

*С. О. Цветкова*

## ОБРАЗ КРИШНЫ В ПОЭЗИИ МИРЫ БАИ

Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, Санкт-Петербург, 199034, Университетская наб., 7/9

В статье рассматривается творческое наследие Миры Баи (1499–1547), знаменитой индийской поэтессы и подвижницы бхакти кришнаитского толка, с точки зрения отраженных в нем религиозных воззрений ее эпохи. Принято полагать, что Мира никогда не принадлежала ни к одной из религиозных общин своего времени и не приняла посвящения в учение от какого-либо «земного» наставника, — бог Кришна сам являлся ее единственным «истинным учителем» (*satgūru*). Тем не менее исследователи находят в ее песнопениях (*bhajan*) следы влияния проповедей многих средневековых сект, в частности доктрин кришнаитского бхакти Валлабхарья (1478–1530), Чайтаньи (1486–1533) и учения йогинов-шиваитов натхов. Ключ к разрешению вопроса о том, влияние какой из доктрин действительно сказывалось на мировоззрении поэтессы, может дать анализ тех образов, в которых ее божественный возлюбленный, Кришна, предстает в ее поэзии. Один из таких образов — традиционный для кришнаитского бхакти образ Кришны-Гопала, пастуха. Однако едва ли не чаще божественный возлюбленный Миры описывается в облике йогины-натха. Возможной причиной появления в *бхаджанах* Миры Баи такого неожиданного образа автор статьи считает влияние на подвижницу взглядов школы последователей Чайтаньи, разрабатывавших концепцию «бхакти-расы». Библиогр. 11 назв.

*Ключевые слова:* поэзия Миры Баи, кришнаитское бхакти, образ Кришны, образ йогины-натха, влияние религиозных доктрин, школа последователей Чайтаньи, концепция «бхакти-расы».

### THE IMAGE OF KRISHNA IN THE POEMS OF MĪRĀ BĀĪ

*S. O. Tsvetkova*

Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, 7/9, Universitetskaya nab., 199034, Russian Federation

The paper by Tsvetkova S. O. “The image of Krishna in the poems of Mīrā Bāī» deals with the problem of the religious ideas reflected in the poetical heritage of Mīrā Bāī (1499–1547), the famous poetess and one of the most prominent exponents of the Krishna bhakti cult in Northern India. It is traditionally accepted that Mīrā never was a member of any of the religious communities of her age nor was she a follower of any «earthy» religious preceptor, — it was the Lord Krishna by his own who became her “true teacher” (*satgūru*). The scholars nevertheless find in her verses-songs (*bhajans*) many traces of the probable influences from the part of some religious sects — namely the influence of the sermons of the Krishna-bhakti doctrines of Vallābhācārya (1478–1530) and Caitanya (1486–1533) as well as the teaching of the shaivite yogis (*nāthas*). The image of beloved divine Krishna as depicted in the *bhajans* of Mīrā can throw light to this question. Krishna is represented in her poetry in two main appearances: as Gopāl (the Herdsman), the iconic form traditionally accepted in Krishna-bhakti cult, and as an ascetic yogī (*nātha*). Analyzing the possible reasons of such an unexpected representation of Krishna as the latter in the *bhajans* of a Krishnaite devotee the author of this paper considers it to be due to the influence of the conception of «bhakti-rasa» elaborated by the school of the followers of Caitanya. Refs 11.

*Keywords:* poetry of Mira Bai, Krishna-bhakti cult, image of Krishna, image of a natha yogi, influence of religious doctrines, the school of the followers of Caitanya, conception of «bhakti-rasa».

Религиозные идеи кришнаитского бхакти, в их средневековом варианте пришедшие в Северную Индию с юга, окончательно утвердили свои позиции в этом регионе сравнительно поздно — на рубеже XV–XVI вв. Здесь учение об эмоцио-

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

нальной, любовной приверженности воплощенному богу Кришне воссоединилось с синхронно развивавшимися религиозной пуранической и литературной традициями, обогатилось чертами, воспринятыми из местной народной культуры, и получило развитие в целом ряде родственных друг другу течений. На этой совокупной основе сложилась самобытная обрядовая форма «приношения чувств» возлюбленному богу, важнейшим аспектом которой явились песнопения: гимны-славословия Кришне (*kirttan*), нравственные проповеди, а также индивидуальные поэтические исповеди, передающие эмоциональные состояния верующего (*bhajan*). Элементы этих песнопений как главной формы богочитания постепенно подвергались канонизации. На наличие уже установившейся традиции создания таких песнопений указывают закрепившиеся в поэзии бхакти в XVI в. стандартизированные характеристики чувств, строго выверенное в иконографическом плане описание облика возлюбленного бога, окружающих его легендарных персонажей и т.п. Формирование традиции осуществлялось целенаправленно целыми сообществами поэтов-гимнотворцев и проповедников, принадлежавших к различным общинам бхактов и развивавших в своих сочинениях идеи наставников — Валлабхачарьи (1478–1530), Чайтаньи (1486–1533), Харидаса (первая половина XVI в.), Хитахаривамши (1502–1609) и др. Одним из важнейших преимуществ проповедников-бхактов стала установка на использование в религиозных сочинениях народно-разговорного языка, фразеологизмов и фольклорных формул, других выразительных средств и отчасти жанровых форм, сложившихся в индийской фольклорной культуре. Это способствовало широкому распространению кришнаитских песнопений в народной среде.

Поэзия Миры Баи (1499–1547), знаменитой североиндийской поэтессы и подвижницы бхакти кришнаитского толка, аккумулирует в себе многие черты этой народной традиции. В *бхаджанах* поэтессы, известных в разнообразных версиях и на разных средневековых языках (ранней форме раджастхани, гуджарати, на брадже, панджаби др.), обнаруживаются многочисленные семантические клише, которые в неизменном виде или с вариациями повторяются от текста к тексту. Происхождение некоторых из этих стандартизированных формулировок возможно проследить, хотя следует принимать во внимание, что аутентичность текстов, в современных изданиях относимых к творчеству Миры, вызывает большие сомнения среди исследователей (см. подробнее: [1, р. 12–60; 2, р. 4–23; 3, р. 26–29])<sup>1</sup>.

В настоящее время ученые единодушны в мнении о том, что Мира не приняла посвящения в учение ни от одного из современных ей «земных» наставников-бхактов, но единственным своим наставником почитала самого бога Кришну. Вместе с тем предания, окружающие имя подвижницы, повествуют о неоднократных попытках вероучителей из различных общин привлечь известную поэтессу на свою сторону или повлиять на ее воззрения. В самих *бхаджанах* Миры Баи, состав и язык которых по основным критериям признается достоверным, исследователи находят следы «влияний» (возможно, и позднейших добавлений) самого разного происхождения: в ее стихах встречаются термины, устойчивые речевые обороты,

<sup>1</sup> Здесь мы ограничиваемся рассмотрением собрания из 231 текста (без учета вариантов) из критического издания Кришнадева Шарма [4], которое основано на собрании Парашурама Чатурведи [5], признанном более или менее авторитетным [3, р. 17–18]. Все переводы и указания на тексты выполнены по изданию К. Шарма.

образы, специфически присущие проповеди натхов, сантов<sup>2</sup> и бхактов-кришнаитов разного толка [4, р. 35–46; 2, р. 16–20; 3, р. 180–197]. К числу стандартизованных элементов, происходящих из таких источников, относятся, в частности, характерные черты описания облика Кришны.

Наряду с сакральным значением в культе нарративного повествования о божественных играх-лилах<sup>3</sup> и поминания имен бога, созерцание пленительного облика воплощенного бога-возлюбленного и неизменная «очарованность» им всегда занимали ведущее место в кришнаитском бхакти. Сама возможность лицезрения явленного во плоти божества служила основополагающим фактором, отправной точкой для развития концепций сагуна-бхакти<sup>4</sup> как такового. В системе кришнаитских культов аспект «очарованности» божественным обликом, любования им сопровождает все стадии возрастания и типы проявления эмоциональной приверженности к божеству. Утверждая особую, «высокую» природу любовных отношений бхакта с богом, теоретики-последователи школы Чайтаньи, в частности, определяли само существо переживаемых бхактом чувств именно не как «влечение», но как «любование» [6, с. 256].

Как основной визуальный объект медитации, иконографический образ Кришны в различных его манифестациях (лилах), равно как и его «словесный портрет» в поэзии, были в первую очередь подвергнуты строгой канонизации, не допуская существенных отклонений. Следует отметить, что иконография Кришны оказалась одной из наиболее устойчивых сторон его культа, — в этом отношении у приверженцев доктринально разных направлений не наблюдалось особых расхождений с общей авторитетной традицией.

В поэзии Миры Баи описания красоты возлюбленного бога, упоминание его пленительного облика занимают в целом меньшее место, чем описание или упоминание его спасительных деяний или иных деятельных проявлений. Вместе с тем зрительная сторона восприятия божества неизменно подчеркнута в ее молитвах и поэтической исповеди. В стихах Миры в изобилии встречаются образы и мотивы, связанные со зрительным восприятием, среди которых целый ряд образуют широко распространенные в ее поэзии клише: *Поселись в моих глазах, Нандачал!* (*basyā mhāre ṅaiṅaṅa māṅ nandalāla*) [4, р. 3]; *жаждут видеть [тебя] глаза* (*ākhiyā taraśā darasaṅa pyāsi*) [4, р. 45]; *[когда] тебя не вижу, — нет покоя...* (*tuma dekhyā bina kali na parata hai*) [4, р. 49]; ... *Хари, когда свидишься со мной?* (*kaba Hari darasa dilāvai*) [4, р. 67]; *твой облик увидев, — зачарована* (*thāro gūpa dekhyā aṅkī*) [4, р. 9] и т. п. В некоторых бхаджанах особо говорится о значении для подвижницы созерцательного аспекта: *Как придет Смуглолицкий, в глазах своих поселю [его] лотос-лицо*. // *В глазах моих царит Смуглолицкий, — [я] и веки сомкнуть боюсь*. // *В сердце моем поселился Мурари, вижу его всякий миг...* [4, р. 15]; *Каждый миг вижу твой облик, все гляжу, заморожена чарами...* [4, р. 105] и др.

<sup>2</sup> Движение «сантмат», оформившееся в Северной Индии, вероятно, уже с конца XIV в. в узком смысле объединяло в себе последователей разных течений культа ниргуна-бхакти. К этому движению иногда причисляют и проповедников шиваитского культа йогов-натхов.

<sup>3</sup> Лила (сскр. «игра, забава, притворство») — в вишнуитском бхакти деяния бога в его земных воплощениях, другие спасительные деяния и взаимоотношения его с бхактами.

<sup>4</sup> Общее наименование для всех вишнуитских культов, исповедующих преданное служение воплощенной форме божества, богу, «обладающему качествами» (сагуна).

Упоминания облика Кришны или его красоты присутствуют примерно в 21 % всех стихотворений издания Кришнадева Шарма, однако только 23 текста (10 % из всего собрания) содержат собственно описания внешности возлюбленного, различные по своему объему. Такие описания могут занимать 1–2 «вставные» строки, нередко представляющие собой клише, в других случаях красота божественного облика сама по себе является темой песнопения, и ее описание более развернуто.

В большей части упомянутых текстов Кришна предстает в традиционном иконографическом облике Гопала — пастуха со свирелью. Описания мало отличаются одно от другого, стандартизованы и не выходят за пределы вишнуитского канона:

Поселись в моих глазах, Нандалал!  
Павлиний султан, серьги-рыбки [в ушах], во лбу алый тилак сияет.  
Смутлое тело, чарующий облик, огромные глаза.  
Флейта в губах источает нектар, венок из лесных цветов на груди.  
Миры Господь, сантам<sup>5</sup> радость дарующий, ласковый к бхактам Гопал [4, р. 3].

Как уже говорилось, некоторые элементы здесь имеют форму типичных клише, которые повторяются с лексическими вариациями, но иногда — дословно, в неизменном виде: в *павлиньем султানে красуется, в желтых одеждах...* (*moga mukuṭa pītāmbara sauhai*) [4, р. 130, 153, 160, 163, 206]; *тилак сияет во лбу...* (*māthyā tilaka birājuā*) [4, р. 2]; *серьги блестят...* (*kuṇḍala jhalakā*) [12]; *венки из лесных цветов на груди...* (*ura baijaṇatā*) [4, р. 6] и т. п. Помимо перечисления стандартных атрибутов Кришны-пастуха, в таких текстах выделены некоторые особенности его облачений, прежде всего их цветовая характеристика, что обычно для вишнуитской поэзии. Цвет его одежд — всегда желто-оранжевый, «шафрановый» (*pītāmbara, kesariyā jāṃā*, 10 упоминаний), оранжево-красный тюрбан (*kusumala rāga* [4, р. 170]), алый или оранжевый тилак (*aguṇa* [4, р. 3], *kesara* [4, р. 12]) и пр. Определенное значение для образа Гопала в стихах Миры имеют, судя по всему, вид и форма его серег, также известные в традиции, — они «блестят» (*jhalakā*) и сделаны в форме «рыбок». Эта последняя деталь названа один раз (*makarākrata kuṇḍala*, см. выше [4, р. 3]), и в другом месте на ее основе построена развернутая поэтическая фигура: [*Ударяясь*] *о щеки, серьги блестят, развеваются локоны, // Словно рыбы покинули пруд, устремляясь навстречу макаре...*<sup>6</sup> [4, р. 12].

Обращает на себя внимание также, что канонический образ Кришны-пастуха в *бхаджанах* Миры Баи полностью статичен, лексика, передающая движение, в его описании фактически не употребляется. Изображаемые изредка действия возлюбленного переданы в виде поз или общих состояний, характерных для живописной иконографии сюжетов пастушеского цикла преданий о божественных лилах: *Взявшись за ветку кадамбы<sup>7</sup>, стоит, нежно мне улыбаясь, смеется* [4, р. 8]; *Стан изогнут, в руке изогнутой — флейта, с тюрбана склоненного нить ожерелья свисает<sup>8</sup>*

<sup>5</sup> Для вишнуитской поэзии обычно употребление слова «сант» в широком смысле для обозначения подвижников и приверженцев бхакти практически в качестве синонима термина «садху» («святой»).

<sup>6</sup> Видимо, имеется в виду, что рыбы «устремились» из волн (локоны) на берег (щеки) навстречу богу любви Камадеве, увидев его эмблему — водяное чудовище-макару.

<sup>7</sup> Кадамба — дерево *Nauclea cadamba*.

<sup>8</sup> Описание классической в иконографии Кришны-пастуха позы *трибханга* (букв. «с тремя изгибами»).

[4, p. 10]; *Пасет коров на берегу Ямуны Канха, сладкую мелодию играет на флейте* [4, p. 11] и др. Типичный для описаний встречи с возлюбленным мотив-клише *пришел Шьяма в мой двор* [4, p. 51] или столь же обычный мотив-жалоба томящейся в разлуке *уходя, прийти обещал, — не пришел до сих пор* [4, p. 52] в данном контексте не подразумевают собственно действий героя, но лишь служат обозначением состояний «встречи» или «разлуки» с ним героини.

Наряду с указанными описаниями в поэзии Миры Баи присутствует образ, который вызывает недоумение всех исследователей ее творчества. Это образ аскета-йогины, в котором предстает божественный возлюбленный подвижницы: его она также именуется «Господом» (*prabhu*) и традиционными именами-эпитетами Вишну и Кришны — Гиридхар, Шьяма, Хари, Рама. В рассматриваемом нами издании К. Шарма обращения к йогину или упоминания о нем содержат 13 *бхаджанов*. Следует отметить, что слово «йогин» (*jogī*) всегда появляется уже в первой строке песнопения — его зачине (*ṭeka*), который, как правило, неоднократно повторяется при песенном исполнении текста и играет в нем роль лейтмотива. Эта деталь определенно говорит о том, что упоминание «йогины» возникает в дальнейшем тексте песнопений неслучайно. Помимо этого еще ряд *бхаджанов* содержит клише *ради тебя сделаюсь йогини* [4, p. 49, 93] и другие указания такого рода, свидетельствующие об определенной интенции автора (к вопросу о значении этих указаний мы вернемся позднее).

Как и при изображении Гопала, в описании облика йогина и характерных для этого образа атрибутов автор очевидно следует некому стандарту. Некоторые специфические его черты позволяют полагать, что в стихах Миры воспроизведен облик аскета-шиваита, последователя культа йогов-натхов. В одном из *бхаджанов* содержится прямое указание на принадлежность «йогины» к шиваитскому культу: *Красив и искусен [тот] йогин, подруга, сосредоточен мыслями на Шанкаре и Шеше*<sup>9</sup> [4, p. 116]. На последователя учения натхов прежде всего указывают упоминания о серьгах в ушах (*mudrā* или *kuṇḍala* [4, p. 97, 116, 227]), обязательное ношение которых предписывается приверженцам этого культа и служит их отличительной чертой. Такие серьги вдевались в специальный разрез в ушных раковинах при посвящении адепта в сообщество натхов, откуда и происходит второе их наименование — «йогины с порванными ушами» (*kānphaṭa yogī*). Серьги имеют вид больших плоских или цилиндрических (*kuṇḍala*) колец, изготавливаемых обычно из глины, рога или кости и, соответственно, лишены блеска [7, p. 7–11].

Как особо отмечается в исследованиях, произведенных уже в новое время<sup>10</sup>, все аспекты внешнего облика йогин-натхов всегда строго регламентированы: атрибутам, носимым аскетами, придается особое символическое или ритуальное значение, и своей наружностью адепт воспроизводит принятый в общине образец (отчасти облик Шивы в ипостаси йогина, отчасти, видимо, облик святых вероучителей-сиддхов<sup>11</sup>). Весьма вероятно, что этот «внешний код» имел достаточно

<sup>9</sup> Имя царя змеев-нагов Шешы, скорее всего, используется здесь как нарицательное — как указание на огромную змею, которую Шива, согласно одному из мифов, повесил себе на шею. Ср. описание облика Шивы у поэта-суфия XVI в. М. М. Джаяси: *змей Шеша — его ожерелье на шее...* [8, p. 212].

<sup>10</sup> См., например: [7].

<sup>11</sup> Сиддха (сскр. «реализовавший себя, совершенный») — почитаемые в индуистском и буддийском тантризме 84 подвижника-йогины, обретшие сверхъестественные способности и бессмертие. Некоторые из них считаются вероучителями натхов.

раннее происхождение и закрепился в традиции секты в средневековье. Описания, встречаемые в *бхаджанах* Миры Баи, во всяком случае полностью отвечают этому установленному образцу, и в них отражены его основные особенности. Так, йогин изображается в облике, отчасти общем для шиваитов разного толка: с телом, обманным пеплом<sup>12</sup> [4, p. 58, 97, 227], с четками на шее [4, p. 116] и шкурой антилопы на плечах [4, p. 58], с сумой [4, p. 57]. Вместе с тем в этом контексте упоминаются священный шнур (*selī*)<sup>13</sup> [4, p. 58, 97, 187, 227], свисток (*nād*)<sup>14</sup> [4, p. 58], плетеный пояс (*mekhalā*)<sup>15</sup> [4, p. 116], платки на руках<sup>16</sup> (*hājariyo*) [4, p. 87], огонь (*dhuno*)<sup>17</sup> [4, p. 227] — атрибуты, имеющие особое ритуальное назначение именно в культуре натхов. Можно заметить, что этот перечень в большинстве черт совпадает с более обширным списком облачений йога-натха, приведенным в поэме середины XVI в. «Падмават» поэта-суфия Малика Мухаммада Джаяси [8, p. 129]. Это, в свою очередь, свидетельствует о стандартизации образа «натха» в сфере словесности (возможно, и в сфере изобразительных искусств), равно как и о том, что в те времена эта секта пользовалась достаточной известностью в Северной Индии.

Фигура йогина в стихах Миры выделяется и в других отношениях. В описании отражены характерные черты его поведения, и в отличие ипостаси Кришны как бога-пастуха образ йогина наделен некоторым «движением». Так, помимо того что он, *позу приняв, сидит неподвижно* [4, p. 55] и *всегда бесстрастен* [4, p. 57], стихи этого цикла постоянно упоминают о скитаниях йогина и других его действиях: *приходил в мой город йогин, да ушел, любви моего сердца не заметил* [4, p. 44]; *скитаясь, йогин, забреди в мой дом!* [4, p. 97]; *ни весть — ушел ли, пришел ли — ни весть, йогин — кому он дру?* [4, p. 55]; [*йогин*] *милостыню просит по домам... / из алоэ, благовоний разжигает огонь...* [4, p. 227] и пр. К этому образу тяготеет ряд мотивов, в том числе в составе клише, которые в других контекстах встречаются лишь эпизодически или не встречаются вовсе. К примеру, тема пленительных «речей» возлюбленного имеет для данного контекста, видимо, большее значение, чем тема его чарующего облика, хотя этот последний аспект также упомянут. В нескольких стихах, обращенных к йогину, встречаются фразы: *сладкие речи ведет задушевно...* [4, p. 54, 57]; *Обманищик-йогин, [со мною] хоть раз смеясь поговори! / ... молчальник, теперь хоть уста раскрой!* [4, p. 58] и др.

Все *бхаджаны* этого цикла посвящены теме разлуки, связанной с «уходом» возлюбленного, и выражают богатый спектр эмоций: не только тоску и боль разлученной, ее жажду встречи, но и обиду, горечь и ревность. Так, с темой «ухода» связан аспект «обмана», «невыполнения обещания» (*Милый говорил — в месяце са-*

<sup>12</sup> Во всех описаниях употреблен термин «бхабхута» (*bhabhūta*) — пепел жертвенного костра, разводимого перед лингамом Шивы, этим пеплом аскеты-шиваиты натирают тело.

<sup>13</sup> *Selī* — священный шнур, плетеный из черной овечьей шерсти, который оборачивается вокруг шеи. К шнуру прикрепляется кольцо из рога, кости или металла [7, p. 11–12].

<sup>14</sup> *Nād*, или *siṅgī* (*siṅganād*), — свисток из рога или маленький рог, прикрепляемый к кольцу на шнуре-сели. В свисток свистят перед принятием пищи и перед утренним и вечерним обрядом поклонения [7, p. 11–12].

<sup>15</sup> *Mekhalā* — пояс, носимый на бедрах или оборачиваемый вокруг корпуса.

<sup>16</sup> Особые платки, повязываемые на предплечья и выполняющие охранительную функцию [7, p. 13].

<sup>17</sup> *Dhuno* (*dhūnī*) — священный огонь, постоянно поддерживаемый в священных для натхов местах. Йогин всегда носит с собой тлеющую головню и разводит такой огонь из благовоний повсюду, где останавливается или просит милостыню [7, p. 10, 21].

ван<sup>18</sup> придет, многие клятвы давал, // Пока [в ожиданьи] считала [дни], на пальцах костяшки стерла [4, р. 116]), который неоднократно звучит и в других стихах поэтессы. Гораздо менее типичны в целом для поэзии Миры упреки возлюбленному богу в «забвении» ее и выражения ревности, однако они характерны для контекстов, связанных с йогиним: *Сладкие речи ведет задушевно, после — уйдет позабыв* [4, р. 54]; *То ли йогина в этом мире уж нет, то ли меня позабыл* [4, р. 44]; *Кто любимого задержал? Разлученная, [я] горюю* [4, р. 115]; *Годами [ты] молод, ярок взгляд, — из дома в дом не ходи!* [4, р. 58] и др.

Из всего набора особенностей, которыми отмечен этот цикл песнопений, выделяется еще несколько черт, для него специфических. Так, образ «тайного» и «трудного» пути любви бхакти по преимуществу ассоциируется именно с темой скитальца-йогина: *Труден путь [любви], ноги не идут, узок, запутан путь* [4, р. 44]; *Особенный путь у бхакти любви — дорогу мне расскажи!* [4, р. 46]; *...ты тайну перед людьми открой!* [4, р. 58]. Этот же образ подразумевается и в высказывании, выражающем упрек, обращенный уже исключительно к йогину: *Я-то думала — поведешь с собою, [а ты] оставил на полпути* (adhāṭca — «половина, середина [дороги]») [4, р. 55]. Та же фраза повторяется и в другом стихотворении в сочетании с рядом характерных клише:

Оставь, [подруга], оставь, йогин — кому [он] друг?  
Всегда бесстрастен [он], подруга, — нелепая эта манера!  
Сладкие речи ведет, признаюсь, да не завязывает любви.  
Я-то думала, — с ним переправлюсь, [а он] оставил на полпути.  
Миры Господь, чарующий Шьяма, [сердцу] любезный друг [4, р. 57].

В этом тексте обращает на себя внимание также формула *не завязывает любви*. Тема «разрывания» любовных отношений в той или иной форме раскрывается еще в нескольких текстах и в первую очередь соотносена с образом йогина:

К йогину любовь — лишь печали источник.  
Сладкие речи ведет задушевно, после — уйдет, позабыв.  
[Любовь] оборвать не медлит, подруга, словно цветы жасмина.  
Мира молвит: Господь, [когда] тебя не вижу, шип вонзается в сердце [4, р. 54].

Рассмотренный комплекс особенностей, характеризующих как «природу» йогина, так и связанные с ним эмоции лирической героини, судя по всему, не случаен в сочинениях Миры Баи. Многие его стороны наводят на мысль о том, что и в деталях поведения своего «героя», и главным образом в отношении особого характера обращенных к нему чувств поэтессы воспроизводит определенный фольклорный стереотип. На это указывают, в частности, клише-поговорка *йогин — кому он друг?* (jogī kisakā mīta)<sup>19</sup>, трижды повторяемая в этих стихах, и другие выражения, такие как *йогина любить — только горе* (jogiyā se prīta kiṃ dukha hoi) [4, р. 53] и т. п., по форме чрезвычайно напоминающие устоявшиеся фольклорные фразеологические обороты. Черты, присущие образу йогина, — его «задушевные речи» и вместе с тем нестойкий характер отношений с ним, его «забывчивость», непосто-

<sup>18</sup> Саван — пятый месяц индийского календаря (июль-август), начало сезона дождей.

<sup>19</sup> Эта поговорка зафиксирована в той же форме, например, в издании «Пословицы и поговорки Северной Индии», см.: [9, с. 275].

янство, бесстрашие, неизменные скитания, — видимо, в Средневековье нашли отражение в сложившемся общеизвестном стереотипе, свидетельства чего имеются в некоторых исследовательских работах<sup>20</sup>. Влияние этого стереотипа отчасти можно наблюдать и на примере известного персонажа самого сказания о Кришне — Уддхава, последователя учения ниргуна-бхакти и йогина. Полемика пастушек-гопи с этим персонажем, эпизод, чрезвычайно популярный в поэзии кришнаитского бхакти, раскрывает образ Уддхо именно в таком ключе: как героя, склонного вести долгие разговоры, бесстрастного, непостоянного и т. п. Возможно, не случайно и то, что пастушки, обращаясь к Уддхо, избирают в качестве посредника пчелу<sup>21</sup>, символ сладострастия и сладкозвучия, скитаний и неверности. В поэме «Океан [поэзии] Сурдаса» (Sūrsāgar, сер. XVI в.) крупнейшего поэта-кришнаита Сурдаса рассерженные проповедью йоги пастушки, обращаясь к пчеле, адресуют йогину Уддхо такую речь: *Ты, хитрая, непостоянная, охочая до сладости обманщица-[пчела], остановись! [Что] наставленья горькие, суровые даешь?* [11, р. 29]. В поэзии Миры Баи образ «йогина», характеризуемый подобным стереотипом, во всяком случае соответствует специфике эмоций разлученной героини, несущих негативную окраску, — выражений обиды, негодования, ревности.

Возникновение этого образа в эмоциональной исповеди подвижницы-кришнаитки может найти объяснение и еще с одной стороны. Доктрина, разработанная теоретиками школы Чайтаньи, в принципе обосновывает возможность индивидуальных взаимоотношений с богом в любых его самопроявлениях. Манифестации бога в разнообразных лилах бесчисленны, он подобен актеру, который наслаждается игрой, перевоплощаясь в различных обликах [6, с. 191]. Постулируется также, что на высших стадиях проявления любви отношения между бхактом и Кришной сугубо индивидуальны и сочетают в себе множество самых разнообразных вариантов опыта: бог сам стремится служить истинно любящему его и проявляет себя в различных обликах и лилах, доставляя бхакту удовольствие бесконечным обновлением чувств. Чувство томления в разлуке с возлюбленным богом, особо культивируемое в бенгальском вишнуизме, приносит бхакту блаженство, проявляясь целой палитрой противоречивых душевных состояний [6, с. 225–259]. В некотором логическом развитии этой концепции возможно найти обоснование тому, что разного рода эмоции, переживаемые бхактом, могут подразумевать наличие разных объектов, на которые они направлены, во всяком случае на уровне различия обликов, в которых воплощается божество ради удовольствия бхакта.

На эту же мысль наводят слова одного из бхаджанов Миры, обращенные к йогину: *Рама, отрешенный скиталец, однажды вспомнишь [меня], // [Ныне] в позе сидишь неподвижно, такой образ служенья [приняв] (yāhī bhajana kī rīti)* [4, р. 55]. Образ йогина, осознаваемый как «образ служения» бога, представляется здесь своего рода «предельным» обликом, который бог являет в ответ на предельно интенсивное, отчаянное чувство бхакта, устремленное к недостижимому скитальцу-воз-

<sup>20</sup> Так, Г. У. Бриггс говорит о распространенном и зафиксированном в преданиях самих натхов представлении о чересчур «вольном» поведении йогов, аскетический облик которых открывал им доступ в женские покои [7, р. 207]. О существовании такого рода представления в среде раджутов упоминает Е. Н. Успенская [10, с. 220].

<sup>21</sup> Согласно индийскому семейному этикету, женщина не может обращаться к старшему мужчине непосредственно, но, говоря с ним, обращает свою речь к какому-либо посреднику.



любленному. Специфика такого рода эмоций, возможно, объясняет и специфическое видение их объекта. Принимая во внимание, что образ «йогина» уже приобрел в традиции стереотипную форму и облечен ореолом святости, он может восприниматься бхактом как одна из закономерных форм проявления божества.

В связи с этим приобретает значение еще один аспект: образ собственно «героини» стихов Миры Баи, сознающей себя давнишней возлюбленной-гопи (или супругой) Кришны, разлученной с ним, но преданной ему во всех последующих рождениях. Следует отметить, что в тот период, несмотря на несомненную популярность идей кришнаитского бхакти в среде женского населения, появление бхактини-поэтессы составляло почти уникальное явление. Канонические образы возлюбленных Кришны — пастушек и Радхи — складывались на основе классической традиции «Бхагаватапураны», литературной традиции любовно-эротической поэзии и литературной обработки образованными поэтами народной песенной лирики. Эта последняя унаследовала многие свои черты от южноиндийской религиозной лирики вишнуитов-альваров, среди которых признание получило творчество лишь одной поэтессы, Андаль (IX в.), фиксирующее опыт любовных взаимоотношений с Кришной подвижницы-женщины. Как отмечают индийские исследователи [4, р. 55–57], в большинстве случаев эмоциональные состояния бхакта, охваченного любовным влечением к Кришне, передавались поэтами опосредованно, через литературно-нормативные описания чувств влюбленных гопи. В контексте этой традиции лирика Миры Баи создает особый и не во всех отношениях «нормативный» образ возлюбленной Кришны.

Для формирования канонического облика «преданного бхакта» в кришнаизме важнейшее значение имел аспект телесного уподобления бхакта облику явленного ему бога, характеризующий степень эмоциональной приверженности адепта возлюбленному. Последователи учения Чайтаньи говорят о всецелом преображении бхакта и обретении им «совершенного тела» при вступлении в запредельный мир рая Кришны. Такое «совершенное тело» служит для бхакта объектом медитации, благодаря чему он изменяется, в том числе физически, когда его материальная природа преобразуется в духовную [6, с. 92]. Во внешнем выражении в пределах этого мира происходит уподобление адепта облику Кришны-пастуха, пребывающего в лилах с пастушками и пастухами в Брадже. Данное воззрение разделяет и большинство последователей кришнаитского бхакти других толков. Так, в «Сурсагаре» сам Кришна дает своему посланцу описание облика Радхи:

Живет в лесу мой заместитель — повстречайся с нею, обретя радость,  
От меня ей поклон передай, но остерегайся [нас спутать], —  
Красоты превосходной, юного возраста, с живыми большими глазами,  
С флейтой в руках, на челе — султан павлиний, [вся] в желтых шелках,  
венки из лесных цветов на груди [11, р. 1].

Подобным образом описывается в «Сурсагаре» даже облик йогина Уддхо, когда он в качестве посланца Кришны впервые предстает перед жителями Браджа<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Ср., например:

[Показался] кто-то, обликом такой же!  
Идет сюда из Матхуры! Эй, подружка! [Своими] глазами посмотри и реши!  
Венец на челе, пленительные серьги, прекрасные желтые одежды! [11, р. 14].

Один из *бхаджанов* Миры Баи содержит сходное описание Радхи [4, р. 170], в другом месте поэтесса единственный раз упоминает о своем стремлении самой во всем уподобиться облику Кришны-Гопала: *В руки как флейту возьму тростинку, одежды надену желтые, // В султানে, в облике пастушьем, на выпас коров поведу* [4, р. 183]. Вместе с тем в целом ряде стихотворений подвижница, выражая полную покорность возлюбленному и самоотречение, говорит о своей готовности принять любой желанный ему облик, и даже по преимуществу — облик йогини, сообразный образу бога: *Пойду в тот край, где обрету любимого, пойду в тот край! // Скажешь — шафраном (kesūmala) окрашу сари, скажешь — в красных (bhagavā)<sup>23</sup> одеждах [приду]... [4, р. 152]; Драгоценности, жемчуг — все я оставила, шнур-сели надела на шею [4, р. 79]; Сделаюсь йогини ради тебя, бродить пушусь по городу, в рощах [тебя] искать. // Шкура антилопы на плечах, на теле пепел, — так тело [свое] обращу во прах [4, р. 93]; Четки, мудра и пояс [надену], в руку возьму черепок, // Сделаюсь йогини, пойду искать по свету, со мною — помощь твоя [4, р. 116] и т. п. Последние из приведенных строк взяты из *бхаджана*, обращенного к йогину, но в большинстве своем такие высказывания обнаруживаются в «нейтральных» контекстах, в которых упомянуто имя (имена), но не конкретная форма проявления божества. Основная тематика таких текстов — самоотвержение и отказ от мирских благ, мотивы скитаний в поисках любимого, чувство покинутости, которыми часто проникнута лирическая исповедь Миры.*

В соотнесении с традиционным представлением о страдающей в разлуке бхактини такая (вдобавок повторяемая) интенция выглядит чересчур радикально и вряд ли может быть истолкована как отголосок общего подвижнического желания «удалиться от мира» или следствие влияния проповеди натхов, как обычно полагают исследователи (см., в частности: [2, р. 18–20; 3, р. 188–189; 4, р. 36–38]). Строго говоря, в целом трактовка образа Кришны как отшельника-йогина и образа его возлюбленной-гопи, *выражающей намерение* уподобиться богу в этой его ипостаси, не только необычна, но и прямо идет вразрез с позицией наиболее авторитетной и многочисленной в то время кришнаитской общины Валлабхачарьи. Утверждая свою доктрину сагуна-бхакти, валлабхиты активно полемизировали с представителями направления ниргуна-бхакти, отстаивавшими учение о мистическом познании безобразного бога-абсолюта путем йогического самопогружения. Именно эта полемика представлена в поэтической традиции валлабхитов в форме споров пастушек с йогиним Уддхавом: тоскующие в разлуке с Кришной женщины гневно и насмешливо отвергают саму мысль о том, чтобы сделаться йогини. Так, в знаменитом разделе «Сурсагара» «Песни пчеле» (Bṛamargīta) Сурдаса именно эта тема является одной из главных:

[Где] руки Хари косы заплетали на головах, цветами [украшая], умащая маслом,  
Те головы [велишь посыпать] пеплом, волосы связать в пучок, [как у] агхори<sup>24</sup>,  
на шмашане<sup>25</sup> сесть,

<sup>23</sup> Одежды цвета красной охры, отличительная особенность йогов-натхов [7, р. 201]. Ср. в поэме «Падмават» описание сделавшегося натхом царя: *...взяв черепок, все одежды окрасил [он] в красное* [8, р. 129].

<sup>24</sup> Агхори — близкая к натхам секта шиваитов тантрического толка.

<sup>25</sup> Шмашан — место сожжения трупов, где последователи тантрических культов медитировали и совершали магические ритуалы.

[Где] серьги с самоцветами красуются, [как] лотосы сияют,  
 В те уши вдеть велишь *мудра*, — нет жалости в тебе!  
 На шее — бусы драгоценные, в носу — колечко, камфара благоухает на устах, —  
 А говоришь устами этими свистеть в свисток-*синги*, жевать деревьев [листья]!..  
 [11, p. 155].

Признавая свидетельство преданий о том, что Мира Баи не принадлежала ни к одной из известных в ее время общин бхактов, некоторые индийские исследователи все же стремятся показать, что воззрения этой подвижницы-поэтессы явно тяготеют к доктрине последователей Валлабхачарьи [4, p. 41–46]. Разумеется, общие сходства воззрений в рассматриваемый период отмечаются у всех представителей кришнаитского бхакти в Северной Индии. Однако исходя из изложенных нами наблюдений близость Мира к общине валлабхитов представляется весьма сомнительной. Гораздо больше оснований поддержать точку зрения К. Шекхавата [3, p. 181–186], который связывает выраженные в поэзии Мира Баи воззрения и эмоциональные состояния с влиянием бхакти Чайтаньи и его последователей.

### Литература

1. *Tivārī Bhagavāndās*. *Mirā kī bhakti aur unki kāvya-sādhnā kā anuśilan*. Ilāhābād: Sāhitya Bhavan Limited, 1974. 358 p.
  2. *Mirā-br̥hat-pada-saṅgraha / Sampādak Padmāvati ‘Śabanam’*. Banāras: Lok Sevak Prakāśan, 2009 (1954). 317 p.
  3. *Śekhāvat Kalyāṅsinh*. *Mirā Bāi kā jīvanvrt evaṃ kāvya*. Jodhpur: Ānand Prakāśan, 1974. 6+5+283 p.
  4. *Mirābāi-padāvalī / Sampādak evaṃ ṭikākār Kṛṣṇadev Śarmā*. Dillī: Rīgal Buk Ḍīpo, 2008. 287 p.
  5. *Mirābāi kī padāvalī / Sampādak Paraśurām Caturvedī*. Prayāg: Hindi Sāhitya Sammelan, 1998 (1943). 262 p.
  6. *Ватман С. В.* Бенгальский вайшнавизм / под ред. С. В. Пахомова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. 403 с.
  7. Briggs G. W. *Gorakhnāth and the Kānphaṭa Yogīs*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Ltd., 2009. 380 p., ill.
  8. *Jāyasi-Granthāvalī (Padmāvat — ṭikā sahit) / Sampādak Rājanāth Śarmā*. Āgrā: Vinod Pustak Mandir., n.d. 812 p.
  9. Пословицы и поговорки Северной Индии / сост., пер. с хинди и урду и коммент. А. С. Бархударова, В. М. Бескровного и Г. А. Зографа; сопровод. ст., словарь и указ. Г. А. Зографа. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. 384 с.
  10. *Успенская Е. Н.* Раджпуты: рыцари средневековой Индии. СПб.: Евразия, 2000. 384 с., ил.
  11. *Surdās aur unkā Bhrāmargīta Sār (saṭīk) / Sampādak Hariś ‘Hari’*. Dillī: Rīgal Buk Ḍīpo, 2007. 502 p.
- Для цитирования:** Цветкова С. О. Образ Кришны в поэзии Мира Баи // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. Вып. 2. С. 115–126. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.212

### References

1. *Tivārī, Bhagavāndās*. *Mirā kī bhakti aur unki kāvya-sādhnā kā anuśilan* [A Study in Bhakti of Mira and her devotion to poetry]. Ilāhābād, Sāhitya Bhavan Limited, 1974. 358 p. (in Hindi)
2. *Mirā-br̥hat-pada-saṅgraha* [The full collection of poems by Mira]. *Sampādak Padmāvati ‘Śabanam’*. Banāras, Lok Sevak Prakāśan, 2009 (1954). 317 p. (in Hindi)
3. *Śekhāvat, Kalyāṅsinh*. *Mirā Bāi kā jīvanvrt evaṃ kāvya* [The life and the poetry of Mira Bai]. Jodhpur, Ānand Prakāśan, 1974. 6+5+283 p. (in Hindi)
4. *Mirābāi-padāvalī* [Collection of poems by Mira Bai]. *Sampādak evaṃ ṭikākār Kṛṣṇadev Śarmā*. Dillī, Rīgal Buk Ḍīpo, 2008. 287 p. (in Hindi)
5. *Mirābāi kī padāvalī* [Collection of poems by Mira Bai]. *Sampādak Paraśurām Caturvedī*. Prayāg, Hindi Sāhitya Sammelan, 1998 (1943). 262 p.

6. Vatman S. V. *Bengal'skii vaishnavizm [Bengal Vaishnavism]*. Ed. by S. V. Pakhomov. St. Petersburg, St.-Petersburg Univ. Press, 2005. 403 p. (In Russian)

7. Briggs G.W. *Gorakhnāth and the Kānpaṭa Yogīs*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers Ltd., 2009. 380 p., ill.

8. *Jāyasī-Granthāvalī (Padmāvat — tīkā sahit)* [Collection of poems by Jayasi (Padmavat — with a commentary)]. Sampādak Rājanāth Śarmā. Agrā, Vinod Pustak Mandir., n. d. 812 p. (in Hindi)

9. *Poslovitsy i pogovorki Severnoi Indii [Proverbs and Sayings of Northern India]*. Sost., per. s khindi i urdu i komment. A. S. Barkhudarov, V. M. Beskrovnyi i G. A. Zograf; soprovod. st., slovar' i ukaz., G. A. Zograf. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 1998. 384 p. (In Russian)

10. Uspenskaia E. N. *Radzhputy: rytsari srednevekovoi Indii [Rajputs: Knights of Medieval India]*. St. Petersburg, Evraziia Publ., 2000. 384 p., ill. (In Russian)

11. *Surdās aur unkā Bhramargīta Sār (saṭik)* [Surdas and the Essence of his "Bhramargita" (with a commentary)]. Sampādak Hariś 'Hari' Dillī, Rīgal Buk Dīpo, 2007. 502 p.

**For citation:** Tsvetkova S. O. The image of Krishna in the poems of Mīrā Bāī. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies*, 2016, issue 2, pp. 115–126. DOI: 10.21638/11701/spbu13.2016.212

Статья поступила в редакцию 11 января 2016 г.

#### Контактная информация

Цветкова Светлана Олеговна — кандидат филологических наук; swati@mail.ru

Tsvetkova Svetlana O. — PhD; swati@mail.ru