

### Понятие бхакти в текстах традиционных вишнуитских мыслителей

Религиозный феномен бхакти стал важнейшим внедискурсивным основанием для мыслителей вишнуитской традиции, попытавшихся в своих философско-теологических сочинениях осмыслить и концептуализировать данную форму мистического опыта. Автор статьи исследует понятие бхакти, выработанное теоретиками одного из двух главных религиозно-философских течений в индуизме, обращая внимание на те элементы схоластических построений вишнуитских теологов (Мадхвы, Гопешвараджи, Рупы, Дживы, Баладевы и Вишванатхи), по которым они различаются в своих попытках выстроить метафизику бхакти.

Ключевые слова: философия религии, индийская философия, религии Индии, традиционная индийская культура, индийский мистицизм, религиозный опыт, мистический опыт, любовь к Богу, преданное служение, вишнуизм, бенгальский вишнуизм, Чайтанья, Мадхва, Гопешвараджи, Рупа, Джива, Баладева, Вишванатха, бхакти, джняна, карма

Semyon V. Vatman

### Bhakti concept in texts of traditional Vishnuit thinkers

The religious bhakti phenomenon became the basic and regulative principle for the Vishnuit scholar thinkers who tried to comprehend and conceptualize the mystical experience of bhakti in their philosophical and theological opuses. The author of this article analyzes that essential concept of one of the two main Indian religious and philosophical trends and demonstrates the distinct points of various vishnuit theologians like Madhva, Gopeshvaraji, Rupa, Jiva, Baladeva and Vishvanatha in their scholastic speculations about bhakti and its metaphysical meaning.

Keywords: philosophy of culture, philosophy of religion, Indian philosophy, religions of India, traditional Indian culture, Indian mysticism, religious experience, mystical experience, love of God, devotional service, Vishnuism, Bengal Vishnuism, Chaitanya, Madhva, Gopeshvaraji, Rupa, Jiva, Baladeva, Vishvanatha, bhakti, jnana, karma

В любом исследовании, которое так или иначе затрагивает основания традиционной культуры Индии, мы обязательно встретим термин **бхакти**. Каков его смысл? Как правило, данный термин переводится или истолковывается исследователями как обозначение некоего сугубо психологического феномена; вот, например, как объясняет его Е. С. Юрлова: «Термин бхакти обозначает в индуизме особый тип отношений верующего и бога: любовь и искреннее преклонение перед единым и персонализированным богом, предпочитаемым обычно всему пантеону»<sup>1</sup>. Нечто подобное мы находим и у других исследователей: «религиозная любовь», «бесконечная преданность, «благочестивая любовь» и т. д. Как считает Н. М. Сазонова, бхакти как особое эмоционально-психологическое состояние является условием религиозного спасения для бхакт<sup>2</sup>. Между тем, сами представители традиционных индийских религиозно-философских направлений, особенно вишнуитских, употребляя данное понятие, вкладывают в него значение куда более широкое, чем просто эмоционально-психологическое; причем это значение имеет множество нюансов и варьируется в зависимости от автора и традиции. Такое разнообразие объясняется той особой и весьма специфиче-

ской ролью, которую играет в традиционной индийской культуре феномен бхакти<sup>3</sup>.

Тем не менее, пусть отправной точкой нашего анализа послужит именно эмоционально-психологическая характеристика бхакти, что вполне оправдано: похожие характеристики, наряду с другими, можно найти и у самих представителей вишнуитских традиций. Так, по мнению Мадхвы, изложенному в «Махабхарата-татпарья-нирнае», бхакти – это «высочайшая любовь, достигаемая знанием»; при этом бхакти – единственный путь к освобождению. Согласно тексту Валлабхи «Таттвартха-прадипа», «бхакти есть любовь, единственно благодаря которой достижимо освобождение». Однако при более подробном знакомстве с учением тех же самых авторов выясняется, что они отнюдь не отождествляют бхакти с «любовью», хотя и связывают ее с ней. Получается, что бхакти – феномен намного более сложный, чем это может вначале показаться. Вот, например, взгляд на природу бхакти, который дается в рассуждениях вишнуита Гопешвараджи, последователя школы Валлабхи. В «Бхакти-мартанде» Гопешвараджи дает свое толкование определению бхакти из «Шандилья-сутры»: бхакти есть «величайшая привязанность к Всевышнему»). Исходя из этого, Гопешварад-

жи отвергает любые отождествления бхакти с верой, знанием и ритуальным поклонением. Разумеется, все это связано с бхакти, но не составляет ее существа. Гопешвараджи отвергает и такие характеристики бхакти, как «желание», «стремление» и т. п., поскольку бхакти есть цель для человека (*puruṣārtha*), предмет желаний, а предметом желаний не может быть само желание; к тому же в любви мы не обнаруживаем желания в качестве необходимой составной части, поскольку, во-первых, желание подразумевает разлученность с объектом, тогда как для любви такая разлученность вовсе не обязательна; во-вторых, желание не обнаруживается в любви сыновней, отеческой, и т. д. Если кто-то говорит, что бхакти – «то, от чего тает сердце» то непонятно, о чем здесь идет речь – сердце может таять от чего угодно. Говорят также, что бхакти означает некоторое условие или предмет, вызывающий излияние любовного чувства. Но это определение чересчур широкое, если принять его, бхакти становится всего лишь фактором обычного полового влечения. В конце концов, Гопешвараджи делает вывод, что бхакти есть единство двух моментов: «служения» (*bhāṅ*) и «любви» (*kti*). Служение без любви безрадостно и обременительно. Но и любовь, чтобы быть полноценной, также должна включать в себя служение<sup>4</sup>.

Еще одну характеристику бхакти мы находим у Рупы, выдающегося последователя Чайтаньи, основателя школы бенгальского вишнуизма. Рупа приводит определение из «Нарада-панчаратры»: «Служение органами чувств Господу чувств, очищенное и освобожденное от любых обуславливающих факторов направленностью на Него, называется бхакти»<sup>5</sup>. В этом определении нет слова «любовь» (*prema*, *sneha*). Бхакти – лишь «акт служения» (*sevana*). Любовь (*prema*) здесь, конечно же, также подразумевается, но любовь – это цель, высшая цель человеческой жизни (*paraṁ-puruṣārtha*); бхакти же – средство достижения такой любви. В качестве средства бхакти включает в себя все многообразие конкретных форм религиозной практики. Бхакти, таким образом, не частный случай любви; в свою очередь, любовь не есть лишь момент бхакти наряду со служением, как у Гопешвараджи. Бхакти – это практическое действие, направленное на актуализацию любви к Богу, потенциально заложенной в человеке. В учении Рупы бхакти-служение первоначально – метод, используемый адептом с определенной целью (достижение према-любви), но по мере прохождения адептом религиозного пути и усвоения им этого он переходит в новое духовное состояние именуемое према-бхакти (*prema-bhakti*).

И Рупа, и у Гопешвараджи стремятся концептуализировать понятие бхакти; т. е. представить его содержание системным и целостным, обозначить его наиболее существенные моменты. Благодарная этому данное понятие становится элементом дискурса вишнуитской веданты, а в бенгальском вишнуизме бхакти становится центральным понятием всей философско-теологической системы<sup>6</sup>. Авторы данной традиции придают бхакти огромную роль; так, существует немало весьма объемистых текстов бенгальских вишнуитских авторов, посвященных данному предмету. В пример можно привести «Бхакти-расамрита-синдху» и «Удджвала-ниламани» Рупы, «Бхакти-сандарбху» и «Прити-сандарбху» Дживы, «Хари-бхакти-виласу» Санатаны и Гопалы Бхатты. В этих текстах подробно раскрывается не только праксеологический аспект бхакти, наиболее всего интересующий мыслителей-вишнуитов, но также и метафизические аспекты данного феномена, дающие при внимательном рассмотрении ключ к пониманию всей системы мысли не только данной школы, но и других направлений индийского теизма. Заметим, что именно понимание метафизики бхакти дает возможность не только разобраться в сложных построениях последователей индийских теистических традиций, но также адекватно понять внутреннюю логику их мышления.

Рассмотрим и сравним представления о природе бхакти, трех крупных мыслителей, последователей бенгальского вишнуизма – Дживы, Вишванатхи и Баладевы. Именно у этих троих обнаруживается наиболее глубокое стремление прояснить метафизическую природу бхакти. Но чтобы суть рассуждений выбранных авторов была ясна, нам придется немного отвлечься и бегло охарактеризовать наиболее существенные положения доктрины бенгальского вишнуизма. Так, представителем данной школы выделяет среди других то, что они, вслед за Чайтаньей, ее основателем, придерживаются, так сказать, «радикального теизма». Это выражается в том, что в понимании бенгальских мыслителей-вишнуитов Бог в своей глубинной сути (*svatūpa*), понимается ими как личностное существо<sup>7</sup> – Бхагаван; тогда как безличный и бескачественный Брахман Упанишад есть только лишь «сияние» тела Бхагавана Кришны. Признание верховенства безличного над личностным в Боге поставило бы под вопрос значимость бхакти, что совершенно неприемлемо для последователей Чайтаньи, который учил бхакти как любовному преданному служению Богу и как высшему религиозному пути, с которым не могут сравниться «путь незаинтересованных деяний» (*karṁa-mārga*) и «путь знания» (*jñāna-*

mārga). Другое важное положение доктрины бенгальского вишнуизма гласит, что все, могущее быть высказанным или помысленным о Всевышнем, есть характеристики «энергии его сущности» (svaḡūpa-śakti). Для характеристики отношения Бога и его энергии бенгальские мыслители используют понятия из «новой логики»: «различитель» (viśeṣaṇa) и «различенное» (viśeṣya). Энергия вторична по отношению к Богу как своему источнику и обладателю, но нераздельно с ним связана, как солнце со своими лучами. В соответствии с Упанишадами, Абсолют наделен тремя основными атрибутами: бытие (sat), знание (cit) и блаженство (ānanda). Соответственно, и энергийный аспект Абсолюта должен быть выражен в этих трех аспектах; поэтому сварупа-шакти, «энергия сущности» выступает как «поддерживающая» (sandhinī), «познающая» (samvit) и «радующая» (hlādinī). Наконец, третий из важнейших элементов доктрины – «учение о непостижимой единораздельности» (acintya-bhedābheda-vāda), дающее ответ на главный вопрос веданты – вопрос о том, как соотносятся между собой запредельное абсолютное и явленный феноменальный мир, включая эмпирически данного самому себе индивида, а также, каков онтологический статус членов этого соотношения. Выдающиеся мыслители-ведантисы решали эту проблему по-разному; так, по учению Шанкары, основателя школы адвайта-веданты, единственным сущим признается безличный и бескачественный Брахман, а любая множественность, включая феноменальный мир и индивидуальные существа, считается порождением иллюзии-майи; согласно же Мадхве (школа двайта), мир, живое существо и Бог вечно разделены. Из-за этого шанкариты оказываются не в состоянии ответить на вопрос о том, как возможна майя, если Брахман – это единственное сущее; последователи же Мадхвы не могут объяснить, как возможна связь между вечно разделенными Богом и миром. Но бенгальские мыслители-вишнуиты, благодаря своей доктрине «непостижимой единораздельности», избегают необходимости отвечать на вопросы, которые и по сей день остаются камнем преткновения для последователей Шанкары и Мадхвы. Несмотря на то, что, по учению бенгальских вишнуитов, все феноменально-сущее энергийно, и связано по принципу «непостижимой единораздельности», между энергиями существует иерархия: высшую ступень безусловно занимает сварупа-шакти или «внутренняя» энергия (antaraṅga-śakti), к которой относятся все, что непосредственно сказывается о Боге; низшую ступень – мир или «внешняя» энергия (bahiraṅga-śakti); между ними находится индивидуальное

живое существо – «промежуточная» энергия (tatastha-śakti). В свою очередь, «внутренняя» энергия Бхагавана выступает в трех видах: в виде «поддерживающей» (sanhinī), «познающей» (samvit) и «радующей» (hlādinī) энергии, из которых последняя – наивысшая и наиболее сокровенная<sup>8</sup>.

Перейдем теперь к характеристике и сравнению взглядов бенгальских мыслителей на метафизическую природу бхакти. Прежде всего, как и в случае с Рупой, мы ни у кого из них не встретим характеристик, наподобие «религиозной любви» или «эмоциональной приверженности». Все они сходятся в том, что бхакти есть «преданное служение» (sevana). Уже в одном этом видно желание упомянутых мыслителей рассуждать о бхакти скорее в онтологическом ключе, нежели в психологическом. Термин «преданное служение» указывает на процессуальность бхакти; однако, совершенно очевидно, что для бенгальских мыслителей бхакти – это еще и некоторая сущность (bhakti-tattva)<sup>9</sup>. Эта странная на первый взгляд двойственность бхакти оказывается вовсе не такой уж противостественной, если учесть, что все бенгальские мыслители сходятся также и в определении бхакти как энергии (śakti). Оба эти аспекта – сущностный и процессуальный (можно было бы употребить термины «онтический» и «онтологический») характерны для энергийного бытия вообще, по крайней мере, в том понимании, которое свойственно бенгальскому вишнуизму<sup>10</sup>. Квалифицируя бхакти таким способом, бенгальские мыслители относят ее к категории сварупа-шакти, «энергии сущности» Бога. В этом также безусловно сходятся все мыслители бенгальского вайшнавизма. Так, Баладева называет бхакти «действием», или даже «функцией» (vṛtti) «энергии сущности» Бхагавана<sup>11</sup>. По Дживе Госвами, в принадлежность к сварупа-шакти – смысл бхакти<sup>12</sup>. Наконец, еще один важный момент, в котором также обнаруживается общность взглядов бенгальских мыслителей на природу бхакти (и что, в общем, следует из ее принадлежности к категории сварупа-шакти) – это независимость бхакти от любых проявлений низшей, материальной природы. Это ясно выражено и у Дживы<sup>13</sup>, и у Баладевы<sup>14</sup>, и у Вишванатхи<sup>15</sup>. Но есть и разница между ними. Например, Баладева сравнивает между собой карму («путь незаинтересованных деяний»), джняну («путь знания») и, собственно, бхакти («путь преданного служения»). Хотя эти три «пути» предназначены для достижения совершенства, рассуждает Баладева, тем не менее, первый из них не приводит к нему непосредственно, потому что карма – лишь способ очищения сознания. Это подтверждается речением

«Брихадараньяка-упанишады», где различные элементы кармы перечисляются в инструментальном падеже, что должно свидетельствовать о вспомогательной роли кармы по отношению к знанию. Знание и бхакти, наоборот, приводят к цели непосредственно, что показывают многочисленные речения Упанишад. В этих речениях знание выступает по отношению к бхакти как «различитель» (*viśeṣā*); иными словами, бхакти и знание соотносятся по принципу присущности (*sāmānya*), как вид и род. «Говорить о бхакти, характеризуя [ее] знанием – то же самое, что говорить о Пандавах, подразумевая их принадлежность к [роду] Кауравов», – говорит Баладева<sup>16</sup>. При этом, подобно тому как Пандавы воплощают в себе совершенство рода Кауравов, бхакти воплощает в себе совершенство всякого знания. Сверхчувственное знание, предметом которого является Бог, бывает двух видов: первый можно сравнить с пристальным, немигающим, «изучающим» взглядом; второй сравнивается с взглядом «искоса» или «уголками глаз»<sup>17</sup>. Смысл этого сравнения такой: пристальный, бесстрастный взгляд на человека заставляет его уйти в себя и не дает возможности познать его как личность, в многообразии его личностных черт; тогда как взгляд «уголками глаз», т. е. выражающий чувство, расположенность, привлекает человека и вызывает в нем желание открыться. Точно так же и Бхагаван – личность – скрывает свои черты от тех, кто идет путем одного лишь знания. Но тем, кто идет путем бхакти, он открывается в многообразии (*vicitram*). Первый вид знания характерен для тех, чья цель – освобождение в абсолютном единстве с Брахманом, т. е. для последователей Шанкары. Такие люди пренебрегают личностными чертами Всевышнего и потому не удостоиваются его милости. Второй вид знания – для бхакт, относящихся к предмету своего знания как к личности и воздающих ему служение. Поэтому бхакти оказываются присущи в качестве атрибутов знание (*cit*) и блаженство (*ānanda*).

Другая важная характеристика бхакти, на которую указывает Баладева, ссылаясь на пураны: бхакти настолько могущественна, что покоряет самого Всевышнего; «...как явствует из шрути и смрити, Бхагаван добровольно пребывает под властью бхакты, как пчела в чашечке лотоса или влюбленный юноша [в объятиях] возлюбленной»<sup>18</sup>. Мыслитель рассуждает: «Какова же сущностная природа бхакти, средства, с помощью которого можно покорить [Самого] Бхагавана? Определяется ли она знанием и блаженством, принадлежащими мирской благодати (*sattva*)? Или же знанием и блаженством, относящимися к собственной природе Бхагавана? Не

определяется ли она знанием и блаженством обыкновенного живого существа? Или знанием и блаженством, принадлежащими природе самвит-шакти, соединенной с самой сущностью хладини-шакти?»<sup>19</sup>. Выясняется, что первое невозможно, поскольку Бхагаван, абсолютно совершенное существо, не может быть подвластен ничему мирскому, даже мирской благодати, которая, как и все остальное, связанное с этим миром, имеет природу майи. Второе – также невозможно, поскольку ясно, что собственные атрибуты Бога, даже знание и блаженство, не могут его превзойти. Невозможно и третье – в силу ничтожности обычного живого существа. Верно же только четвертое. «Установлено, – говорит Баладева, – что ее (бхакти) природа заключена в [самой] сущности хладини-шакти и самвит-шакти, которыми, [в свою очередь,] квалифицируется собственная природа [Бхагавана]»<sup>20</sup>. Итак, согласно Баладеве, бхакти заключает в себе сущность соединенных вместе блаженства и знания. Хотя субстратом бхакти является один Бхагаван, она доставляет блаженство как Бхагавану, так и бхакте, распределяя себя в них обоим<sup>21</sup>.

Посмотрим теперь, как рассуждает об этом Джива. Он берет за основу следующую хорошо известную шлоку (двустийше) «Бхагавата-пураны»: «Поистине, высочайшая дхарма людей – та, из которой возникает бхакти по отношению к Адхокшадже (Вишну) – беспричинная, непрерывная, благодаря которой душа достигает полного умиротворения»<sup>22</sup>. Согласно Дживе, здесь подразумевается именно бхакти, и эта шлока отвечает на вопрос, поставленный в самом начале «Бхагаваты», где мудрецы, собравшиеся в лесу Наймиша, обращаются к своему предводителю Суте: «Многообразны [предписываемые Ведами] благочестивые деяния, о которых следует слушать по отдельности. / А потому, о совершенный, [открой,] в чем здесь суть. Избрав по здравом размышлении / то, благодаря чему душа становится полностью удовлетворенной, поведай об этом во благо живых существ»<sup>23</sup>. Бхакти, таким образом, оказывается «сутью всех шастр» (*sarva-śāstra-sāra*) и наивысшим из благ, к которым следует стремиться<sup>24</sup>. Поэтому, бхакти есть дхарма человека, его священный долг, поскольку она есть деятельность, наилучшим образом отвечающая его природе, а не просто предписанная, заданная извне. Главное отличие такой деятельности от всякой другой состоит в том, что она доставляет удовольствие Богу<sup>25</sup>. Этим объясняется превосходство бхакти над всеми остальными дхармами. Комментируя дальше приведенную шлоку «Бхагаваты», Джива определяет сущностную характеристику бхакти

(svaṛūpa-guṇa). Таковой оказывается беспричинность, или автономность (ahaitukī). Автономность бхакти выражается в том, что в ней отсутствует стремление к результатам, иным, чем она сама. В шлоке дается и другая важная характеристика, непосредственно связанная с первой. Джива говорит: «[Бхакти] также беспрепятственна, непрерывна – никто не в силах ее нарушить, поскольку отсутствует какой-либо иной объект вне ее, [способный] причинить [бхакте] радость и страдание»<sup>26</sup>. Будучи автономной и будучи наивысшим благом, бхакти не порождается другими дхармами, наоборот, они порождаются ею. Если человек обладает бхакти, то она естественным образом приносит ему знание сущностной природы Всевышнего – подлинное знание, свободное от сухого умозрения, а также она наделяет его отрешенностью от всего мирского. Джива порицает знание и отрешенность, если они взыскиваются сами по себе. Бхакти не нуждается ни в чем, тогда как знание и отрешенность нуждаются в бхакти; результат любой другой деятельности зависит от результата бхакти». Знание – промежуточный результат бхакти, главный же ее результат – только она сама<sup>27</sup>.

Видно, что Джива рассматривает соотношение бхакти и знания по-иному, нежели Баладева. Если Баладева сознательно подчеркивает знание как существенную характеристику бхакти, и даже указывает на то, что знание и отрешенность должны предшествовать бхакти, то у Дживы бхакти сама по себе есть и средство и цель, и потому не нуждается в знании<sup>28</sup>; последнее оказывается лишь ее побочным продуктом, не требующим специальных усилий для достижения. Мало того, знание, если оно является предметом стремлений наряду с бхакти, становится весьма нежелательным для последней; поэтому важной характеристикой бхакти является отсутствие в ней стремления к знанию<sup>29</sup>. Джива характеризует метафизическую природу бхакти следующим образом: «Та [энергия], которая выражает сущность и является функцией энергии собственной природы [Бога], выражающей, в свою очередь, [его] запредельную сущность, называется хладини. Сущность [хладини] и выражает бхакти, характеризуемая как ее функция»<sup>30</sup>. Являясь «функцией» энергии блаженства, бхакти, согласно Дживе, имеет природу одного лишь блаженства или «высшего счастья» (raḡama-sukha-gūṇatva)<sup>31</sup>, а не блаженства и знания вместе, как у Баладевы. Поскольку бхакты, поглощенные блаженством, которое доставляет им служение, становятся безразличны ко всему преходящему, они поднимаются выше материальных гун (качеств); следовательно и их служение Богу не может быть затронуту гунами<sup>32</sup>.

Джива рассуждает так: «Если из шаштр [мы] постигаем, что Бхагаван вечен и полон непревзойденного блаженства, то оттуда же [мы] узнаем, что причиной этого блаженства безусловно является бхакти... [Это] действие носящей имя хладини энергии его сущности, доставляющей блаженство как ему самому, который [сам] по природе есть одно лишь высшее блаженство, так и другим. В действительности она (бхакти) по природе есть ее (хладини) высочайшая функция; [в этом] она подобна способности светящихся объектов являть и самих себя, и другое»<sup>33</sup>. Джива также объясняет, что бхакти «распределена» (nikṣiptā) между Богом и бхактами<sup>34</sup>. Это находит подтверждение в «Бхагавате», где сказано, что Бог тоже обладает бхакти – по отношению к самим своим бхактам<sup>35</sup>. Бхакти, таким образом, способна доставлять блаженство обоим сторонам. Джива объясняет это, отсылая к фундаментальному принципу всей теологии бенгальского вишнуизма – «непостижимой единораздельности»: бхакти способна одновременно пребывать как в Боге, так и в живых существах «...следствие того, что, благодаря своей энергийной природе единораздельна с ними»<sup>36</sup>. Именно на этом основывается бхакти-йога как практическое осуществление бхакти: несмотря на то, что Бог черпает радость в самом себе и все его желания удовлетворяются, ему, тем не менее, приносит удовольствие малейшее подношение от бхакт<sup>37</sup>. Иными словами, Бхагаван вседостаточен, но, наделяя живые существа хладини-шакти, энергией блаженства, он как бы объективирует свою собственную природу, которая возвращается к нему в виде бхакти. Между Богом и бхактами осуществляется обмен любовными дарами; бхакты посвящают все свои действия ему, а он, подобно «дреvu желания» (kalpa-taru), отвечает на все их нужды. Эти взаимоотношения естественны, поскольку полностью отвечают как природе Бога, так и природе бхакт. Поэтому Бог рад не сколько служению бхакт, сколько их блаженству<sup>38</sup>. Но все же Джива подчеркивает: причиной проявления в человеке бхакти, является сам Бхагаван, который входит в них и придает им силы; без этого преданное служение было бы невозможно<sup>39</sup>.

Наконец, Вишванатха, третий из рассматриваемых авторов, ставит своей целью обожание абсолютной независимости бхакти, оказываясь намного радикальнее Дживы, согласно которому, как мы видели, бхакти в конечном счете все же подчинена Бхагавану. Прежде всего, Вишванатха указывает на личностную природу Бхагавана, основу его самозаконности; так, в «Бхагавад-гите» Кришна заявляет: «Я емь основание (pratiṣṭhā) Брахмана»<sup>40</sup>, как бы

подтверждая свою абсолютную запредельность обычному человеческому опыту. Пребывая «в себе», т. е. в сфере чистого бытия, Бхагаван остается недоступным для человеческого восприятия. Однако по собственному желанию (*svacchayā*) Бхагаван входит в сферу действия человеческих чувств, ума, разума и т. д., и в этом он абсолютно самозаконен – ничто не может побудить Бога стать доступным человеческим чувствам и непосредственно являться людям. Но то же самое относится и к бхакти. «Будучи тождественна по природе Бхагавану, бхакти, как и он, беспричинна в [своей] само-явленности», – говорит Вишванатха<sup>41</sup>. Придя к этому заключению, Вишванатха в своем дальнейшем дискурсе опирается на несколько речений «Бхагаваты», в которых по отношению к бхакти используется слово *yad-ṛcchayā* – «спонтанно», «негаданно», «по счастью»; так, в одной из этих шлок Бхагаван заявляет: «Тот, кто исполняет свою дхарму, оставаясь безгрешным и чистым, [еще] находясь в этом мире, обретает чистейшее знание, либо – негаданно – преданное служение Мне»<sup>42</sup>. Словарное значение слова *yad-ṛcchā*, от которого образовано *yad-ṛcchayā* – «полная независимость», «самозаконность»<sup>43</sup>. Именно это значение наиболее соответствует указанной природе бхакти. Если же, как полагают некоторые, *yad-ṛcchayā* в данном случае означает «благодаря судьбе» (*bhagayena*), то, поскольку судьба или «доля» человека обычно зависит от его прежних деяний, возникает вопрос – не является ли в данном случае «благая судьба», благодаря которой человек обретает бхакти, результатом его благоприятной кармы? Но если бы было так, то это означало бы, что бхакти зависит от кармы и не может быть само-явленной<sup>44</sup>. Можно допустить, что причиной бхакти является милость Бога. Но тогда возникает вопрос: имеет ли причина сама эта милость? Если мы станем доискиваться здесь причин, то нас неизбежно ожидает уход в бесконечность (*anavasthā*), поскольку допущение одной причины повлечет за собой поиск другой, и т. д. Может быть, милость Бога вовсе ничем не обусловлена (*nirupādhikā*)? Нет, поскольку в этом случае милость распределялась бы равномерно между всеми, а это не так. Следовательно, Бхагаван пристрастен; но его пристрастность – вовсе не изъян; напротив, это проявление его самозаконности; оно украшает Всевышнего<sup>45</sup>. Пристрастности Бога – выражение его любви к бхактам; оно совершенно, поскольку разрешает все противоречия, подчинив себе все другие его качества и царя над ними<sup>46</sup>. Бхакти, таким образом, зависит от милости Бхагавана, но милость Бхагавана зависит от милости бхакт, к которым он испытывает любовь. Отчего

же тогда зависит милость бхакт? «Единственная причина милости бхакты, – говорит Вишванатха, – бхакти, действующая через его сердце, поскольку без нее милость не может [в нем] проявиться. Итак, само-явленность бхакти доказана»<sup>47</sup>. Получается, что даже будучи энергией Бога, и в этом смысле от завися от него в своем существовании, бхакти оказывается независимой даже от Него в своем действии. Все зависит от милости Бога, но Бог, добровольно отдавая себя под власть бхакт, наделяет их Своей милостью; бхакты же, движимые из сердца «самозаконной» бхакти, раздают эту милость по своему желанию кому захотят. Подытоживая свои рассуждения, Вишванатха возвеличивает бхакти: «Итак, были до некоторой степени обозначены всеприсутствие, всевластие, способность животворить все [сущее], всепревосходящая абсолютная независимость и самоявленность [бхакти], великой энергии, которая единоприродна энергии сущности [Бхагавана] и подобна Ему [в этих характеристиках]...»<sup>48</sup>.

Из приведенных рассуждений трех бенгальских мыслителей становится ясно, насколько большое значение придается ими проявлению метафизической природы бхакти. Это неслучайно, поскольку ученая метафизическая трактовка дает вишнуитским мыслителям основание для дальнейшей интерпретации бхакти уже в общедоступном праксеологическом смысле, определяющем, собственно говоря, лицо традиции. Несмотря на различия в ходе и характере рассуждений бенгальских авторов, все они подчеркивают энергичную природу бхакти, все они стараются показать укорененность ее в сущностной природе Бога. Это достигается путем гипостазирования бхакти и отождествления ее с «внутренней энергией» Бхагавана. Бхакти выступает у вишнуитских мыслителей как высочайшее проявление энергичного бытия, в своем действии наделенное от Бога абсолютной свободой. Добавим, что, как и все энергичные манифестации в теологии бенгальского вишнуизма, бхакти персонифицирована и представлена в образе Бхакти-деви, одной из ипостасей Радхи, возлюбленной и супруги Кришны. В этом гипостазировании и возвеличивании бхакти бенгальских мыслителей объединяет стремление обосновать абсолютное превосходство религиозного пути бхакти над всеми другими путями.

### Примечания

<sup>1</sup> Юрлова Е. С. Женщины Индии: традиции и современность. М.: Ин-т востоковед. РАН, 2014. С. 43.

<sup>2</sup> Сазанова Н. М. Нет жизни без Кришны. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992. С. 6.

<sup>3</sup> Существительное женского рода bhakti образовано с помощью суффикса ti от корня bhaḥ, который, по Панини, используется в значениях «деления», «распределения», «причастности», «принадлежности» (viśgrāpane), а также «служения», «почитания», «любви», «преданности» (sevāyām). Словарь «Вачаспатья» бьясняет бхакти как «служение», «почитание», «поклонение» (sevā, āgādhanā, upasāra); относящаяся к этому (т. е. к служению и т. д.) особая разновидность душевного состояния (tad-ekatāna-citta-vṛtta-bheda); «вера» (śraddhā); «деление», «распределение» (vibhāga); «упорядоченность», «устроенность» (rasanā) и др. Бхакти, таким образом, может подразумевать: 1) действие; 2) чувство; 3) некоторую онтологическую ситуацию.

<sup>4</sup> Данное рассуждение пересказано у крупнейшего исследователя индийской философии С. Дасгупты. См.: Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. 1–5. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992. Vol. 4. P. 350–352.

<sup>5</sup> Śrī Caitanya-caritāmṛta / ed. with an English transl. and the comment. of A. C. Bhaktivedanta Svami Prabhupada: 17 vols. Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust, 1975. Vol. 7. P. 352.

<sup>6</sup> См. об этом: Ватман С. В. Бенгальский вайшнавизм / под ред. С. В. Пахомова. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. С. 85–94.

<sup>7</sup> В контексте взглядов бенгальских вишнуитов на Божество именно такое значение, весьма близкое к привычному для нас европейскому приобретает понятие puruṣa.

<sup>8</sup> Śrī Caitanya-caritāmṛta. Vol. 3. P. 185; Vol. 2. P. 284.

<sup>9</sup> Точно так же сущностями у бенгальских мыслителей оказываются время (kāla) и действие (karma). См.: Ватман С. В. Указ. соч. С. 206–212.

<sup>10</sup> Так, согласно определению Шридрихары Свами (знаменитому средневековому комментатору «Бхагавата-пураны»), которое приводится у Дживы, «...слово шакти обозначает саму сущность, обращенную к [своим] следствиям» (Sarva-samvādinī śrī-jīva-gosvāmi-prabhupāda-viracitā. Rādhā-kuṇḍa: Prakāśaka – Kṛṣṇadāsa Bābā: Gaurahari Pres, [19–]. P. 32).

<sup>11</sup> Śrī-brahma-sūtra-govinda-bhāṣyaṁ śrī-baladeva-vidyābhūṣaṇa-mahodaya-viracitaṁ hindi-bhāṣānuvāda-sahitam / Anuvāda tathā prakāśakaḥ – Kṛṣṇadāsa. Madhurā: Puṣpa-rāja pres, 1997. P. 132.

<sup>12</sup> Śrī-bhakti-sandarbhāḥ śrīla-jīva-gosvāmi-prabhupāda-viracitaḥ / Sad-grantha-prakāśakaḥ – Haridāsa Śāstrī. Vṛndāban; Mathurā: Śrī-gadādhara-gaurahari Pres, 1986. P. 274.

<sup>13</sup> Ibid. P. 274.

<sup>14</sup> Siddhānta-ratnam atha vā govinda-bhāṣya-pīṭhakaṁ śrīmad-baladeva-vidyābhūṣaṇa-viracitaṁ tadīya-ṭippanyā sahitaṁ ca. Rādhā-kuṇḍa; Madhurā: Prakāśaka – Kṛṣṇadāsa Bābā: Kusuma-sarovara, [19–]. P. 36.

<sup>15</sup> Mādhurya-kādambinī śrīla viśvanātha-cakravarti-

ṭhakkura-viracitā śrīmad-bhaktivedānta-vāmana-mahārāja-sampādītā. Kalikātā: Śrī-vinoda-vihārī gauḍīya maṭha, 1996. P. 4.

<sup>16</sup> Siddhānta-ratnam atha vā govinda-bhāṣya-pīṭhakaṁ śrīmad-baladeva-vidyābhūṣaṇa-viracitaṁ tadīya-ṭippanyā sahitaṁ ca. P. 31.

<sup>17</sup> Ibid. P. 31–32.

<sup>18</sup> Ibid. P. 37.

<sup>19</sup> Ibid. P. 36.

<sup>20</sup> Ibid. P. 37.

<sup>21</sup> Ibid. P. 41.

<sup>22</sup> Śrī-bhakti-sandarbhāḥ śrīla-jīva-gosvāmi-prabhupāda-viracitaḥ. P. 12.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid. P. 13–15.

<sup>25</sup> Ibid. P. 14.

<sup>26</sup> Ibid. P. 16.

<sup>27</sup> Ibid. P. 21.

<sup>28</sup> Ibid. P. 111.

<sup>29</sup> Ibid. P. 84–85.

<sup>30</sup> Śrī-paramātma-sandarbhāḥ śrīla-jīva-gosvāmi-prabhupāda-viracitaḥ sarva-samvādinī-ṭīkopetaḥ / Sad-grantha-prakāśakaḥ – Haridāsa Śāstrī. Vṛndāban; Mathurā: Śrī-gadādhara-gaurahari Pres, 1984. P. 260.

<sup>31</sup> Śrī-bhakti-sandarbhāḥ śrīla-jīva-gosvāmi-prabhupāda-viracitaḥ. P. 268.

<sup>32</sup> Ibid. P. 269.

<sup>33</sup> Ibid. P. 271–272.

<sup>34</sup> Śrī-paramātma-sandarbhāḥ śrīla-jīva-gosvāmi-prabhupāda-viracitaḥ sarva-samvādinī-ṭīkopetaḥ. P. 260.

<sup>35</sup> Ibid. P. 260.

<sup>36</sup> Ibid. P. 260.

<sup>37</sup> Śrī-bhakti-sandarbhāḥ śrīla-jīva-gosvāmi-prabhupāda-viracitaḥ. P. 272–273.

<sup>38</sup> Ibid. P. 274.

<sup>39</sup> Ibid. P. 274.

<sup>40</sup> Mādhurya-kādambinī śrīla viśvanātha-cakravarti-ṭhakkura-viracitā śrīmad-bhaktivedānta-vāmana-mahārāja-sampādītā. P. 4.

<sup>41</sup> Ibid. P. 4.

<sup>42</sup> Ibid. P. 5.

<sup>43</sup> См.: Amara-koṣa of Amara-simha. Nāma-liṅgānuśāsana / with the comm. Vyākhyā-sudhā or Rāmāśramī of Bhānuji Dīkṣita / ed. by M. M. Pandit Sivadatta Dadhimatha. Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, Delhi: Chau-khamba Sanskrit Pratishthan, [1914?]. P. 386.

<sup>44</sup> Mādhurya-kādambinī śrīla viśvanātha-cakravarti-ṭhakkura-viracitā śrīmad-bhaktivedānta-vāmana-mahārāja-sampādītā. P. 5.

<sup>45</sup> Ibid. P. 6.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid. P. 7–8.

<sup>48</sup> Ibid. P. 19.