ към владетеля Юдхищхира¹⁵, чиято кулминация е „Песента на Кама“ (Kāmagītā), поместен в 14-а книга на епоса „Книга за жертвопринасянето на кон“ (Ашвамедхика парва, Āśvamedhika parva), повествуваща за извършения от царя ритуал ашвамедха (āśvamedha)¹⁶.

Важно е да се отбележи, че и в двата наратива слушател на поучителните истории е царят Юдхищхира, който е в ролята на ученик – в първия наратив на мъдреца Ломаша, във втория – на бога Кришна. Като цяло, епосът Махабхарата разказва историята на обучението на Юдхищхира като т.нар. дхрамараджа (dharmaṛāja), тоест цар, който осъществява по съвършен начин своя царски дълг, дхарма. В този смисъл, всяка история, която му се разказва, е част от добре премислена стратегия, която, от една страна, трябва да му разясни същността на дхармичния поведенчески модел, който да следва, и от друга – да допринесе за разрешаването на всичките му вътрешни конфликти, дилеми и чувство за вина.

Съблазненият аскет Ришашринга: в клопката на спонтанното желание

Синописис на историята в МБх (3.110 – 113)

Ришашринга се ражда по необикновен начин като син на антилопа (в която всъщност е преобразена небесна нимфа заради проклетие) и аскета Вибхандака (Vibhāṇḍaka). Аскетът, след като съзрял небесната нимфа Урваши (Urvaśī¹⁷), не успял да устои на красотата ѝ, обладан от необузdana страст, излял семето си в близката река. Антилопата, отпила вода от реката, скоро родила син, когото аскетът нарекъл Ришашринга, защото имал рог на главата. Ришашринга отрасъл в духовната обител на своя баща, в абсолютна изолация от света, отдаден единствено и само на аскетични практики и целомъдрие. Постепенно той се сдобил с огромна духовна сила и магически способности.

Междувременно в царството на Ангите настъпила суша, причинена от царя Ломапада, който бил наказан, защото не изпълнил желание на брахманите и те го напуснали. В резултат на това престанало да вали. Министрите на владетеля го посъветвали да доведе в столицата аскета Ришашринга, защото тогава богът Индра щял да им прати дъжд. Единствената възможност това да се случи, била да бъде съблазнен от куртизанка, която изпратили в горската му обител. Ришашринга, който дори не бил срещал жена в живота си, я сметнал за необикновен аскет и я поканил заедно да се отдадат на аскеза (tapas). Тя пробудила у него непознати любовни страсти. Всичко това се случило в отсъствието на баща му от духовната им обител. Щом се прибрал и разбрал какво се е случило, Вибхандака го предупредил да стои далеч от това демонично същество. Проститутката отново посетила Ришашринга, когато старият аскет отсъствал, и този път той по своя воля я последвал в града. Веднага щом се появил в столицата, в царството рукнал дъжд.

Разгневеният от случилото се Вибхандака отишъл в столицата и заплашил владетеля да изпепели царството му със силата на своята аске-

тична мощ. Царят обаче, който предвидил събитията, дарил щедро Ришашринга със земи и го оженил за дъщеря си Шанта. Това умиротворило стария аскет и той казал на сина си да се върне заедно с жена си в духовната им обител, след като им се роди син. Ришашринга изпълнил волята на баща си¹⁸.

Историята очертава една ситуация на конфликт на противоположни, дори взаимно изключващи се желания. Спонтанно възникналото любовно влечение у младия аскет се конфронтира с единственото му до този момент желание да бъде всецяло отдаден на аскетичната си практика, което внася смут в душата му. От чисто психологическа гледна точка, историята е показателна за механизмите, по които възниква спонтанното желание/влечение, като се има предвид, че Ришашринга дори не подозира, че има същества, различни от него. Още повече че този мотив е „повторен“ в историята – веднъж като „жертва“ на спонтанното желание е изобразен бащата Вибхандака, и втори път – синът му Ришашринга. Повторението обаче не е пълно, защото кризисната ситуация, в която попада старият аскет, се различава съществено от тази на младия. В първия случай спонтанното сексуално желание на аскета е причинено от полубожествено, небесно същество, апсарата Урваши, която е едно от възплъщенията на идеалната женска красота в древноиндийската култура. Освен това тя го прави неволно, без умисъл. За разлика от баща си, Ришашринга е съблазнен от обикновена, земна куртизанка, която съвсем целенасочено омайва невинния младеж, изпратена в духовната му обител от майка си, която обещала да изпълни повелята на владетеля Ломапада.

Първите думи на Ришашринга, още щом я съзира в своята обител, разбира се, заблуден, че това е непознат аскет, показват, че той е впечатлен от красотата на госта (гостенката) – О, Блажени, с красотата си сияеш ти подобно на небесно светило! (*ṛddho bhavāñ jyotir iva prakāśate*; 3.111.9a). След това предлага да го/я нагости с вкусни плодове и орехи, но той/тя отказва и започва, на свой ред, да го гощава, обсипва с щедри дарове и да го омайва.

В тази част от историята има няколко интригуващи мотива. Най-напред от съществено значение е фактът, че Ришашринга е полуантропоморфно същество, защото е син на сърна, мрига (*mṛga*). Чрез животинския елемент в неговата природа се преекспонира един важен аспект в поведенческия модел на аскета – абсолютното отхвърляне на окултуреното човешко поведение, ако се позова на Оливъл, който дефинира аскетизма в индийската култура като „антикултура“, подчертавайки „радикалната природа на отхвърлянето на дори най-базисни социални конструкти като обитаването на дом, земеделието, използването на огън

и роднинските връзки“ (Olivelle 2011, p. 44). Неговият единствен хабитат е гората и той води начин на живот, близък до този на животните. Разбира се, по този начин се подчертава, че начинът на живот на аскета се явява антитеза и алтернатива на социалния живот¹⁹. Това води до абсурдната ситуация, в която Ришяшринга не е в състояние да разпознае жената в своя гост, когото взема за аскет.

Епическият поет целенасочено преекспонира радикалната трансформация в състоянието на аскета (Мбх, 3. 111.17 – 22; 112.17 – 18) в резултат на общуването с изкусната куртизанка – той е завладян от непознати емоции, които го обхвват (vikṛtaṃ); той е опиянен от страст (madanena mattaḥ) изглежда като обезумял (vicetanaḥ), самотен (śūnyaḥ), въздиша тежко (viniḥśvasan) и е съкрушен (ārtarūpaḥ), тъжен (dīnaḥ), угрижен (cintāparaḥ). Тези непознати емоции, завладели душата му, са изобразени като огън, който бушува в тялото му (gātraṃ sa me saṃparitapyatīva).

Сексуалната му загрятоост се описва с производно от глаголният корен tar-, дериват от който е и основното понятие със значение аскеза/аскетизъм на санскрит – tapas. Тоест пресичането на еротичното и аскетичното е засвидетелствано на лингвистично ниво в константната употреба на производни от tar- по отношение на любовни чувства и желания. Това е трайна тенденция, чието начало е поставено още във ведическата митология и ритуалната идеология²⁰. Тоест кама и тапас не са в абсолютна опозиция. Както подчертава Донигер, „те всъщност са две форми на загаряване“ и в този смисъл са тясно свързани и не са взаимно изключващи се (Doniger 1973, p. 301).

Детайлното пресъздаване на емоционалното състояние на младия аскет в поредица от строфи и фактът, че по-късно той последва куртизанката в града, ясно показват, че той е съблазнен от нея и благодарение на това при пристигането му в столицата на царството завалява дъжд. Тоест би могло да се заключи, че трансформирането на тапас в кама довежда до преустановяване на сушата. Още във Ведите тапас (аскетичната практика) на отреклите се от светския начин на живот се визира като предпоставка за рукуването на дъжд и съответно за плодородие. Аскетите притежават капацитета да предизвикват дъжда именно благодарение на акумулираната и трансформирана сексуална енергия. Именно тази неразчленима обвързаност на еротичното и аскетичното е изобразена по ефективен начин в образа на Ришашринга – спасителният за изтерзаните от сушата поданици на Ломапада дъжд е причинен едновременно от аскетичната и сексуална енергия на Ришашринга, активирана чрез съблазняването от страна на куртизанката²¹.

Образът на обезумелия от копнеж по красивата гостенка аскет провокира някои размишления от гледна точка на дихотомията секс/либидо

– власт (фройдистката и хегелианската алтернатива). Ришяшринга става изцяло подвластен на куртизанката, която владее до съвършенство изкуството на любовта. И загубва обичайния за аскетите самоконтрол – затова той изглежда като обезумял, унил и съкрушен, сякаш извън себе си. Като правило, благодарение на безграничната си духовна сила аскетът има власт над природните процеси, живите същества и дори над боговете. Неговата духовна енергия може да бъде съзидателна, но също така и много разрушителна. Всъщност именно в тази перспектива би могъл да се интерпретира трайно присъстващият в епическата литература мотив за бога Индра, който вижда в аскетите, отдадени на строга аскеза, заплаха за абсолютната си власт и затова им изпраща пленителни небесни нимфи, за да ги поставят под контрол, възбуждайки у тях любовни влечения. Мотивът за властта, която могат да упражняват аскетите, е развит и в края на историята за Ришяшринга – неговият разгневен баща Вибхандака заплашва царя с унищожение на царството му и за да предотврати това, царят жени дъщеря си за младия аскет и му дарява много земи.

Мотивът за женитбата на младия аскет с царската дъщеря е продукт на брахманическата обработка на древния мит, чрез която той се вписва в хиндуистката концепция за регламентирания етапи, ашрама (*āśrama*), през които следва да премине животът на хиндуиста²². Съгласно този теологичен и социален модел отшелничеството, аскетичният начин на живот се предшества от етапа на т.нар „стопанин на дома“, грихастха (*grhastha*), тоест на изпълнението на дълга към обществото, което включва и създаването на семейство. Затова бащата на Ришяшринга му казва да се върне в гората, за да продължи аскезата си, след като му се роди наследник.

Съкрушеният цар Юдхищхира: в лабиринта на нежеланите желания

„Песента на Кама“ (*Kāmagītā*), в която богът на желанието и любовта описва сам собственото си могъщество, е инкорпорирана в диалога между Кришна Васудева и владетеля Юдхищхира след края на разрушителната война на полето Курукшетра. Тази книга на епоса започва с описание на страданието и болката, които изпитва Юдхищхира, причинени от смъртта на всички родственици, учители, приятели и близки в опустошителната война. Със серия от истории старият владетел Дхритаращра, легендарният съставител на епоса Вяса, както и богът Кришна Васудева се опитват да му помогнат да се съвземе и да организира жертвоприношението на кон, ашвамедха, за да осигури благоденствие и мир на царството, за чийто владетел е коронясан, както и за да се сдобие със слава.

Този контекст се съотнася по интересен начин с контекста, в който

в шестата книга на епоса – „Книга, повествуваща за Бхишма“ (Bhīṣma parva), е поместена знаменитата Бхагавадгита (Bhagavadgītā) – „Песента на Бога“. В нея Кришна поучава Арджуна²³ непосредствено преди началото на войната. Причината са мъката и колебанията на епическия герой, който не желае да вдигне оръжие срещу своите родственици, учители, приятели и близки, чиито армии са подредени на бойното поле.

Темата за желанието е една от централните в наставленията на Кришна към Арджуна, най-вече в перспективата на учението за т.нар. „незаинтересовано действие“, нишкама карма (niṣkāma karma), което, най-общо казано, е такъв тип действие, при което субектът на желанието не формира привързаност към резултатите от неговото извършване²⁴.

Общото между двамата братя – Арджуна и Юджищхира, съответно преди и след края на войната, е, че те не желаят да изпълнят дълга си (дхарма) като войни, представители на царската династия (kṣatriya), защото са завладени от отчаяние, страдание и болка, все чувства, които не подобават на смели войни с царско потекло.

Ситуацията на Юджищхира в МБх 14. изглежда дори по-парадоксална от тази на Арджуна, защото неговото нежелание влиза в дълбок дисонанс със самата същност на ритуала, в чиято основа стои желание за сдобиване с нещо значимо за неговия поръчител, а то, от своя страна, формира интенциите (saṅkalpa), с които той осъществява ритуала. А в случая става въпрос за т.нар. царски ритуал, който трябва да осигури просперитета на цялото царство, на всичките му поданици. Затова е важно да бъде проведен по правилния начин, а правилният начин означава правилно насочване на желанията, правилна ментална нагласа на поръчителя. Това е целта на поучението на Кришна Васудева към Юджищхира, който за пореден път се намира на кръстопът между два алтернативни поведенчески модела, артикулирани в хиндуистката етика – на праврити дхарма (pravṛttidharma) и ниврити дхарма (nivṛttidharma), съответно следване на дълга и порядъка чрез активност, осъществяване на социалните задължения и сбъждане на основните желания; и пасивност, оттегляне от активна социална реализация, постигане на контрол и/или освобождаване от желания. Владетелите, представителите на военната аристокрация са призвани да следват първия поведенчески модел, докато вторият е предназначен за онези, които избират пътя на отшелничеството и аскетизма като инструмент за постигане на крайното избавление от кармичната обреченост. Сложността на първия – pravṛttidharma, произтича от това, че този, който го следва, трябва да се научи да действа по предписания в Бхагавадгита начин – метода на правилното, незаинтересовано действие (karmayoga), при което човек трябва да се освободи напълно от егоистичната мотивация. Както казва Кришна в началото на МБх 14.13. 6 – 7:

14,013.006a labdhvāpi pṛthivīm sarvām sahassthāvarajaṅgamām

14,013.006c **mamatvaṃ yasya naiva syāt** kiṃ tayā sa kariṣyati

Ако човек не притежава чувство за „мое“, дори да завладее цялата земя, с живите и неживите [и дадености], то тогава за какво му е тя?

14,013.007a atha vā vasataḥ pārtha vane vanyena jīvataḥ

14,013.007c **mamatā yasya** dravyeṣu mṛtyor āsye sa vartate

И обратно, ако някой живее в гората, О Партха, и се прехранва с корени и плодове, но притежава чувство за „мое“ по отношение на материалното, то тогава той попада в пастта на Смъртта.

Преди това (МБх 14.13.3) той разяснява по един своеобразен лингвистичен начин защо „мое“ е равнозначно на „смърт“, а „не мое“ – на върховната трансцендентна реалност, Абсолюта, чието постигане гарантира избявлението от колелото на преражданията:

14,013.003a dvyakṣaras tu bhaven mṛtyus tryakṣaram brahma śāśvatam

14,013.003c mameti dvyakṣaro mṛtyur na mameti ca śāśvatam

Думата „смърт“ (mṛ-tyu) е двусрична, а думата „вечност“ (śā-śva-ta), тоест Абсолют (brah-man) – трисрична. Двусрична е думата „мое“ (ta-ta), както и „смърт“, трисрична – „не мое“ (na ta-ta).

Чувството за притежание, от своя страна, е причинно обусловено от „вкопчването в „телесното“, тоест в нуждите и страстите на психофизическо ниво, затова този, който е „вкопчен в потребностите на тялото“ (śārīreṣu ca grdhyataḥ, 14.1.3.2a), не е в състояние да постигне върховната цел, сиреч крайното освобождение. Неслучайно именно с това послание започва поучението си Кришна:

14,013.001a na bāhyaṃ dravyam utsṛjya siddhir bhavati bhārata

14,013.001c śārīraṃ dravyam utsṛjya siddhir bhavati vā na vā

О, потомъко на Бхарата, върховната цел не се постига само когато човек се откаже от външните дадености, а щом се откаже от всичко, свързано с тялото и то невинаги.

Материалната ни форма, тялото (śārīra), според древноиндийското разбиране включва сетивата (indriya), егото (ahaṃkāra) и ума (manas), който е генетически обвързан с пожелаването. Тази идея, както стана дума по-горе, е артикулирана още в сакралните ведически текстове.

В двете строфи, предхождащи „Песента на Кама“, е засегната темата за сложната и в определен смисъл противоречива релация между желание и деятелност:

14,013.009a kāmātmānaṃ na praśamsanti loke; na cākāmāt kā cid asti

pravṛttiḥ

14,013.009c dānaṃ hi vedādhyayanam tapaś ca; kāmēna karmāṇi ca vaidikāṇi

Хората не одобряват този, който е отдаден на желанията, но от друга страна, без желание няма никаква дейтелност²⁵. И щедрите дарения, и изучаването на Ведите, аскетичната практика както и [извършването на] ведическите ритуали – [в основата на всичко] е желанието²⁶.

14,013.010a vrataṃ yajñān niyamān dhyānayogān; kāmēna yo nārabhate viditvā

14,013.010c yad yad dhy ayaṃ kāmāyate sa dharmo; na yo dharmo niyamas tasya mūlam

Осъзнал, че подтикнатото от желанието не може да бъде добродетелност, че истинската добродетелност се корени във въздържанието, [мъдрият] не следва религиозни обети, не извършва жертвоприношения, не се отдава на съзерцание и медитация, ако всичко това е подтикнато от желание.

За да аргументира своето поучение, Кришна „цитира“ самия бог Кама, чиято песен пеят древните мъдреци (14.13.11a):

14,013.012a nāhaṃ śakyo ,nupāyena hantum bhūtena kena cit

14,013.012c yo māṃ prayatate hantum jñātvā praharaṇe balam

14,013.012e tasya tasmin praharaṇe punaḥ prādurbhavāmy aham

14,013.013a yo māṃ prayatate hantum yajñair vividhadakṣiṇaiḥ

14,013.013c jaṅgameṣv iva karmātmā punaḥ prādurbhavāmy aham

14,013.014a yo māṃ prayatate hantum vedair vedāntasādhanaḥ

14,013.014c sthāvaṣv iva śāntātmā tasya prādurbhavāmy aham

14,013.015a yo māṃ prayatate hantum dhṛtyā satyaparākramaḥ

14,013.015c bhāvo bhavāmi tasyāhaṃ sa ca māṃ nāvabudhyate

14,013.016a yo māṃ prayatate hantum tapasā saṃśitavrataḥ

14,013.016c tatas tapasi tasyātha punaḥ prādurbhavāmy aham

14,013.017a yo māṃ prayatate hantum mokṣam āsthāya paṇḍitaḥ

14,013.017c tasya mokṣaratisthasya nṛtyāmi ca hasāmi ca

14,013.017e avadhyāḥ sarvabhūtānām aham ekaḥ sanātanaḥ

[Кама казал:]

14.13.12. *Аз не мога да бъда убит по никакъв начин от никое същество. Този, който се стреми да ме убие, познал силата на молитвените слова²⁷, то Аз се проявявам отново в тези негови молитвени слова.*

14.13.13. *Този, който се стреми да ме убие посредством ритуали и разнообразни дарения [към жреците], то Аз се проявявам в него като такъв, чиято същност е [ритуалната] дейтелност сред движещите се на този свят.*

14.13.14. *Този, който се стреми да ме убие посредством Ведите и духовни практики на веданта (Упанишадите), то Аз се проявявам в него като такъв, чиято същност е покоят сред неподвижните.*

14.13.15. *Ако този, чиято сила е истината, се стреми да ме убие посредством смирение, то Аз ставам тази неговата същност, и той дори не ме разпознава.*

14.13.16. *Този, който, следващ стриктно религиозните обети, се стреми да ме убие посредством аскетична практика, то Аз се проявявам отново в тази неговата аскетична практика.*

14.13.17. *Този, знаещият, който се стреми да ме убие в името на крайното освобождение (токша), то Аз ще танцувам и ще се надсмивам на неговата пристрастеност да постигне токша. Вечен съм Аз, един единствен неунищожим сред всички същества.*

Ще подчертая отново важното според мен обстоятелство, че богът Кама говори в 1л. ед. ч. Той е екстернализираната форма на човешките желания, което сякаш дава възможност на човека да се дистанцира от собствените си желания, за да ги осмисли по-цялостно и по-задълбочено. Тяхната персонифицирана проекция пародира тези, които в своето високомерие не успяват да проумеят безграничния потенциал на вродената ни способност да пожелаваме. Те живеят в заблудата, че са намерили средствата за унищожение на желанието – познанието, закодирано в свещените слова, в ритуалите и възнагражденията към жреците, Ведите, в духовни практики, религиозни обети, медитация и аскетична практика. Но то „възкръсва“ всеки път, във всяко от тези възвишени духовни начинания въпреки усилията от страна на деятеля. Нещо повече, Кама е същинският субект на деянията, техният невидим двигател. От чисто теоретична гледна точка може да се каже, че тук се имат предвид т.нар. инструментални желания²⁸, тоест желания, които се осъществяват в името на нещо друго. Първоизточникът на този тип желания не са емоциите, а разумът: искам да отправям молитви, **за да убия/унищожа желанието**; искам да извършвам ритуали, **за да убия/унищожа желанието**, искам да практикувам аскеза, **за да убия/унищожа желанието** и т.н. Инструменталните желания, като цяло, са провокирани от силата на волята²⁹. Затова

анонимният автор на текста повтаря фразата *yo mām prayatate hantum* (който се стреми да ме убие/унищожи) във всяка от шестте строфи на песента. Сказуемото *prayatate* (от глаголният корен *pra-uas*) поставя във фокуса на вниманието положеното усилие, целенасочения опит, тоест става въпрос за трудно постижима цел, която изисква висок интензитет на устременост. А устремеността е форма на проявление на волята. Сложността на този екзистенциален казус се допълва чрез употребата на инфинитива *hantum* (от глаголният корен *han*) – „да убия“, „да унищожа“, „да поразя“, „да възпра“, тоест става въпрос за трайно и необратимо премахване, за изкореняване. Но дали е възможно това? Категоричният отговор на текста е НЕ, защото, както е подчертано в първата (14.13.12) и последната строфа на „Песента на Кама“ (14.13.17), няма същество (*bhūta*), което чрез каквото и да е средство (*upāya*) да убие, унищожи Кама.

Вместо заключение

В опит да обобща предложените размишления във връзка с двата нратива, бих искала да разясня още няколко детайла от екзистенциалната криза на Юдхищхира, който също често се оказва „жертва“ на собствените си желания. Това до голяма степен провокира разказването на двете истории.

Той чува разказа за съдбата на младия аскет Ришяшринга от мъдреца Ломаша, докато е в изгнание, прокуден в гората заедно с братята си и съпругата им Драупади. Това се случва преди избухването на разрушителната война между двата царски клана – Каурави и Пандави, на бойното поле Курукшетра.

С риск да прозвучи до известна степен спекулативно, ще добавя, че Юдхищхира слуша тази история в гората, където той, братята му и принцесата Драупади са принудени да живеят заради неспособността на Юдхищхира да овладее пристрастяването си към играта на зарове акша (*akṣa*)³⁰ и загубва всичко – царството, царския статут (своя и на останалите Пандави), както и честта на тяхната съпруга, Драупади. Изгнанието в гората е следствие от неконтролираното му и непреодолимо желание да играе на акша. Не е случаен фактът, че най-важните етико-религиозни поучения, адресирани към него и останалите епически герои, са концентрирани именно в третата книга на МБх, която изобразява живота на петимата Пандави в гората.

Диалогът между Кришна и Юдхищхира се случва след края на войната и възкачването на Юдхищхира на престола, преди извършването на ритуала ашвамедха. Както бе подчертано по-горе, поучението на бога има за цел да убеди владетеля, че желанието му да се оттегли в гората

и да заживее като отшелник, вместо да поеме вменените му царски задължения, е погрешно. Защото, както подчертава Кришна, това че някой живее в гората и се прехранва само с корени и плодове, не означава че това ще му гарантира справяне с привързването към материалното, което включва и плътското (14.13.7).

Разказването на историята за Ришяшринга е убедителен пример именно в това отношение. Тя разкрива колко сложно се култивира способността за управление на потребностите на тялото. Това е трудно постижимо дори за аскетите, които следват специална дхарма (*viśeṣa dharma*), отдали са се на медитативна практика и са прекъснали всички форми на комуникация с обществото. Както отбелязва Флуд, „тялото е инструмент за успешна реализация, но само посредством неговото стриктно контролиране и избягването на нечистите и спонтанни желания“ (Flood 2006, p. 40). Младият аскет никога не е имал досег със света на светските наслади, те са му изначално непознати, но въпреки това той става подвластен на куртизанката, защото явно не е в състояние да преодолее спонтанния повик на плътта.

Инкорпорирането на древния митологичен наратив за Ришяшринга в религиозно-етическото послание на епоса функционира като ефективен повествователен способ за артикулиране на „правилното“ отношение към плътските влечения.

В „Песента на Кама“ богът Кама персонифицира и двата аспекта на желанието – хедонистичния и инструменталния; първият, причинен от емоции, вторият – от интелекта. И сякаш внушава, че хедонистичният, провокиран от емоции, има надмощие над инструменталния, който е рационален в основата си. Текстът показва, че опозицията емоции – интелект е в голяма степен несиметрична. Той прокарва проникновената идея, че пожелаването е сложен ментален процес, който трудно се поддава на съзнателен контрол. Песента изобразява подсъзнателния, ирационален механизъм, по който възникват човешките желания и по-конкретно нежеланите желания, срещу които човек се опитва да се съпротивлява, но трудно преодолява, защото не осъзнава напълно тяхната природа³¹. Кама сякаш казва, че човек не бива да желае да го убива, а по-скоро да го разбере, да проумее защо самият той желае да желае, да се научи как да желае правилно, тоест без да „се вкопчва в потребностите на тялото“.

БЕЛЕЖКИ

1. Препратка към заглавието на произведението на Андреас Алтман *Срещнеш ли Буда, убий го*. Вж. Алтман 2013.
2. Падежната форма на съществителното *manasaḥ* е една и съща за генетив и аблатив ед. ч., което дава възможност тя да се преведе като „на мисълта“ или „от мисълта“. Тоест фразата може да изразява идеята, че желанието е първопричина на мисълта, но също така, че мисълта е първопричина на желанието, че то се заражда в мисълта. По-подробно по темата вж. Brereton 1999.
3. Сходна е и идеята за връзката между желание и липса, позната от „Симпозиум“ на Платон. В диалога между Сократ и Агатон Сократ отбелязва: „Внимателно прецени – каза Сократ, – вместо до вероятност дали не се касае до необходимост именно да се желае това, което липсва, и да не се желае, ако не съществува липса. Аз решително смятам, че се касае до необходимост...“ (Михайлов 1982: Платон, „Пирът“). Това е доминиращото схващане, което може да се проследи и в историята на дискурса по темата за желанието в европейската философия. Декарт подчертава в „Страстите на душата“, че желанието е нещо, свързано с бъдещето, и доколкото бъдещето още не е настояще, желанието е копнеж по това, което липсва.
4. Вж. Братоева 2018.
5. По-подробно за атман вж. Русева 2012; Русева 2017.
6. Вж. Братоева 2012, с. 51 – 55.
7. Съществителното *tapas* е производно от глаголният корен *tap-*, който означава „пламтя“, „горя“, „загрявам“, „изпепелявам“ и в РВ се обвързва константно с бога на огъня Агни.
8. Повече за интерпретацията на желанието в сакралната ведическа литература вж. Братоева 2016, Bratоеva 2021; Масу 1975.
9. Букв. „стар“, „древен“, прилагателното се съчетава със съществителното *ākhyāna* („разказ“, „история“, тоест „Пураните“ са „предание за древни времена“. Постепенно „Пураните“ се оформят като название на определен жанр текстове с дидактичен характер, функционално свързани с епоса Махабхарата. В тях са съхранени историята, митологията и теологията на хиндуизма.
10. Подробно по темата вж. Doniger 1969 и Doniger 1973.
11. Подробно по темата вж. Benton 2006.
12. Продукт на дискурса по темата за еротичното като основна житейска цел в хиндуистката традиция е трактатът относно „науката за любовта“ или относно „любовното желание“, Камашастра (*Kāmasāstra*) или Камасутра (*Kāmasūtra*) и се приписва на Ватсяяна Маланага (ок. 3в. сл. Хр.).
13. Историята е съхранена и в две палийски джатаки (523 и 526), както и в епоса Рамаяна (1. 14 – 16), както и в някои „Пурани“.
14. Кришна е инкарнация (*avatāra*) на основния хиндуистки бог Вишну. Кришна играе централна роля в епоса Махабхарата, едновременно на

другар, съмишленик и помощник на епическите герои, техен съветник/учител, но и на могъщ бог.

15. Юдхищхира е първородният син на владетеля Панду, чийто божествен родител всъщност е богът Дхарма, персонификацията на Реда и Дълга. Една от основните причини за избухването на войната между двата царски клана – Каурави и Пандави, за която повествува древноиндийският епос, е провъзгласяването именно на Юдхищхира за престолонаследник, което предизвиква разрушителния гняв на Дурьодхана – първородния син на действащия владетел Дхритаращра.
16. Принадлежи към т.нар. царски ритуали; ядро на ритуала е жертвопринасянето на кон, който се отъждествява символично с бога демиург Праджапати и с царя, поръчител на ритуала. За повече подробности вж. Братоева 2012, стр. 276 – 279 и Янков 2020, стр. 274 – 308.
17. Това е единственото собствено име на апсара (apsarā), засвидетелствано в РВ, където апсарите се изобразяват като полубожествени същества от женски род, асоциирани устойчиво с водата, както указва и етимологията на думата апсарас (apsaras). Те са „водни нимфи“, които в епическата митология са част от свитата на бог Индра и са представени като небесни танцьорки и хетери.
18. Относно съдържанието на версиите в двете будистки джатаки вж. Doniger 1973, pp. 41 – 42.
19. Аскетът скъсва окончателно и необратимо връзката си с „цивилизацията“ и заживява почти като диво животно в гората, за което говорят и немалкото паралели между него и различни зверове, засвидетелствани в различни текстове от традицията на Дхарма- и Грихясутрите, както и в различни образци на епическата и художествената литература. В текстовете се описват различни категории аскети, които водят начин на живот, подобен съответно на този на елен, крава или гълъб – mṛgacārin, gosārin и kapoṭī. От съществено значение по отношение на думата мрига е фактът, че освен „елен“, „сърна“, „антилопа“ тя означава „диво животно“ изобщо. Вж. Olivelle 2011, pp. 91 – 100.
20. Подробно по темата вж. Kaelber 1976, Olivelle 2011.
21. Макар и индиректно, тук може да се направи препратка към ролята, която играе аскетът Ришяшринга в Рамаяна на Валмики. Той е поканен в столицата Айодхя на бездетния владетел Дашаратха, за да извърши ритуал за събдяването на желанието за синове (putrakāmeṣṭi), в резултат на който на царя му се раждат четирима синове (Bālakaṇḍa, pp. 14 – 16). Тоест той отново е фактор на плодородие – способства за раждането на наследници.
22. По темата вж. Olivelle 1993.
23. Един от петимата братя Пандави, който застава начело на техните армии в битката между тях и Кауравите. Той е изобразен като ученик на бога Кришна в Бхагавадгита, в която Кришна излага учението за трите пътя към крайното избавление – на познанието (jñānamārga), правилното действие (karmamārga) и на предаността/любов към Бога (bhaktimārga). Вж. Malinar 2007.

24. За повече подробности вж. Framarin 2009.
25. Тази гледна точка, позната и от други хиндуистки текстове, напр. от трактата Манусмрити (Manusmṛti, 2.2.), където се казва „тук на земята няма нищо, което да не е пожелаване“ (na caivēhāsty akāmatā), е доказателство, че т.нар. мотивационна теория за желанието е имала трайно присъствие в хиндуистката етика. Тази теория, както е известно, е широко застъпена и в европейската философия на желанието и се числи към стандартните интерпретации на същността и ролята на желанието в човешкото поведение. Но според някои съвременни учени, напр. Schroeder „По своята природа желанията не са неща, които ни карат да действаме; тяхната сила да ни задействат е само един от техните каузални ефекти“ (2006, р. 4). Както е видно, Schroeder не отхвърля категорично връзката между желание и мотивация за действие, но подчертава, че „мотивацията не е съществена по отношение на желанието“ (2006, р. 16).
26. Според представителите на школата миманса (Mīmāṃsā), в чийто фокус е ведическата ексегеза и ритуал, понятието за субект се дефинира като ритуален деятел дотолкова, доколкото е пожелаваш. Както твърди Freschi „...желанието е ключов фактор за идентифицирането на субекта и за осъзнаването на всяка отделна личност като Аз“ (2009, р. 52).
27. Санскритската дума grahaṅa назовава стихове, които се рецитират в ритуалите при поднасянето на приношенията към боговете в пламъците на ритуалния огън. Думата означава още „оръжие“, „битка“.
28. Вж. по темата Irvine 2006, pp. 55 – 67; Schroeder 2004.
29. Не всички философи и учени споделят тази теза. Шопенхауер например твърди, че природата на желанията е нерационална и че интелектът не управлява човешката воля.
30. Много древна „хазартна“ игра, в която целта на играча е да хвърли брой зарове, кратен на четири, и да спечели т.нар. крита (kṛta) – название на златната космическа ера в космологията на хиндуизма. Заровете се хвърлят на игрално поле (adhidevana), символизиращо подредения свят с неговите четири посоки. Играта е част от ритуала за коронясване на новия владетел – раджасуя (rājasūya). Най-важното предписание относно ритуалната игра на зарове е новокоронясаният цар да не участва в играта. Главният сюжет на епоса Махабхарата е структуриран именно около мотива за участието на Юдхищхира в играта на зарове по време на неговото коронясване. За повече подробности вж. Братоева 2012, стр. 286 – 289, Heesterman 1957.
31. Тази идея е разгърната по въздействащ начин в наратив за Камадева, който го изобразява в абсурдна ситуация, когато той пронизва сам себе си със собствената си стрела на любовта, щом съзира прекрасната Пурнакала – съпруга на аскета Харита. Историята е разказана в Сканда пурана. По-подробно вж. Benton 2006.

Извори:

- Атхарваведа Atharvaveda. GRETIL. Atharvaveda-Saṃhita, Śaunaka recension. Based on the ed.: Gli inni dell'; Atharvaveda (Śaunaka), translitterazione a cura di Chatia Orlandi, Pisa 1991, collated with the ed. R. Roth and W.D. Whitney: Atharva Veda Sanhita, Berlin 1856. Input by Vladimir Petr and Petr Vavrousek. TITUS redaction by Jost Gippert (31 January 1997). Text of Books 11 – 20 improved by Arlo Griffiths, Leiden 18 May 2000 and Philipp Kubisch, Bonn 13 March 2007. Revised by Arlo Griffiths, August 2009. https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/1_veda/1_sam/avs_acu.htm
- Махабхарата Mahābhārata. GRETIL. Mahābhārata. Electronic text. Bhandarkar Oriental Research Institute (BORI), Pune, India, 1999. On the basis of the text entered by Muneo Tokunaga et al., revised by John Smith (Cambridge), et al. https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/2_epic/mbh/mbh1-18u.zip
- Ригведа Rigveda. Online text of the Rig Veda: A Metrically Restored Text, Barend A. van Nooten and Gary B. Holland, 1994, Harvard University Press. Metrically Restored Text by Karen Thomson and Jonathan Slocum: <http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/RV/>

ЛИТЕРАТУРА

- АЛТМАН, А., 2013. Срещнеш ли Буда, убий го! Превод Даря Хараланова. София: Изд. Аквариус. ISBN: 978-954-8692-50-2.
- БРАТОЕВА, М., 2012. Светлина, видение, просветление: митология, ритуали и религиозно-философски идеи във Ведите. София: Индологическа фондация „Изток – Запад“. ISBN: 9789549286328.
- БРАТОЕВА, М. 2016. „Kāṃa: Парадоксите на желанието в индийската култура“. В: Луна, бамбук и огледало – изтоковедски изследвания. Юбилеен сборник по случай 60-годишнината на проф. д.ф.н. Александър Федотов, София: Издателство: ЦИЕК, с.107 – 120. ISBN 978-06-03-1956-60.
- БРАТОЕВА, М., 2018. „Въведение“. В: Упанишади (Аитарей, Кена, Катха, Шветашватара, Иша, Мундака, Прашна, Мандукя). Превод от санскрит Милена Братоева и Гергана Русева. София: Изд. Изток – Запад, с.7 – 67. ISBN 978-619-01-0242-7.
- ПЛАТОН. Диалози. Превод от старогръцки Михайлов, Г. Превод от старогръцки:, в: т. II, С.: „Наука и изкуство“, 1982, с. 419 – 487. Електронна обработка: Радостина Димова, Александър Ябълкаров, Иван Йосифов (Специалност „Новогръц-

- ка филология“), София, 2005. Available from: <https://pvpetrov.wordpress.com/2008/01/23/77/>
- РУСЕВА, Г., 2012. Граматика на идентичността: За развитието на думата *atman* в индоарийските езици. София: Индологическа фондация „Изток – Запад“. ISBN: 9789549286311.
- РУСЕВА, Г., 2017. „Взаимовръзка и взаимопроникване на тялото и съзнанието: дъхът прана“. Цигова, Б. (ред.). Във: Духовност и морални ценности на Изтока. София: Пропелер, стр. 35 – 54, ISBN 978-954-392-442-4.
- ЯНКОВ, Н. 2020. Ведическа Индия: Мит и саможертва. София: „Изток – Запад. ISBN: 978-619-01-0762-0.

REFERENCES

- ALTMAN, A., 2013. *Srestnesh li Buda, ubij go!* Prevod Daria haralanova. Izd. “Akvarius”. [In Bulgarian]. ISBN: 978-954-8692-50-2 .
- BENTON, C., 2006. *God of Desire: Tales of Kāmadeva in sanskrit Story Literature*. State University of New York Press Albany. ISBN: 0791465667.
- BODEWITZ, H., 1997. *Jaiminiya Brahmana I, 1 – 65: With a Study – Agnihotra and Pranagnihotra*. Asian Studies 17, Orientalia Rheno-Traiectina. Brill Academic. ISBN: 9004036040.
- BÖHTLINGK, O., Roth, R., 1855 – 1875. *Sanskrit Wörterbuch*, herausgegeben von der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, bearbeitet von Otto Böhtlingk und Rudolph Roth. 7 Volumes. St-Petersburg: Eggers.
- BRATOEVA, M. 2016. *Kāma: Paradoksite na jelanieto v indijskata kultura*. Luna, Bambuk, Ogledalo: Iztokovedski izsledvaniya. Sbornik, posveten na 60-godishninata na Prof. Dfn Aleksandar Fedotoff – “Kāma: The Paradoxes of desire in Indian Culture”. Moon, Bamboo, Mirror: Oriental Studies. A Volume, dedicated to the 60th Anniversary of Prof. Alexander Fedotoff. , pp. 107 – 120. [In Bulgarian]. ISBN 978-06-03-1956-60.
- BRATOEVA, M. 2021. *Kāmamaya Puruṣa: The Discourse on Desire in the Upaniṣads*. Indian Panorama in Wroclaw. Wydawnictwo DiG , Wroclaw pp. 101 – 112. ISBN DiG 978-83-286-0168-0.
- BRATOEVA, M., 2012. *Svetlina – Videnie – Prosvetlenie: Mitologia, Rituali, Religiozni i Filosofski Idei vav Vedite – Light – Vision – Insight: Mythology, Rituals, Religious and Philosophical Ideas in the Vedas*. Published by “East-West” Indological Foundation, Sofia. [In Bulgarian]. ISBN: 9789549286328

- BRATOEVA, M., 2018. Vavedenie. Upanishadi (Aitareya, Katha, Mundaka, Isha, Kena, Shvetashvatara, Prashna, Mandukya) – “Introduction”. In: Upaniṣads (Aitareya, Kaṭha, Muṇḍaka, Īśā, Kena, Śvetāśvatara, Praśna, Māṇḍūkya). Prevod ot Sanskrit na Balgarski Milena Bratoeva i Gergana Ruseva. – Translation from Sanskrit into Bulgarian by Milena Bratoeva&Gergana Ruseva., “East-West” Publishing House, Sofia, pp.7 – 67. [In Bulgarian] ISBN 978-619-01-0242-7.
- BRERETON, J., 1999. Edifying puzzlement: R̥gveda 10.129 and the uses of enigma. *Journal of American Oriental Society*, vol. 119, no. 2, pp. 248 – 260. ISSN: 0003-0279. DOI: <https://doi.org/10.2307/606109>.
- DONIGER, W., 1969. Asceticism and Sexuality in the Mythology of Siva. Part I. History of Religions, vol. 8, no. 4, pp. 300 – 337. Available from: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.1086/462590>
- DONIGER, W., 1981. Śiva: The Erotic Ascetic. Oxford University Press, London, New York. ISBN 10: 0195202503.
- FLOOD, G., 2006. The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion. I.B. Tauris & Co. Ltd., New York. ISBN: 9781845110123.
- FRAMARIN, CH., 2009. Desire and Motivation in Indian Philosophy. Routledge, New York. ISBN: 978 0 415 46194 8.
- FRESCHI, E., 2007. Desidero Ergo Sum: The Subject as the Desirous One in Mīmāṃsā. *Rivista Studi Orientali: Impaginato*. A cura del Dipartimento di Studi Orientali dell’Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, vol. 80, Fasc. 1/4, 2007, ATTI DEL CONVEGNO: “PASSIONI ED EMOZIONI IN INDIA E IN TIBET”, Available from: <https://www.jstor.org/stable/4191337>, pp. 51 – 61.
- HEESTERMAN, J., 1957. The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya described according to the Yajus Texts and annotated. ’s-Gravenhage: Mouton.
- IRVINE, W., 2006. On Desire: Why We Want What We Want. Oxford University Press. Oxford New York. ISBN: 9780195327076.
- KAELBER, W., 1976. Tapas”, Birth, and Spiritual Rebirth in the Veda History of Religions, vol. 15, no. 4, pp. 343 – 386. Available from: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.1086/462750>.
- KAELBER, W., 1979. Tapas and Purification in Early Hinduism. *Numen*, vol. 26, fasc. 2, Brill, pp. 192 – 214. Available from: <https://doi.org/10.2307/3269719>.
- MACY, J., 1975. The Dialectics of Desire. *Numen*, vol. 22, Brill, pp. 145 – 160. URL: <https://www.jstor.org/stable/3269765>
- MALINAR, A., 2007. The Bhagavadgita: Doctrines and Contexts.

- Cambridge: University Press. ISBN, 1139469053.
- OLIVELLE, P., 2011. *Ascetics and Brahmins: Studies in Ideologies and Institutions*. Anthem Press. ISBN, 0857284320.
- PLATON: Dialozi. Prevod ot starogratski G. Mihailov, G. 1982. T. II, S. “Nauka i izkustvo, pp. 419 – 487. Elektronna obrabotka: Radostina Dimova, Aleksandar Yabalkov, Ivan Yosifiv (Spetsialnost Novogratska filologia). – Platon. Dialogues. Translation from Ancient Greek G. Mihailov. Vol. II, S.: “Science and Art”, 1982, pp. 419 – 487. Electronic processing: Radostina Dimova, Alexander Yabulkarov, Ivan Yosifov (Modern Greek Philology) [In Bulgarian]. Available from: <https://pvpetrov.wordpress.com/2008/01/23/77/>.
- RUSEVA, G., 2012. *Gramatika na identichnostta: Za razvitiето na dumata ātmán v Indo-arijskite ezitsi. – The Grammar of Identity: On the Development of the word ātmán in Indo-Aryan Languages.* [In Bulgarian]. ISBN: 9789549286311.
- RUSEVA, G., 2017. *Vzaimodejstvie i vzaimopronikvane na saznaniето i tialoto I saznaniето – dahat prana” – „Interrelationship and Interpenetration of Body and Consciousness: The Prāṇā Breath.“* Tsigova, B. (ed.). Vav: Duhovnost i Moralni Tsennosti na Iztoka. In: *Spirituality and Moral Values of the East.* [In Bulgarian]. ISBN 978-954-392-442-4.
- SCHROEDER, T., 2004. *Three Faces of Desire*. Oxford University Press, New York. ISBN: 9780199849987.
- TORELLA, R., 2015. *Passions and Emotions in the Indian Philosophical-Religious Traditions. Emotions in Indian Thought-System.* London: Routledge, A. Bilimoria, A. Wenta (eds.), pp. 51 – 101. ISBN: 9780815373254.
- YANKOV, N., 2020. *Vedicheska India: Mit i samojertva. – Vedic India: Myth and Self-sacrifice.* East-West Publishing House. [In Bulgarian]. ISBN: 978-619-01-0762-0.

“THE SONG OF DESIRE (KĀMA)”: IF YOU MEET KĀMA, DON’T KILL HIM (THE NATURE OF DESIRE IN THE ANCIENT INDIAN CULTURE)

Abstract. The present article examines two narratives from the epic Mahābhārata (MBh), focused on the topic of desire (kāma) and the relationship erotic – ascetic (kāma – tapas). The first one is about the horned ascetic Ṛṣyaśṛṅga (MBh, 3); the second – about the teaching of God Kṛṣṇa Vāsudeva to the king Yudhiṣṭhira, culminating in the “Song of Kāma” (MBh, 14).

Both narratives are interpreted in the perspective of Hindu ethics, whose foundation is dharma, a key concept of Hinduism. The epics propagate an ideal dharmic code of conduct, based on the so-called four life goals – puruṣārtha. One of these four life goals is kāma – the realm of desires, emotions and sensual pleasures.

The present analysis aimed at introducing how, by activating the didactic-pedagogical and receptive potential of storytelling, are communicated fundamental behavioural norms and principles regarding the “correct” realization of the individual in the sphere of desires, which means not to kill/annihilate the desires, but to learn to grasp and manage them.

Keywords: desire (kāma); asceticism (tapas); dharma; Mahābhārata; The Song of Kāma (Kāmagītā); Ṛṣyaśṛṅga; Yudhiṣṭhira

✉ **Prof. Dr. Milena Bratoeva**

ORCID iD: 0000-0003-2233-2391

Sofia University „St. Kliment Ohridski“

Faculty of Classical and Modern Philology

E-mail: m.bratoeva@uni-sofia.bg