С. В. Ватман

Понятие бхакти-расы в бенгальском вишнуизме

Автор статьи исследует базовое понятие одного из поздних духовных течений Индии, расцвет которого приходится на XVI–XVII вв. Важнейшая особенность религиозно-философской доктрины бенгальского вишнуизма – попытка мыслителей данной традиции словесно выразить и концептуально оформить богатый мистико-эмоциональный опыт бхакти. Как показывает автор, для этого вишнуитские авторы заимствовали понятийный аппарат традиционной индийской эстетики, который был использован ими для систематизации и интерпретации мистических эмоций. Автор исследует метафизический смысл понятия бхакти-раса и других доктринальных понятий. По мнению автора, важнейшей идеей бенгальского вишнуизма является идея «любви к Богу в разлуке». Это ключ к пониманию богатейшего наследия религиозной поэзии на бенгальском языке

Ключевые слова: философия, философия культуры, философия религии, индийская философия, индийская традиционная эстетика, индийский мистицизм, религиозный опыт, вишнуизм, бенгальский вишнуизм, индийский мистицизм, религии Индии, Чайтанья, Рупа Госвами, Джива Госвами, бхакти, бхакти-раса.

S. V. Vatman

A concept of bhakti-rasa in Bengal Vishnuism

In this article the author analyzes the basic concept of Indian spiritual trend that achieved its summit in 16–17 ct. The main distinction of Bengal Vishnuism as the philosophical and theological doctrine was the great attempt to verbalize and conceptualize the rich mystical and emotional experience of bhakti. As it demonstrated by the author, the vishnuit thinkers realized this attempt by using the concepts of traditional Indian aesthetics with regard to mystical emotions. The author of the article analyzes the metaphysical meanings of bhakti-rasa concept and other significant doctrinal notions. By meaning of the author the crucial idea of all Bengal Vishnuism doctrine is «Love of God in separation». This is the key idea to understanding of the huge religious poetry in bengali language.

Keywords: philosophy, philosophy of culture, philosophy of religion, Indian philosophy, Indian traditional aesthetics, Indian mysticism, religious experience, Vishnuism, Bengal Vishnuism, Indian mysticism, Indian religions, Chaitanya, Rupa Gosvamin, Jiva Gosvamin, bhakti, bhakti-rasa.

Бенгальский вишнуизм – одно из наиболее «литературных» религиозных направлений Индии. Как отмечают многие исследователи¹, литературное наследие бенгальского вишнуизма как в количественном, так и в качественном отношении уникально. Уникально и то воздействие, которое оказывала и оказывает обширная религиозная литература бенгальского вишнуизма на литературу Бенгалии, Ориссы и других регионов Индии².

В лице Чайтаньи (1486–1533), своего основателя, знаменитого религиозного проповедника бенгальский вишнуизм сыграл одну из ведущих ролей в движении бхакти, которое необычайно сильно повлияло на индийскую культуру и послужило ее интеграции, сложению ее из разнородных социокультурных единиц в самобытное единство³. В религиозном плане бенгальский вишнуизм – это последнее крупное самобытное течение в вишнуизме. В философско-теологическом плане – это

наиболее поздняя самостоятельная школа теистической веданты, в рамках которой был осуществлен глубокий религиозно-философский синтез; так, по мнению одного из современных исследователей, Джива Госвами, наиболее крупный мыслитель данной школы, является создателем одной из величайших в истории индийской мысли теологических систем⁴. В бенгальском вишнуизме получают самобытную трактовку многие понятия, существенные не только для вишнуизма, но и для индуизма в целом. Чайтаньей и его последователями – Рупой Госвами, Кришнадасой Кавираджей, Дживой Госвами, Вишванатхой Чакраварти (XVI-XVII вв.) и другими – было развито мистическое учение данной школы, а именно, учение о бхакти-расе (bhakti-rasa), получившее интерпретацию в терминах традиционной индийской поэтики, что явилось совершенно уникальной чертой, присущей только бенгальскому вишнуизму.

Наиболее заметная черта мистицизма бенгальских вайшнавов, которую подчеркивают практически все исследователи, - эмоционализм. Действительно, трансцендирование за пределы обычного опыта и вхождение в мир опыта запредельного мыслится в бенгальском вишнуизме возможным только благодаря особому эмоциональному состоянию. Это состояние настолько уникально, что неискушенные люди принимают его за сумасшествие, и только опытные бхакты могут догадаться о подлинных переживаниях того, кто его достиг⁵. Внешне такой опыт оказывается родствен эстетическому (по крайней мере, в понимании, свойственном традиционной индийской культуре). Этому способствует и специфический характер религиозной практики бенгальских вайшнавов. Как пишет Э. У. Интвистл, «это выдвигает на передний план такую форму религиозности, которая ищет выражения в эмоциональном и эстетическом опыте... Самостоятельным средством достижения совершенства и спасения становится переживание эмоциональных состояний, вызываемых стихами, песнями и драматическим искусством»⁶. Неслучайно поэтому для выражения запредельного опыта бенгальские мыслители прибегают к эстетическим категориям, в соответствии с которыми они его систематизируют, создавая грандиозную систему, уникальную даже для индийского теизма. Согласно С.К.Дэ, усвоение этих категорий оказало существенное воздействие как на религиозное учение вайшнавов, так и на старую поэтическую теорию расы 7 .

Таким образом, главной чертой мистического учения бенгальских вайшнавов оказывается эстетизм, а не эротизм, как утверждают некоторые исследователи, хотя эрос – в античном значении этого термина – безусловно играет здесь свою роль.

В целом мистический опыт в бенгальском вишнуизме выражается понятием prema (или prīti). Према – цель и результат духовного совершенствования⁸. Слово према означает как «любовь», так и «удовольствие», и используется в этих значениях в обиходной речи. Согласно Дживе Госвами, из-за того, что и любовь к Богу, и привязанность к людям или материальным объектам обозначаются одним и тем же словом, люди считают их одним и тем же; но это заблуждение, поскольку любовь к Богу есть дей-

ствие энергии Его сущности (svarūpa-śakti-vṛtti-maya), а обычная любовь – это действие майи (māyā-śakti-vṛtti-maya)⁹. Поэтому бенгальские мыслители стремятся отграничить обыденное значение этого слова от того, которое вкладывают в него они сами.

Прежде всего разграничиваются значения «удовольствие» (sukha) и «любовь» (priyatā). Джива указывает на разницу между ними: «Удовольствие характеризуется здесь [простым] ощущением радости; тогда как любовь сущностно связана с благом [своего] предмета и характеризуется ощущением радости от восприятия его радости, когда он получает благо»¹⁰. Удовольствие эгоистично, так как укоренено лишь в «субстрате» (āśraya), но не в «предмете» (visaya); из-за чего последний всегда воспринимается первым только как «другой» - собственные радость и страдание «предмета» никак не затрагивают «субстрат»; если же «предмет» не доставляет «субстрату» удовольствия, он становится для него объектом ненависти 11 .

Любовь отлична от удовольствия, поскольку одновременно укоренена и в «субстрате» (любящем), и в «предмете» (возлюбленном). Блаженство первого проистекает от блаженства второго; при этом любящий готов не считаться со своим собственным удовольствием¹². Но если предмет – обычное живое существо, способное испытывать не только радость, но и страдание, то и любящий неизбежно будет страдать; поэтому такая любовь ущербна. Совершенна только любовь к совершенному предмету – Богу, который никогда не страдает. Поэтому, как считает Джива, хотя между любовью к Богу и обычными проявлениями любви – отеческой, сыновней и др., несомненно существует подобие¹³, подлинное значением слова према раскрывается только в такой любви, предмет которой – Бхагаван, Бог. Подлинная према настолько бескорыстна, что гонит всякую мысль о собственном удовольствии и даже ненавидит его, если это каким-либо образом мешает доставлять блаженство возлюбленному¹⁴. Пример такой любви – гопи, спутницы Кришны в Его играх, готовые всем пожертвовать ради Него. Но даже, хотя бхакта и не желает для себя блаженства, оно приходит к нему само собой, превосходя всякое постижение и описание, поскольку предмет его любви – источник всякого блаженства. Кришнадаса Кавираджа говорит: «Когда гопи созерца-

ли Кришну, то хотя они и не желали [для себя] счастья, оно возрастало в десятки миллионов раз»¹⁵. Поэтому *према* не может быть абсолютно адекватно выражена в терминах обычной любви и требует особой системы понятий.

Поскольку стистема понятий «мистической теологии» бенгальского вишнуизма заимствуется из традиционной индийской поэтики, мы предпримем небольшой экскурс в эту область. Согласно Бхарате (III-IV в.), автору «Натья-шастры» (Nātya-śāstra), основополагающего трактата по традиционной эстетике, в искусстве обязательно должны присутствивать 6xaaa и $paca^{16}$. Бхава – естественные чувства, свойственные обычному человеку в обычной жизни; эти чувства и составляют основу поэтического творчества. Согласно Бхарате, «[то, что] с помощью речи, жеста, главных музыкальных мелодий, представления невольных состояний обнаруживает чувство, владеющее поэтом, зовется бхавой»¹⁷. Поэтому бхавы составляют смысл поэзии и служат причиной появления *расы*¹⁸.

Понятие paca¹⁹ используется в «Натьяшастре» как особый эстетический термин, обозначающий не обыденные человеческие чувства, но эстетические эмоции²⁰. С одной стороны, раса – это особое качество литературного произведения, его «сущность», объект вкуса зрителя, с другой – сам процесс наслаждения эстетическим объектом²¹. Если эмоции не вызывают эстетического наслаждения, они не могут считаться расой: раса – «это то, что не может быть выражено с полной ясностью, поскольку гораздо более редкостно и необычно, чем любое чувство, вызываемое непосредственным восприятием. Это ощущение, возникающее у слушателя или зрителя, которое переживается им как деперсонализированное состояние чистого эстетического наслаждения»²². Благодаря деперсонализированности, в опыте расы одинаково желанны как радость, так и страдание, поскольку и то, и другое служат эстетическому наслаждению. Раса, в отличие от бхавы, не ограничена индивидуальным опытом, обладая природой всеобщности (samanya), и потому она становится объектом особого культивирования. Таким образом, раса, являясь продуктом сублимации бхавы, выражает главную, сущностную характеристику эстетического опыта и искусства вообще, тогда как бхава служит ее основанием и источником.

В бенгальском вишнуизме значения приведенных понятий традиционной поэтики существенно модифицируются. Это важно учитывать, поскольку, как отмечает О.Б.Л. Капур, именно внешнее сходство между теорией расы в бенгальском вишнуизме и теорией расы в поэтике послужило причиной существеного недопонимания исследователями сущности бхактирасы²³. Так, понятие бхава обозначает в бенгальском вишнуизме не эмоции вообще, а именно религиозные переживания. В теологии бенгальского вишнуизма, как и в традиционной поэтике, основанием расы выступает бхава: согласно Дживе Госвами, который ссылается в этом на традиционные Аланкара-шастры, раса – это продукт трансформации бхавы²⁴. Но здесь раса – это не эстетическое наслаждение, а блаженство, проистекающее от непосредственных взаимоотношений с Богом, поскольку, как гласит цитируемое Дживой речение «Тайттирия-упанишад», сам Бог есть раса – «блаженный», «сладостный», и постигший Бога сам становится таковым²⁵. Подобно эстетическому переживанию, которое приносит наслаждение в любом случае, независимо от того, наслаждаются или страдают герои художественного произведения, раса также доставляет одно только блаженство, независимо от того, какой оборот принимают отношения бхакты и Бхагавана²⁶.

Прежде чем перейти к экспликации высших стадий мистического опыта согласно бенгальским мыслителям, ответим на следующий вопрос. Многие исследователи отмечают сугубо «схоластический» характер учения о бхактирасе. Так С.К. Дэ перечисляет «схоластические» элементы трудов Рупы Госвами по данному предмету: 1) формальные определения, 2) тончайшие дистинкции, 3) обширные классификации, 4) собрания тщательно подобранных цитат, примеров, иллюстраций и т.д.²⁷ Возникает вопрос: для чего понадобилось создавать столь сложную и даже громоздкую систему для такого тонкого предмета, как бхакти-раса?

По сути дела, здесь мы имеем дело с критериологией: чем выше восходит бхакта в своем мистическом опыте, тем больше для него опасность отклониться на ложный путь и в конце концов пасть. Чтобы этого не произошло, необходимо иметь точную «лоцию» верного пути, даже хотя что речь идет о столь иррациональном предмете. Как пишет М. Сингер, «путь пре-

данности – также и дисциплина, *йога*, руководимая четкими правилами и основывающаяся на "рациональной" философии»²⁸.

Перейдем к экспликиции высших стадий «мистического опыта», которые мы воспроизведем главным образом по санскритским трактатам «Бхакти-расамрита-синдху» (Bhakti-rasāmṛtasindhu) и «Удджвала-ниламани» (Ujjvala-nīlamaņi) Рупы, «Прити-сандарбха» (Prīti-sandarbha) Дживы, а также по агиографической поэме на бенгали «Чайтанья-чаритамрита» (Caitanya-caritāmrta) Кришнадасы. Начнем с бхава-бхакти – индивидуальных эмоциональных состояний, проистекающих из любви к Богу. По мере углубления према проходит стадии снеха (sneha), мана (māna), праная (praṇaya), рага (rāga), анурага (anurāga), бхава (bhāva) и маха-бхава (mahābhāva)²⁹. Снеха – сублимированная форма премы, в которой возрастает привязанность и близость к Богу; это сопровождается «тянием сердца» $(citta-dravatva)^{30}$. Снеха делится на две стадии³¹. Первая (ghṛta-sneha) характеризуется интенсивностью, «густотой», как топленое масло; вторая (madhu-sneha) - сладостью, подобно меду. Помимо этого, для первой характерно чувство принадлежности Богу (tadīyatā-maya-bhāva), второй, наоборот, чувство обладания Им (madīyatā-mayabhāva). Следующая стадии – мана («напускной гнев») – дальнейшее развитие премы. Интенсивность чувства здесь значительно возрастает. Далее - праная (также синоним «любви»), главная характеристика которой - «доверие» (viśrambhaḥ)³², чувство причастности к божественной природе, проистекающее из любви. Здесь ощущается единство с Богом, но не такое, к которому стремятся, например, последователи адвайта-веданты: в единстве Бхагавана и бхакты не происходит элиминации личности последнего. Вишрамбха – полное отсутстие беспокойства, естественно проистекающее из осознания единства с Богом³³. Затем идет рага («влечение»), когда даже величайшая печаль воспринимается только как счастье³⁴. «Дальше, – говорит Рупа, – идет анурага – то, что делает воспринимаемое (т. е. Бога) постоянно новым и желанным; влечение, которое постоянно обновляется»³⁵. Следующая ступень – бхава, «экстаз», имеющий три уровня: 1) состояние, когда блаженство возникает само собой без посторонней причины (sva-samvedya-daśā); 1) состояние, когда признаки экстаза спонтанно проявляются

вовне (prakāśita); и 3) состояние, которое становится заразительным и передается окружающим (yāvadāśraya-vrtti)³⁶. Наконец, по мере интенсификации бхавы, наступает маха-бхава («великий экстаз»), характеризуемый высшим блаженством и полным самозабвением; согласно Рупе, маха-бхава характерна для гопи – спутниц игр Кришны в Брадже. У маха-бхавы есть две стадии: «развитая» (rūḍhi) и «сверхразвитая» (adhirūḍhi). К внешним характеристикам «развитой» стадии относят признаки экстатического состояния (sattvika-vikāra), которые начинают проявляться в теле, речи и поведении бхакты еще на стадии бхавы и полностью выступают, «сияют» (uddīpta) на стадии маха-бхавы: прерывистость речи (svara-bhanga), сотрясение тела (kampa), слезы (aśru), и т.д.³⁷ Внутренние характеристики «развитой» маха-бхавы – нестерпимость для бхакты даже мгновения разлуки с Богом; способность передаваться другим людям и зажигать их сердца любовью к Богу; печаль, возникающая из-за боязни бхакты огорчить Возлюбленного своим поведением, даже если в действительности Он им доволен; чувство, что огромные промежутки времени в обществе Возлюбленного пролетают как одно мгновение; забвение обо всем, кроме Возлюбленного, и состояние, подобное обморочному, в отсутствие настоящего обморока³⁸.

Вторая ступень маха-бхавы, «сверхразвитая», абсолютно вне обычного человеческого понимания. Интенсивность переживаний здесь такова, что, даже если собрать всю радость и печаль всех миров, они не превзойдут по силе и капли чувств, испытываемых Радхой³⁹. Эта ступень делится на две стадии: модана (modana) и мадана (mādana)⁴⁰. Как отмечает Рупа, на стадии *моданы* ярко проявляются упомянутые выше внешние признаки экстатического состояния (sattvikavikāra)41. Промежуточное состояние между моданой и маданой – мохана (mohana), где эти признаки «сияют» еще ярче (sūddīpta). Если модана свойственна как Радхе, так и гопи, то мохана доступна только Радхе. Среди характеристик моханы – способность бхакты ради счастья Возлюбленного переносить даже нестерпимые муки, способность своими страданиями в разлуке с Возлюбленным пробуждать жалость и печаль у всго мира (brahmānda-kşobha-kāritvam) и вызывать слезы даже у животных (tiraścām арі rodanam); «божественная опьяненность»

(divyonmāda), проявляющаяся как беспомощные, беспорядочные дейстия (udghūrṇa) и бессвязная, «удивительная» речь (citra-jalpa)⁴² и др.

Все завершается на стадии мадана. «Мадана – высшая из высших, сверкающий источник всех [прочих] бхав, сущность хладини-[шакти], которой всегда блещет Радха»⁴³, – говорит Рупа. Как пишет О.Б. Л. Капур, мадана есть «способность вечно сочетать в себе тысячи различных и даже противоречивых бхав, связанных с тысячами разнообразных и противоречивых вариантов опыта... отношений с Кришной. Мадана заключает в себе уникальную возможность непосредственно испытывать тысячи видов наслаждений с Кришной благодаря одному лишь созерцанию Его или памятованию о Нем»⁴⁴.

Весь описанный процесс передается в «Чайтанья-чаритамрите» при помощи метафоры приготовления леденцов из сахарного тростника: Из семени вырастает тростниковый стебель; из стебля выжимают сок, который сгущают, приготавливая патоку; из патоки делают сахар; наконец, расплавляя сахар, получают конечный продукт – чистые сахарные леденцы⁴⁵. «Как здесь по мере очищения [сахара] постепенно возрастает [его] сладость, – говорится в «Чайтанья-чаритамрите», – точно так же возрастает и ощущение сладости любви [к Богу], начиная с привязанности, и так далее»⁴⁶.

Как нетрудно заметить, в описании *бхавы* вперед выступают количественные характеристики; тогда как в *расе* более ярко выражен качественный аспект. Другое различие: если *бхава* имеет восходящий характер, то *раса* – скорее нисходящий, от *Бхагавана* к *бхакте*. В этом обнаруживается особая природа *расы*: неслучайно, как и в поэзии, именно *раса* является «душой» *бхакти* на стадии *премы*.

Как и когда возникает *paca?* Согласно бенгальским мыслителям, достигнув некоторой ступени *бхавы*, предназначенной ему в соответствии с его личной склонностью, *бхакта* утверждается на ней и дальше развивает *стхайи-бхаву* (sthāyī-bhāva), определенный комплекс эмоций, который становится для него базисным ⁴⁷. Рупа Госвами говорит: «Та [*бхава*], которая берет власть над [другими] *бхавами*, как согласующимися, так и несогласующимися [с ней,] и властвует [над ними] как царь, зовется *стхайи-бхавой* »⁴⁸. Конституирующим принципом *стхийи-бхавы* служит возникающая на этой стадии у *бхакты*

идея взаимоотношений с Богом и своей роли в них (abhimana), которая может быть пяти типов: 1) идея взаимоотношений, когда бхакта получает милость и покровительство Бога без желания обладать Им (anugrāhyābhimāna); 2) такая же точно идея, но с желанием обладания (mamatā); 4) идея равных отношений с Богом, наподобие дружеских (mitrābhimāna); 3) идея взаимоотношений, когда бхакта сам оказывает покровительство Богу (anugrāhakābhimāna); 5) идея взаимоотношений, подобных взаимоотношениям возлюбленных (priyābhimāna)49. Идея первого и второго типа позволяет подняться до стадии рага; третьего и четвертого типа – до анураги; пятого – до бхавы и маха-бхавы. Первым Бог предстает как объект поклонения, вторым как господин, третьим - как сын, четвертым как друг, и пятым – как возлюбленный. Для бенгальских вайшнавов это не представление, а реальность: Бог реально вступает с бхактой в те отношения, к которым тот стремится. Так формируются соответствующие стхайи-бхавы: 1) «спокойная» или «нейтральная» (śanta), 2) «служения» (dāsya), 3) «дружеская» (sakhya), 4) «родительская» (vātsalya), а также 5) «сладостная» (madhura) или «любовная» (śrngāra)50.

С формированием стхайи-бхав возникает почва для перехода от бхавы к расе. Но переход этот осуществляется только тогда, когда стхайи-бхава соединяется с четырьмя особыми группами факторов (sāmagrī), которые обозначаются терминами вибхава (vibhāva), анубхава (anuhāva), сатвика-бхава (sāttvika-bhāva) и вьябхичарибхава (vyabhicāri-bhāva)⁵¹. Хотя фундаментом расы служит стхайи-бхава, именно эти четыре делают расу предметом культивирования; благодаря им она деперсонализируется и дает возможность наслаждаться даже теми эмоциями, которые обычно воспринимаются как негативные. Рассмотрим эти четыре комплекса и проследим, как происходит переход от бхавы к расе.

Первый и наиболее важный комплекс составляют вибхавы, «стимулирующие» факторы; они формируют онтологическую ситуацию, которая дает возможность реально ощутить расу⁵². Вибхавы делятся на постоянные, «базовые» (ālambana) и «воспламеняющие» (uddīpana)⁵³. Аламбаны, в свою очередь, делятся на «субстрат» (āśraya), в котором проявляется раса, и «объект» (viṣaya), который ее воспринимает. «Субстратом» оказывается Бог, а «объектом» –

бхакта. Среди уддипан, «воспламенителей» расы, играющих наиболее существенную роль в ее возникновении, – элементы окружения Бхагавана: Его оружие (āstra), музыкальные инструменты (vāditra); элементы Его облика – одеяния (vastra), украшения (alaṅkāra), цветы, которые Он носит (рuṣpa); а также Его красота (saundarya), аромат Его тела (saurabhya) и т.д.⁵⁴

Анубхавы, следующая группа факторов, включает два рода проявлений экстатического состояния. К первому типу относятся улыбка (smita), радостный танец (nṛtya), восторженное пение (ḡta), и др. 55 ; ко второму – признаки, которые уже упоминались (sattvika-bhāva или sattvika-vikāra): слезы, дрожь, прерывистость речи и т.д. 56

Наконец, к последнему типу факторов – вьябхичари-бхавам – относятся преходящие состояния, которые сменяют друг друга, как волны моря: безразличие (nirveda), уныние (viṣā-da), ликование (harṣa), сонливость (nidrā), бодрствование (bodha) и т. д. Согласно «Чайтанья-чаритамрите», всего насчитывается тридцать три вьябхичари-бхавы⁵⁷.

Усиленная этими факторами, любовь к Богу проявляет *расу* — «сладость», «сладостный вкус» В. Джива цитирует «Сахитья-дарпану» эстетика Вишванатхи: «Как напиток, в который добавили тростниковый сахар, душистый перец и другие ингридиенты, становится необычным и приятным на вкус, точно также и [любовь], когда к ней добавляется *вибхава* и прочее, [становится сладостной]» Возникшие пять рас соответсвуют пяти описанным выше *стайи-бхавам* и называются, соответственно, нейтральной (śапта-газа), служения (dāsya-гasa), дружеской (sakhya-гasa), родительской (vātsalya-rasa) и любовной (śṛṇgāra-rasa).

Отметим еще одно различие между учением о расах в бенгальском вишнуизме и в традиционной поэтике: вместо перечисленых пяти большинство светских теоретиков, вслед за Бхаратой, признают восемь рас: 1) любовную (śṛṇgāra), 2) смешную или комическую (hāsya), 3) скорбную или сострадательную (karuṇa), 4) яростную (raudra), 5) мужественную или доблестную (vīra), 6) страшную (bhayānaka), 7) отвратительную (bibhatsa) и 8) изумляющую (adbhuta)⁶¹. Общей у бенгальских мыслителей и светских эстетиков оказывается, таким образом, только шрингарараса. Это объясняется тем, что остальные семь

рас светских теоретиков характеризуют не взаимоотношения, а преходящие состояния, тогда как, согласно вайшнавским мыслителям, основой расы могут быть только взаимоотношения, ибо без таковых невозможна бхакти. В поэме Кришнадасы пять рас, характеризующих взаимоотношения (шанта, дасья, сакхья, ватсалья и шрингара), названы главными, сущностными⁶²; остальные семь (хасья, каруна, раудра, вира, бхаянака, бибхатса и адбхута) – акцидентальными⁶³. «Пять [главных] рас, – говорится у Кришнадасы, – постоянно пребывают в сердце бхакты, пронизывая [его, тогда как] семь внешних – преходящи, поскольку возникают от [внешних] причин»⁶⁴. По этой причине семь *рас* традиционной поэтики отступают на второй план, и бенгальские мыслители сосредотачиваются на пяти основных.

Каждую из основных рас характеризует не только способ взаимоотношений между живым существом и Богом, но и степень их близости, которая выражается соотношением между «величием» (aiśvarya) и «сладостью» (mādhurya)65. Если в образе Бога, являющемся в соответствующей *расе*, преобладает «величие», то это держит бхакту на почтительном расстоянии. Но по мере возрастания «сладости» отношения становятся ближе, «теплее». Чем ближе взаимоотношения, тем слабее восприятие величия и могущества Бога и сильнее блаженство: «[Когда] преобладает представление о могуществе [Бога], любовь неполноценна, [если же], созерцая могущество, не принимают [его] во внимание – [то это] признак совершенной [любви]»66. Высочайшие отношения с Богом - когда «сладость» настолько затмевает «величие», что у бхакты полностью пропадает всякая почтительность, и в отношениях с Богом он чувствует себя совершенно свободным: «На стадии абсолютно чистой премы [бхакта] не осознает величия [Бхагавана]. Даже воспринимая [Его] могущество, [Он] поглощен собственными отношениями [с Ним]»67.

Самые «дальние» отношения – шанта-раса. В «Чайтанья-чаритамрите» сказано: «Природа шанта-расы [такова]: в ней нет ощущения обладания Кришной, а только твердое знание, [что Он есть] Параматман и Верховный Брахман» В дасья-расе благоговения уже меньше, что позволяет бхакте служить Богу непосредственно По мере восхождения от одной расы к другой у бхакты возрастает чувство облада-

ния Богом (mamatādhikye), а почтение к Нему уменьшается до тех пор, пока не исчезнет вовсе. В сакхья-расе отношения с Бхагаваном столь непосредственны, что бхакта становится по-дружески бесцеремонным (agaurava)⁷⁰. Еще более близкие отношения - ватсальяраса, где бхакта видит себя покровителем (pālaka), а Бога – своим подопечным (pālya), и у него появляется желание заботиться о Нем. Эта раса, как говорится у Кришнадасы, «в точности как нектар» (amṛta-samāna)⁷¹. Однако даже здесь есть элемент айшварьи, хотя и до предела сокращенный⁷². «Величие» полностью отсутствует только в шрингара-расе, вследствие чего эту расу также называют мадхурой – «сладостной»; поэтому она и считается наивысшей 73.

Каждая последующая раса богаче предыдущей: «[К свойству] каждой последующей расы добавляется свойство предыдущей, [по мере того как их число] увеличивается от одной до пяти. В каждой [новой] расе прибавление [нового качества] увеличивает сладость; в мадхурье проявляются качества шанты, дасьи, сакхьи и ватсальи»⁷⁴. Помимо этого, каждая из рас подразделяется на две фазы – соединение (yoga) и разлука (viyoga)⁷⁵. Каждому Бог открывается особенным, неповторимым способом; благодаря этому основные расы расцвечиваются сугубо индивидуальной у каждого бхакты гаммой акцидентальных рас (в этом, в сущности, и состоит «принцип индивидуации»). Больше всего Бог ценит свободу и непосредственность высших рас; согласно «Чайтанья-чаритамрите», «непослушание Кришне из любви [к Нему] в десять миллионов раз приятнее [Ему], чем исполнение [Его] повелений»⁷⁶.

Теория рас иллюстрируется примерами из кришна-лилы (kṛṣṇa-līlā). Так, пример «дружеских» отношений – полные веселья игры Кришны и Его друзей-пастушков, «родительских» – отношения Кришны с Его приемной матерью Яшодой, которая считает Кришну своим ребенком и даже порой наказывает Его, «любовных» – отношения Кришны и гопи, чтобы встретиться с Кришной, убегающих по ночам из дому.

Квинтессенцией всех *рас* выступает в бенгальском вишнуизме *шрингара-раса*, сочетающая в себе все разнообразие *бхав*. Считается, что блаженство, которое она приносит, неизмеримо выше блаженства других *рас*⁷⁷. Хотя мнение о главенстве *шрингары* разделяли и многие

светские эстетики⁷⁸, уместно еще раз напомнить о принципиальной разнице предмета светской поэтики и «мистической теологии» бенгальского вишнуизма. Как пишет О.Б.Л. Капур, «теория расы в бенгальском вишнуизме фундаментальным образом отлична от теории расы в ортодоксальной поэтике. Первая заимствует у последней лишь внешнюю структуру с необходимыми модификациями для удобства использования, и в действительности основывается на расавиджняне "Шримад-бхагаваты"...» 79. Несмотря на то, что в кришна-лиле, описываемой в «Бхагавате», а также в вайшнавской кавье и чампу, можно усмотреть обычный любовный и даже эротический сюжет, а бурные переживания Радхи в разлуке с Кришной, воспеваемые в вайшнавских падах и стотрах, выглядят как обычные любовные переживания, вайшнавские мистики видят в этом выражение запредельного бытия, не имеющего ничего общего с мирским. Кришнадаса говорит: «Любовь (прему) гопи именуют "возвышенным состоянием". [Эта] любовь чиста и безупречна и не имеет никакого отношения к земной любви (каме)»80. Влечение гопи к Бхагавану – манифестация хладини-шакти, «энергии блаженства», и потому полностью исключает сексуальное влечение. У Дживы читаем: «Эти игры, даже если другие всего лишь слушают о них, будучи удалены во времени и в пространстве, очень скоро устраняют [у слушающих] вожделение и наделяют [их] возвышенной любовью»⁸¹. Характеристиками, отличающими любовь «сакральную» от «профанной», служат запредельность ее предмета и абсолютное бескорыстие. Как пишет Э. К. Димок, «бхакта не стремится к материальным объектам и не желает удовольствий для себя. Он – любящий в истинном смысле слова, стремящийся лишь к тому, чтобы принести счастье объекту своей любви: когда возлюбленный счастлив – счастлив и любящий – он согласен даже на разлуку во имя возлюбленного. Таков истинно любящий, способный радоваться, даже чувствуя боль разлуки... Единственная забота бхакты – удовольствие Кришны; бхакта индифферентен к мирским страданиям и удовольствиям, поскольку он вне влияния доставляющей их майи»82. Возникает резонный вопрос: если любовь «сакральная» и «профанная» столь фундаментально различны, чем объяснить поразительное сходство в их внешнем выражении? И каков критерий, позволяющий отделить здесь «сакральное» от «профанного»?

На наш взгляд, ответ на этот вопрос выражает представление бенгальских мыслителей о том, что материальный мир есть подобие (praticchāyā) мира запредельного, как отражение в воде, сохраняющее внешние черты образа, но не его суть. Точно также, отношения людей есть искаженное, несовершенное подобие *кришна-лилы*⁸³. В пределах этого мира мы можем мыслить лишь его реалиями, и потому кришна-лила представляется нам обычным любовным сюжетом, но как сказано в «Чайтаньячаритамрите», «у этих двух – любви и вожделения – характеристики неодинаковы. Подобно железу и золоту различаются они по природе»84. Но возникает новый вопрос: возможно ли тогда вообще понимание кришна-лилы, особенно, если учесть, что в бенгальском вишнуизме не допускается символических или аллегорических толкований расы? 85 Согласно Рупе, единственный путь к правильному пониманию следующий: текст, предмет которого – кришна-лила, следует читать и обсуждать с теми, кто достиг расы⁸⁶. Только так можно постичь подлинный смысл шрингара-расы, без мирских коннотаций. При этом необходимо заниматься религиозной практикой и строго соблюдать сексуальные ограничения, налагаемые религиозными заповедями. Такое отношение к кришна-лиле отразилось на духе, царившем в движении: многие исследователи отмечают моральную строгость Чайтаньи и его последвателей, их аскетизм⁸⁷.

Важный момент, который следует отметить в этой связи: поскольку понятие расы относится не к телесному, а эмоциональному плану, суть любовных отношений с Богом - отнюдь не телесный контакт, даже в «сакральном» смысле: подлинная суть шрингара-расы – бесконечно разнообразная игра чувств, разжигаемая вибхавами; поскольку же эти чувства носят эстетический характер, т.е. имеют природу не «влечения», а скорее «любования», о чем свидетельствует сам термин śrngāra («пылкий», «страстный», но также: «нарядный», «красивый»; «убор», «наряд»)⁸⁸, то если быть точным, посюсторонним аналогом запредельной шрингара-расы должны служить не любовные отношения людей, а их художественное воспроизведение в поэзии, драме и т.д., а также вызываемые этим эстетические эмоции. Помимо всего прочего, выясняется, что в настоящем смысле *шрингара-раса* присуща лишь двум существам – Кришне и Радхе, которые, как подлинный «герой» (nāyaka-śiromaṇi) и подлинная «героиня» (nāyikāra śiromaṇi)⁸⁹, являются ее подлинной *аламбаной*⁹⁰; для всех же остальных живых существ эти отношения остаются, главным образом, объектом их восхищения и поклонения.

Как уже говорилось, каждая из рас имеет две фазы – соединение (yoga) и разлука (viyoga). Наибольшую интенсивность эти фазы получают в *шрингара-расе*⁹¹. Согласно Рупе, который, опять-таки, следует в этом схеме из трактатов по поэтике, соединение подразделяется на: 1) краткое, самое первое (samksipta); 2) продленное, после любовной ссоры (samkīrṇa); 3) полное, после кратковременной разлуки (sampanna); 4) еще более тесное (samrddhimān), после долгой разлуки⁹². В соответствии с этим, разлука также подразделяется на четыре вида: 1) разлука на стадии зарождающихся любовных чувств (pūrva-rāga); 2) разлука из-за ссоры (māna); 3) разлука после близкого общения (pra-vāsa); 4) страх разлуки даже в присутствии возлюбленного, порождающий колоссальный прилив любовных чувств (prema-vaicittya)93. Хотя любящие стремятся к соединению, без разлуки невозможно блаженство встречи (na vinā vipralambhena sambhogah pustim aśnute)94; поэтому разлука есть его необходимое условие (sambhogonnatikāraka)95. Это придает особый смысл как чувствам, переживаемым в разлуке, так и самой разлуке. Как пишет Бхактивинода Тхакур, «любовь в разлуке доводит блаженство встречи до высшего совершенства. Духовный факт в том, что без горечи разлуки встреча не может принести полноценный плод» ⁹⁶. Горечь и томление разлуки есть, таким образом, внутренний двигатель любви, ее «иное», в которое она постоянно переходит, чтобы вновь вернуться к себе усиленной и обогащенной. Покольку же речь идет о расе, где чувство доставляет блаженство, даже если оно негативно по своим характеристикам, то горечь разлуки вовсе не горечь, а особая, рафинированная сладость. Помимо всего прочего, любовь в разлуке приносит чувству подлинную чистоту. В «Бхагавате» воспевается «нестерпимо сильный жар разлуки с любимым», который чувствовали гопи и который спалил все нечистое в их сердцах, уничтожив связывавшие их узы кармы97. Как отмечает Э. К. Димок, касаясь дан-

ной темы, «разлука – не только наиболее мощный импульс человеческой любви, но, как мы убедились, спасительная милость, благодаря которой сознание сосредотачивается на Боге»³⁸.

Последователи Чайтаньи придают любви в разлуке особый акцент и специально культивируют ее. Согласно «Чайтанья-чаритамрите», отличительная черта душевного состояния истинного бхакты – чувство разлуки с Кришной⁹⁹. Наилучшим примером такой любви считается сам Чайтанья – Бог, нисшедший в обличьи бхакты, чтобы показать пример совершенной бхакти. Как сообщает Кришнадаса, в последние годы жизни Чайтанья был совершенно переполнен волнами разлуки с Кришной 100. Тело и разум его были истощены болью разлуки¹⁰¹, он испытывал состояние, подобное состоянию Радхи, томящейся в ожидании встречи с Кришной 102. Жизнь Чайтаньи была «драмой вечного томления человеческой души по Бесконечному» 103, что и явилось образцом для всей последующей традиции бенгальского вишнуизма; именно чувством разлуки с Богом пронизан весь огромный свод вайшнавской поэзии.

Принятые сокращения

- 1. **AmrK** Amara-kośa (Amara-kośa of Amara-simha. Nāma-liṅgānuśāsana. With the comm. Vyākhyā-sudhā or Rāmāśramī of Bhānuji Dīkṣita/ed. by M.M. Pandit Sivadatta Dadhimatha. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 1914).
- 2. **AnCnd** Ānanda-candrikā (цит. по.: Ujjvalanīlamaṇi of Rūpagoswāmī/with the comm. of Jīvagosvāmī, and Viśvanāth Cakravartī; ed. by M. M. Pandit Durga Prasad & Vasudev Lakshman Shastri Panashikar. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 1985 (1932)).
- 3. **BhgP** Bhāgavata-purāṇa (Śrīmad Bhāgavatam/ed. with an Engl. transl. and the comm. of A.C. Bhaktivedanta Svami Prabhupāda: in 18 vol. Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust, 1989).
- 4. **BhRS** Bhakti-rasāmṛta-sindhu (Цит. по: Śrī Caitanya-caritāmṛta/ed. with an Engl. transl. and the comm. of A. C. Bhaktivedanta Svami Prabhupāda: in 17 vol. Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust, 1975).
- 5. **CC** Caitanya-caritāmṛta (Śrī Caitanya-caritāmṛta/ed. with an Engl. transl. and the comm. of A.C. Bhaktivedanta Svami Prabhupāda: in 17 vol. Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust, 1975).
 - 6. MdhK Mādhurya-kādambinī (Mādhurya-

- kādambinī śrīla viśvanātha-cakravarti-ṭhakkura-viracitā śrīmad-bhaktivedānta-vāmana-ma-hārāja-sampāditā. Śrī-vinoda-viharī gaudīya matha. Kalikātā, 1996).
- 7. **PrtS** Prīti-sandarbha (Śrī-prīti-sandarbhaḥ śrīla-jīva-gosvāmi-prabhupāda-viracitaḥ. Sadgrantha-prakāśakaḥ Haridāsa Śastrī, Śrī-gadādharagaurahari Pres, Vṛndāban, Jilā Mathurā).
- 8. **ShDrp** Sāhitya-darpaṇa (цит. по: Śrī-prīti-sandarbhaḥ śrīla-jīva-gosvāmi-prabhupāda-viracitaḥ. Sad-grantha-prakāśakaḥ Haridāsa Śastrī, Śrī-gadādhara-gaurahari Pres, Vrndāban, Jilā Mathurā).
- 9. **TttrUp** Taittirīya-upaniṣad (Цит. по: Śrī-prīti-sandarbhaḥ śrīla-jīva-gosvāmi-prabhupāda-viracitaḥ. Sad-grantha-prakāśakaḥ Haridāsa Śastrī, Śrī-gadādhara-gaurahari Pres, Vṛndāban, Jilā Mathurā).
- 10. **UjjvN** Ujjvala-nīlamaṇi (Ujjvala-nīlamaṇi of Rūpagoswāmī/with the comm. of Jīvagosvāmī, and Viśvanāth Cakravartā; ed. by M.M. Pandit Durga Prasad & Vasudev Lakshman Shastri Panashikar. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 1985 (1932).

Примечания

- ¹ См., например: De S.K. Early History of the Vaishnava Faith and Movement in Bengal. Calkutta, 1961 (1942). P. 224, 556; Chatterjee A.N. Śrīkṛṣṇa Caitanya, A Historical Study on Gaudiya Vaisnavism. New Delhi, 1997. P. 201.
- ² «Вишнуитская поэзия (т. е. поэзия бенгальских вайшнавских авторов. С. В.) привлекала и продолжает привлекать внимание широких кругов бенгальской общественности» (Новикова В. А. Очерки истории бенгальской литературы. Л., 1965. С. 103).
- ³ Куценков А. А. Бхакти в индийской культуре // Материалы научной конференции «Бхакти – религия любви»/ред.: Е.Ю. Ванина, П.К. Варма. М., 1995. С. 9.
- ⁴ Шеридан Д.П. Джива Госвами // Великие мыслители Востока / ред. Ян П. Мак-Грил. М., 1998. С. 310.
 - ⁵ MdhK 7.1. P. 86.
- ⁶ Entvistle A.W. Braj, centre of Krishna pilgrimage. Groningen, 1987. P. 63.
 - ⁷ De S. K. Op. cit. P. 166.
 - 8 CC Mdh (Vol. 9) 25. 104. P. 353.
 - 9 PrtS 61. P. 190.
 - 10 Ibid.
 - ¹¹ Ibid. P. 191.
 - ¹² CC Adi (Vol. 1) 4.199. P. 335.
 - ¹³ PrtS 61. P. 193.
- ¹⁴ CC Adi (Vol. 1) 4.201. Р. 335. Ср.: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде,

С. В. Ватман

а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор. 13, 4–7).

- 15 CC Adi (Vol. 1) 4.186. P. 329.
- ¹⁶ Ahuja R.L. The Theory of Drama in Ancient India. Ambara Kantt, 1964. P. 19.
- ¹⁷ Цит по: Гринцер П. А. Основные категории классической индийской поэтики. М.: Наука, 1987. С. 145.
 - ¹⁸ Там же. С. 145.
- ¹⁹ Первоначально слово «раса» встречается в Ведах и Упанишадах в значении «сок», «жизненная сила», «сущность», «вкус». Это значение сохраняется в обыденном употреблении (гаsa-mayī «вкусный»).
- 20 Теория рас разрабатывалась многими крупными мыслителями, в частности теоретиком поэзии Анандавардханой (IX в.) и крупнейшим индийским эстетиком Абхинавагуптой (X-XI вв.). Анандавардхана характеризуется расу как эмоциональное состояние, отображенное в произведении искусства. Различие между расой и соответствующим ей чувством состоит лишь в интенсивности (Анандавардхана. Дхваньялока («Свет дхвани»)/пер. и коммент. Ю.М. Алихановой. М., 1975. С. 36). По Абхинавагупте, раса – не просто усиленное чувство или его описание, но символ, скрытое эмоциональное содержание, доставляющее наслаждение читателю или зрителю художественного произведения (Гринцер П. А. Указ. соч. С. 162–163); это само существо поэзии (rasenaiva sarvam jīvati kāvyam), без которой немыслимо поэтическое произведение. Позиция Абхинавагупты вызвала дискуссию и сосредоточила внимание индийских эстетиков на расе (A History of Sanskrit Literature. Classical Period/ed. S. Dasgupta, 2nd ed. Calcutta, 1962, Vol. 1, P. 594).
 - ²¹ Гринцер П. А. Указ. соч. С. 143.
 - ²² Entvistle A.W. Op. cit. P. 63.
- ²³ Kapoor O.B. L. The Philosophy and Religion of Sri Caitanya (The Philosophocal background of the Hare Krishna Movement). New Delhi, 1976. P. 216.
 - ²⁴ PrtS 110. P. 338.
- ²⁵ TttrUp 2.7.1/PrtS 110. P. 347. См. также: Dimock E. C. Doctrine and Practice Among the Vaiṣṇavas of Bengal // Krishna: Myths, Rites, and Attitudes/ed. by Milton Singer. Chicago, 1968. P. 48–49.
 - ²⁶ PrtS 111. P. 359.
 - ²⁷ De S. K. Op. cit. P. 200.
- ²⁸ Singer M. The Rādhā-Krishna bhajans of Madras-Sity // Krishna: Myths, Rites, and Attitudes/ed. by Milton Singer. Chicago, 1968. P. 128.
 - ²⁹ CC Mdh (Vol. 9) 23.42. P. 24.
 - ³⁰ Kapoor O.B. L Op. cit. P. 203.
 - ³¹ BhRS 3.2.43 (Ссылка дается по: Ibid. P. 203).
 - 32 UjjvN, Sth 100. P. 438.
 - ³³ AnCnd/UjjvN, Sth 100. P. 438.

- ³⁴ UjjvN, Sth 114. P. 443. Рупа приводит пример: В жаркий летний день Радха идет посмотреть, как Кришна пасет коров за холмом. Она взбирается на холм и видит оттуда Кришну. Счастью ее нет границ, и она совершенно не чувствует, что ее босые стопы изранены и что их обжигают раскаленные солнцем камни (Ibid.).
 - ³⁵ UjjvN, Sth 134. P. 454.
 - 36 Ibid. P. 459-460.
 - ³⁷ Cm.: Kapoor O.B. L Op. cit. P. 207.
 - ³⁸ UjjvN, Sth 147–153. P. 464–471.
 - ³⁹ Ibid. P. 472.
- ⁴⁰ Труднопередаваемые термины, которые можно было бы обозначить как «радость» и «опьяненность».
 - 41 UiivN, Sth 158, P. 473.
 - ⁴² Ibid. 168–182. P. 479–485.
 - ⁴³ Ibid. 202. P. 499.
 - 44 Kapoor O. B. L Op. cit. P. 210.
 - ⁴⁵ CC Mdh (Vol. 9) 23.43. P. 24.
 - ⁴⁶ Ibid. 23.44. P. 25.
- 47 П.А. Гринцер переводит термин стхайи-бхава как «всеобщее ментальное состояние» (Гринцер П.А. Указ. соч. С. 149).
- ⁴⁸ BhRS; Цит по: CC Mdh (Vol. 9) 23.46. Р. 27, коммент. Свами Прабхупады.
 - ⁴⁹ Kapoor O. B. L Op. cit. P. 211.
- ⁵⁰ CC Mdh (Vol. 7) 19.183–184. Р. 361; а также: СС Mdh (Vol. 9) 23.45. Р. 25.
- ⁵¹ Ibid. 23.48. Р. 28. Известная сутра «Натья-шастры» гласит: «Вследствие соединения с вибхавой, анубхавой и вьябхичари-[бхавой] возникает раса» (Цит. по: Гринцер П. А. Указ. соч. С. 146).
- ⁵² BhRS; Цит. по: СС Mdh (Vol. 9) 23.51. Р. 30, коммент. Свами Прабхупады.
 - ⁵³ CC Mdh (Vol. 9) 23.50. P. 29.
- ⁵⁴ PrtS 155. P. 424. См. также: UjjvN Vibh 1-105. P. 264–298.
- ⁵⁵ CC Mdh (Vol. 9) 23.51. Р. 29. См. также: UjjvN Anubh 1–91. Р. 299–328.
 - ⁵⁶ См.: UjjvN Sattv 1–37. Р. 328–341.
- ⁵⁷ CC Mdh (Vol. 9) 23.52. Р. 32. См. также: CC Mdh (Vol. 5) 14.167. Р. 302; UjjvN Vyabh 1–107. Р. 342–389.
 - ⁵⁸ PrtS 111. P. 366.
 - ⁵⁹ ShtDr/PrtS 111. P. 366.
 - ⁶⁰ CC Mdh (Vol. 9) 23.46. P. 26.
 - ⁶¹ NtS 6.16. (См.: Гринцер П. А. Указ. соч. С. 146).
 - 62 CC Mdh (Vol. 7) 19.185. P. 364.
 - 63 Ibid. 19.187. P. 365.
 - 64 Ibid. 19.188. P. 369.
 - 65 Ibid. 19.192-193. P. 371.
 - ⁶⁶ Ibid. 19.194. P. 372.
 - ⁶⁷ Ibid. 19.203. P. 377.

- ⁶⁸ Ibid. 19.218. P. 387.
- ⁶⁹ Ibid. 19.220. P. 388.
- ⁷⁰ Ibid. 19.227. P. 391-392.
- ⁷¹ Ibid. 19.228. P. 392.
- ⁷² Ibid. 19.195. P. 372.
- 73 Ibid. (Vol. 9) 23.53. P. 33.
- ⁷⁴ Ibid. (Vol. 3) 8.85-86. P. 136.
- 75 Ibid. (Vol. 9) 23.56. P. 34-35.
- ⁷⁶ CC Ant (Vol. 3) 10.8. P. 207.
- 77 CC Mdh (Vol. 7) 19.234. P. 396.
- ⁷⁸ См.: Гринцер П. А. Указ. соч. С. 181.
- ⁷⁹ Kapoor O.B. L Op. cit. P. 216.
- 80 CC Adi (Vol. 1) 4.162, P. 317.
- 81 PrtS 84. P. 257.
- 82 Dimock E.C. Op. cit. P. 51.
- ⁸³ См.: Shukavak Dasa N. Hindu encounter with modernity: Kedarnath Datta Bhaktivinoda, Vaiṣṇava theologian. Los Angeles, 1999. Р. 177–180. Именно это подобие позволяет рассматривать кришна-лилу в терминах поэтики.
 - 84 CC Adi (Vol. 1) 4.164. P. 318.
- 85 См.: De S. K. Op. cit. P. 223. Хотя в вайшнавском мистицизме, безусловно, есть немало общего с европейским (Сузо, Таулера, Терезы Авильской, Хуана де ла Круса и др.), но есть и существенная разница: бенгальскоий вишнуизм отказывается от толкования шрингара-расы как символа, тогда как европейский «брачный» мистицизм толкует эротические образы Библии символически. Э. К. Димок приводит слова св. Бернарда из комментария к «Песни песней» (1, 2): «Кто произносит эти слова? Невеста. Это душа, томящаяся по Богу... Та, что просит об этом, связаня узами любви с тем, кого она просит. Все природные чувства превосходит чувство любви, особенно когда оно направлено к тому, кто есть его источник – к Богу. Для обозначения влечения, существующего между Царством Божиим и душой, невозможно найти выражения столь же сладостного, как влечение между Женихом и Невестой...» (Dimock E.C. Op. cit. P. 223). В этих словах св. Бернарда ясно выражено отношение к образам «Песни песней»

как символическому отображению запредельной реальности.

- 86 BhRS 1.2.90/CC Mdh (Vol. 8) 22.131. P. 404.
- ⁸⁷ См., например, De S. K. Op. cit. P. 551; Kennedy M.T. Op. cit. P. 53; Корабельник Н. М. Некоторые вопросы социально-этического учения Чайтаньи // Общественная мысль Индии: прошлое и настоящее/под ред. А. Д. Литмана. М., 1989. С. 209.

⁸⁸ Амарасимха называет шрингару «чистой», «сияющей» (AmrK 1.7.17. Р. 77). В примечаниях к данной шлоке словаря говорится: «Шрингара здесь – [это раса,] природа которой – любовная доминирующая бхава, основание – возлюбленный и [возлюбленная], которая воспламеняется [украшениями], такими, как цветочные гирлянды и [узоры, нанесенные] сандаловой пастой; которая сопровождается искоса брошенными взглядами и тому подобным, а также преходящими [чувствами] – робостью и так далее» (Ibid.).

- 89 CC Mdh (Vol. 9) 23.66. P. 43.
- 90 Ibid. 23.92. P. 56.
- 91 Ibid. 23.62. P. 39.
- 92 UjjvN Sambh 4-17. P. 571-576.
- ⁹³ CC Mdh (Vol. 9) 23.63. Р. 40; См. также: UjjvN Vipr 134–141. Р. 548–553.
 - 94 UjjvN Srng 3. P. 507.
 - 95 Ibid. Srng 2. P. 507.
- ⁹⁶ Srila Thākur Bhakti Vinode. Jaiva Dharma. P. 505. Интересная параллель этому: «В средневековых романах повторяющееся разлучение любящих отвечает внутреннему требованию их страсти... Чем сильнее любит Тристан, тем больше он желает быть разлученным с возлюбленной» (Rougemont D. de. Love in the Western World. New York, 1957. P. 148).
 - ⁹⁷ BhgP 10 (pt. 2) 29.10–11. P. 522–523.
 - 98 Dimock E.C. Op. cit. P. 61.
 - ⁹⁹ CC Ant (Vol. 3) 8.34. P. 100.
 - ¹⁰⁰ Ibid. (Vol. 3) 9.5–6. P. 133.
 - ¹⁰¹ Ibid. (Vol. 4) 13.5. P. 121.
 - 102 Ibid. (Vol. 5) 19.31. P. 192.
 - ¹⁰³ De S. K. Op. cit. P. 56.