



МАРИЯ НИКОЛАЕВА

ОСНОВНЫЕ ШКОЛЫ
ХАТХА-ЙОГИ



Мария Владимировна Николаева

Основные школы хатха-йоги

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=8609327

*Основные школы хатха-йоги : Издательская группа Традиция,
Книгоиздательство АБВ; Москва; 2014
ISBN 978-5-9633-0078-7*

Аннотация

Особенность хатха-йоги как пути духовной самореализации состоит в тщательно разработанных методах воздействия на собственное сознание путем совершенствования и полной трансформации физического тела. Внутри данного направления давно сложилось несколько традиций, в рамках которых развивается множество школ, использующих оригинальные методы работы с телом и сознанием. Однако до выхода этой книги в мировой науке не появлялось ни одного труда, где были бы систематизированы главные школы и, что намного существеннее, выявлены их философские основания.

Хатха-йога – это не просто часть йоги, но вполне самостоятельное средство реализации основной цели йоги, то есть йога сама по себе. Йога – это не просто система индийской философии, но универсальное средство работы с сознанием, вводимое в той или иной форме в любую систему индийской философии, то есть философия сама по себе. Таким образом,

хатха-йога в западном смысле ближе к практической философии, где воля доминирует над разумом, или «философии тела», где самосознание опосредствовано трансформацией телесных функций.

«Основные школы хатха-йоги» – первая книга, открывающая авторскую серию Марии Николаевой в издательской группе «Традиция».

Ранее книга выходила в издательстве "Петербургское востоковедение" (2007), а также публиковалась на "ЛитРес" под исходным названием дипломной работы автора "Философские основания современных школ хатха-йоги".

Содержание

Слово издателей	5
Предисловие автора ко второму изданию	7
Введение	10
Условность датировки и авторства «Йога-сутр»	12
Сомнения в правомерности изысканий	12
Попытки установить «эпоху йога-сутр»	14
Проблема идентификации Патанджали	17
Признание относительности заключений	26
Полемика в комментариях к «Йога-сутрам»	29
Теоретические и практические объяснения	29
Техники переводов и «наращивания» текста	33
Герменевтические методы аргументации	37
Развитие исходных противоречий	44
Конец ознакомительного фрагмента.	47

Мария Владимировна Николаева

Основные школы хатха-йоги

Слово издателей

Труд Марии Владимировны Николаевой «Основные школы хатха-йоги» – первая книга авторской серии под знаком издательской группы «Традиция».

Мы уверены, что книги этой серии постепенно будут собираться в полки – а эти полки, в свою очередь, станут отборными частями «Николаевского корпуса», свода всех произведений.

Работа Марии Владимировны по теоретической и практической передаче духовных традиций поистине неоценима. Мы искренне надеемся, что наши издательские усилия позволят благотворно воспользоваться плодами этой работы великому множеству людей.

Отдельная благодарность Владе Белимовой – составительнице глоссария, делающего книгу еще более удобной и познавательной. Рассчитываем, что со временем этот глосса-

рий превратится в полноценный и исчерпывающий «Словарь Йоги».

Часть средств, возвращающихся в ходе осуществления книги, будет перечисляться в Фонд Йоги для реализации дальнейших проектов.

Присоединяйтесь.

Предисловие автора ко второму изданию

В 2004 году данный текст – под полным названием «Философские основания современных школ хатха-йоги» – был защищен на «отлично» в Русской христианской гуманитарной академии как дипломная работа по специальности «философия». Поскольку это было мое второе высшее образование, книга с сокращенным названием «Основные школы хатха-йоги» удостоилась выхода как научное издание в серии «Мир Востока» выпускаемой издательством «Петербургское востоковедение». Целое десятилетие после этого я непрерывно провела в странах Азии, продолжая исследования в области духовных практик и публикуя новые статьи и книги. Сейчас настало время подвести некоторые итоги: как изменилась положение современной хатха-йоги во всем мире – и как это влияет на актуальность моего труда, доселе остающегося единственным в мире по данному вопросу.

Поскольку в книге идет речь о современных школах хатха-йоги, нетрудно догадаться, что за прошедшие десять лет многое изменилось. Так, ушли из жизни хранитель традиции аштанга-виньяса-йоги Паттабхи Джойс и один из самых авторитетных исследователей йоги Георг Ферштайн, однако выросло целое новое поколение учителей йоги, а дви-

жение йоги на Западе и во всем мире заметно расширилось. Даже в Азии стали появляться такие новообразования, как «тайская йога» или «балийская йога», хотя в этих регионах исходно индуистская йога не была распространена вообще. Появились новые синтезы йоги, например «универсальная йога» Андрея Лаппы и другие попытки обобщения. И все же это несколько не меняет главенствования выделенных здесь основных направлений, берущих начало от Шри Кришнамачарьи и Свами Шивананды. Доселе они остаются самыми популярными и подлинно живыми!

Наиболее интересной и наименее исследованной тенденцией в йоге мне представляется отход от «школьности» в практике и преподавании в принципе – и переход к учительству, основанному на самобытной концепции. Конечно, остаются инструктора каждой из хорошо оформленных школ, однако все чаще можно встретить йога-учителей «свободного стиля», которые на своем опыте освоили в разной мере все известные методологии, после чего создали свой авторский комплекс или уникальный подход, который продолжают лично преподавать на своих занятиях. Такая направленность не лишает ценности дифференциации подходов к хатха-йоге, заложенной в признанных школах, ведь при анализе методов каждого учителя всегда можно выделить элементы конкретных источников и определить степень влияния того или иного учения. А главное – локализовать целеполагание в рамках ведической или тантрической традиций.

Тем не менее, уже сейчас можно прогнозировать, что область исследования будет и дальше все более «размываться», ведь новаторские подходы включают в себя уже не только элементы разных школ йоги, но и личные навыки, полученные в совершенно других традициях – например, становятся распространены попытки объединять методы хатха-йоги и китайского цигун, подключать японское рейки, не менее «модным» становится для инструкторов по йоге выполнять ритриты по буддийской випассане и пр. Вот почему сфера моих собственных научных интересов расширилась до методологии духовной практики как таковой в различных восточных учениях с акцентом на возможности совмещения практик разных традиций. Эта работа получила название «Стратегия самобытности» и продолжается мною более пяти лет по мере преподавания.

Я хотела бы снова поблагодарить всех своих коллег-философов и сотрудников в издательской и организаторской сферах деятельности за поддержку моих исследовательских проектов!

Мария Владимировна Николаева,
Санкт-Петербург, 2014 год

Введение

«Йога-сутры»

в современном понимании

Современные школы хатха-йоги, при всем их разнообразии, объединены стремлением возвести основания, определяющие особенности построения практики, к «Йога-сутрам» Патанджали – философской системе йоги, считающейся одной из шести главных *даршан* в древнеиндийской философии. Даже при апелляции к другим текстам по йоге всегда стараются прежде всего установить их связь с «Йога-сутрами», поскольку в индийской философии «авторитетное свидетельство» служит одной из неперенных составляющих доказательства истинности утверждений, а среди «авторитетов» важнейшее место занимают сакрализованные тексты, создатели которых приравниваются к просветленным личностям или даже божествам. Так, одним из общепризнанных «промежуточных» звеньев выступает средневековый трактат «Хатха-йога-прадипика» Сватмарамы – первый систематический текст именно по хатха-йоге, если не считать более ранние не столь всеобъемлющие *самхиты* и тем более *упанишад*ы йоги и *тантры*, в которых встречаются лишь отдельные техники. В самом трактате ясно и отчетливо сформулировано то обстоятельство, что вся работа по преобразо-

ванию физического тела, проводимая в хатха-йоге, составляет неотъемлемый этап преобразования сознания в раджа-йоге, изложенной в «Йога-сутрах».

Тем не менее, такие создатели современных школ хатха-йоги, получившие всемирное признание, как, например, Б. К. С. Айенгар, считают необходимым приводить дополнительные аргументы посредством герменевтического сравнения обоих текстов. Подобным образом дело обстоит и с менее известными трактатами, поэтому при отсылках к другим источникам все равно существуют пути «ре-интерпретации» их через «Йога-сутры». Так, основывая практические рекомендации в крийя-йоге на тамильском тексте «Тирумантирам», М. Говиндан доказывает полную «параллельность» его логического построения «Йога-сутрам». Примеров можно привести множество, и в целом представляется вполне приемлемой постановка задачи выявления философских оснований, служащих предпосылками для создания и совершенствования рефлексивных техник в современной хатха-йоге, где воздействие на собственное сознание осуществляется посредством преобразования собственного тела. Ключевым аспектом в истолковании йоги как таковой с позиций отдельных школ хатха-йоги выступают герменевтические особенности интерпретаций «Йога-сутр», широта спектра которых предопределяется с самого начала значительной степенью их «исторической абстрактности».

Условность датировки и авторства «Йога-сутр»

Сомнения в правомерности изысканий

Концептуальные разногласия представителей современных направлений в йоге отчетливо проявляются в различных интерпретациях «Йога-сутр», и даже при внешнем сходстве выводов нередко вскрываются принципиальные расхождения на уровне приводящей к ним аргументации или дальнейшего целеполагания. Прежде чем переходить к анализу герменевтических особенностей истолкования формы и содержания *сутр*, следует отметить незавершенность полемики относительно их происхождения: ученые не установили окончательно ни время создания, ни личность автора. Более того, некоторые исследователи вполне ответственно заявляют о бессмысленности подобных изысканий, причем и такие высказывания оказываются весьма характерными. Например, если обратиться к трудам двух сторонников «безвременности» и «безличности» *сутр* – Мирча Элиаде и Свами Сатьянанды, – прежде всего становится очевидным, что оба они предварительно ознакомились с современными научными представлениями по данному вопросу и настаивают на исторической отвлеченности *aposteriori*. Далее, выяв-

ленное частное согласие не затушевывает, а наоборот, подчеркивает несовместимость их подходов в целом: Мирча Элиаде, как теоретик, приводит аргументы с позиций философской герменевтики, рассматривая процесс осмысления идей и закрепления их в текстах, а Свами Сатьянанда, как практик, апеллирует к энергетической составляющей знания, придающей субъективность самому знанию. И, наконец, можно заметить, что в перспективе восстановления целостности теоретико-практической трансформации «Йога-сутр» названные позиции прекрасно дополняют друг друга.

На полпути к полемике относительно времени составления «Йога-сутр» высказываются также различные мотивации невыполнимости хронологической задачи. Поддерживая сторонников подобных взглядов, Мирча Элиаде отмечает, что не следует преувеличивать значение датировки текстов, ибо в любом индийском философском трактате встречаются идеи, возникшие до его написания, вплоть до глубокой древности. Если в тексте присутствует новое истолкование, вероятно, оно излагается не впервые. В Индии вообще устанавливать даты создания трактатов гораздо труднее, чем в любой иной стране, а восстановить хронологию преемственности философских идей почти нереально. Другое соображение в пользу безотносительности «Йога-сутр» состоит в том, что раджа-йога Патанджали представляет собой вершину длительного развития йогической техники. Как от-

мечает Георг Фёрштайн, из всех многочисленных школ, которые существовали в первые века нашей эры, только школа Патанджали получила признание как авторитетная система йоги, но существовали и другие. Еще больше размывает датировку несомненное взаимодействие йоги с другими традициями, например, очевидно сходство раджа-йоги с буддизмом, которое было вызвано одновременным становлением индуистской и буддийской йоги либо стало следствием особого интереса к буддизму со стороны Патанджали. Возможно, верны оба объяснения. Итак, время создания *сутр* и их авторство определяются содержанием *сутр*, а не объясняют его.

Попытки установить «эпоху йога-сутр»

Спектр научных мнений по поводу датировки «Йога-сутр» был представлен уже в первой половине XX века в классическом труде Радхакришнана по истории индийской философии. Разброс приемлемых дат создания текста колеблется от II до IV в. н. э., причем первая дата приводится как общепринятая, а вторая сопровождается аргументами. Так, в описаниях атомистической теории и теории времени *саутрантиков* как серий моментов, *спхотавады*, буддистского идеализма присутствуют ссылки на «Йога-сутры». Принимая во внимание, что идеализм Васубандху, хотя и без указания конкретных трактатов, критикуется в «Йога-сутрах»,

профессор Вудс относит раннюю (нижнюю) границу *сутр* к IV в., и его мнение подкрепляется тем фактом, что Нагарджуна не упоминает йогу в своей «Карике». Однако этот аргумент не признается другими учеными как достаточно веский и легко опровергается на основе общепринятого факта, что в китайском переводе «Упаякаушальяридая-шастры» Нагарджуны йога названа среди восьми школ философии, а буддистский идеализм мог сложиться и ранее, до закрепления в текстах Васубандху и Асанги. Как предполагает Якоби, мнение которого учитывает и Вудс, йога существовала по крайней мере уже в IV в. Во всяком случае, в «Таттвартха-сутре» Умасвати присутствует ссылка на «Йога-сутры», а данный автор должен предшествовать по времени своему комментатору Сиддхасене (V в.) и обычно относится к III в. Итак, по заключению Радхакришнана получается, что Патанджали не мог жить позднее названного периода, однако он не склоняется к более ранней границе. Согласно же Фёрштайну, содержание и терминология «Йога-сутр» убеждают в том, что II век – наиболее вероятная дата для Патанджали, кем бы он в действительности ни был.

Основатель современной Бихарской школы йоги Свами Сатьянанда в качестве общепринятой даты называет приблизительно IV в. до н. э. и также подробно останавливается на различных способах ее получения. Одним из них служит сравнение философского подхода в «Йога-сутрах» с методами, применявшимися в других текстах: ранних упанишадах,

религиозно-философских текстах *санкхьи* и буддизма. Главный недостаток данного аргумента состоит в том, что древние тексты не удается надежно датировать и нельзя определить, какой текст появился первым и повлиял на последующие. «Священный» текст йоги не отражает дату возникновения философской системы, ибо он вполне мог появиться сотни лет спустя, после того, как сложилась и распространилась практика. Основы йоги коренятся в философии *санкхья*, сформулированной *риши* Капилой, а эта система существовала задолго до появления буддизма. Но все приведенные сведения не позволяют установить дату создания *сутр*, ведь ни одна система не развивалась обособленно, напротив, каждая из них подвергалась влияниям и оказывала ответное логическое воздействие. Однако сам Патанджали не ссылается на другие тексты и не обращается к ним, и это заставляет предположить, что *сутры* были сформулированы прежде многих известных священных писаний. Тем не менее, санскрит *сутр* более поздний, чем распространенный во времена Будды, в силу чего дата их возникновения устанавливается около IV в. до н. э. И все же язык *сутр* мог быть обновлен после написания первоначальной рукописи, оригинал которой оказался утерян, или *сутры* существовали в устной форме намного раньше. Перебрав все названные доводы, Свами Сатьянанда констатирует тот факт, что датировка *сутр* до сих пор остается нерешенной проблемой.

Проблема идентификации Патанджали

Ученые-индологи подчеркивают, что ранняя датировка мотивируется отождествлением автора «Йога-сутр» и другого Патанджали, автора «Махабхашьи» – авторитетных комментариев к санскритской грамматике Панини, но данная точка зрения была сформирована внутри индийской культурной традиции и не поддерживается специальной научной аргументацией. Таким образом, сравнение двух версий авторства позволяет обратить внимание на плохую совместимость традиционного и научного способов истолкования текстов.

Отождествление двух Патанджали

В классическом исследовании эпохи Патанджали, выполненном ученым Б. Н. Пури, ключевым и наиболее спорным признается вопрос об идентичности двух Патанджали, привлекавший внимание нескольких ученых, которые так и не пришли к согласию. На основании анализа их работ, Пури выявляет сторонников той или иной точки зрения: Либих и Чакраварти отождествляют двух Патанджали, а Рену, Вудс и Якоби различают их. Сторонники теории идентичности основывают свои аргументы на ряде подобных и взаимодополняющих суждений, замеченных в обоих трактатах,

таких как сходное вступление: «*атха йога-анушасанам*» (в «Йога-сутрах») и «*атха шабда-анушасанам*» (в «Махабхашье»), отсутствие критики на доктрину *снхота* в «Йога-сутрах», несмотря на частые упоминания ее всеми философскими школами, и ссылку на йогу в «Махабхашье». Имеется также ссылка Бхартрихари на «Йога-сутры», касающаяся очищения ума от всех следов загрязнений в контексте хвалебной речи, посвященной «Махабхашье». Теория идентичности была предложена индийскими комментаторами в рамках брахманской традиции отождествления двух Патанджали. Среди них следует назвать Рамабхадру, автора «Патанаджели-чариты» (XVIII в.), Шиварамы (XVIII в.), *раджи* Бходжи (правителя Дхара) и Чакрапанидатты (XI в.), комментатора Чараки.

Надо отметить, что традиционная опора на авторитеты не исключает вторичного научного подтверждения устоявшихся представлений. Современные ученые В. И. Рудой и Е. П. Островская на основании приведенных аргументов соглашаются, что отождествление авторов «Йога-сутр» и «Махабхашьи» не вовсе беспочвенно, также подчеркивая сходное вступление. А именно, стилистический прием в начале обоих трактатов служит формальным показателем систематического изложения, или *анушасанам*. Данный термин в научном истолковании обозначает некий поступательный процесс детального разъяснения, в результате которого предмет получает всестороннее и полное освещение. Двумя главны-

ми условиями осуществления такого процесса выступают, с одной стороны, желание передать знание истинной реальности, а с другой – стремление получить это знание. Именно воспринимая «Йога-сутры» как *анушасанам*, ученые предлагают осмыслить этот жанр в качестве учебника, чем, хотя и на традиционных основаниях, пользуются практически все учителя современных школ йоги.

Растождествление двух Патанджали

Другие ученые, склонные приписывать различные трактаты разным личностям, выводят свои теории преимущественно из грамматических и философских оснований. Грамматические термины, среди которых Пури приводит такие, как *пратьяхара*, *упасарга* и *пратьяя*, используются в «Йога-сутрах» в иных целях. Рену выражает удивление по поводу далеко не прикладного значения союзов *ча* и *ити* в этом трактате, а его язык указывает на развитие аналитического аппарата. Якоби также принимает в соображение стиль и сочетание слов, подробно обсуждая различие в философских идеях, положенных в основание обоих трактатов и помещенных в «Йога-сутрах» в более поздний период наряду с принятием первоначальных неортодоксальных доктрин. Якоби сводит все аргументы к следующему выводу: поскольку автор «Йога-сутр» не следует грамматическим правилам, установленным автором «Маха-бхашьи», а последний игнориру-

ет философские представления первого, их нельзя идентифицировать, а нужно считать различными людьми.

Переводя «Йога-бхашью» – первый древний комментарий к «Йога-сутрам», созданный по его представлениям в VII–IX вв. (хотя существуют датировки несколькими столетиями ранее), – Вудс предположил, что данный трактат не содержит ни малейшего намека, более или менее близкого к теории «единства частей конкретных сущностей», выделенной им в «Маха-бхашье». Расхождение концепций двух трактатов, по крайней мере, в отношении вопросов о субстанции (*дравья*) и качествах (*гунах*), опровергают теорию идентичности. Барнетт также упоминает общую слабость традиции, приписывающей «Йога-сутры» создателю «Маха-бхашьи», а Кейт особенно настаивает на том, что лишь сходство имен привело к нелепому смешению философа с грамматистом.

Радхакришнан приводит дополнительные данные, также опирающиеся на исследования Вудса, который во «Введении в систему йоги», изданном в *Harvard Oriental Series*, рассматривает данные против отождествления двух Патанджали. Определенного сходства в языке или излагаемом учении в этих работах не обнаруживается, кроме того, выдающиеся грамматисты Бхартрихари, Кайята, Вамана и Нагеша не упоминают ничего подобного. В конце концов, однозначный вывод делает и Фёрштайн: индуистская традиция отождествляет Патанджали со знаменитым грамматистом с тем же именем, но ученые сходятся на том, что это не так.

Свидетельства о множестве Патанджали

Согласно Радхакришнану, самая ранняя ссылка на Патанджали как автора трех трактатов принадлежит *радже* Бходжи Дхаре, но она подвергается сомнению. Бходжа в своем комментарии на «Йога-сутры», названном «Раджа-мартанда», заявляет, что он написал три работы – по грамматике, йоге и медицине – и таким образом, подобно Патанджали, устранил все засорения речи, разума и тела. Очевидно, он намекает на то, что Патанджали написал работы по грамматике (о речи), йоге (о разуме) и медицине (о теле), хотя представляется сомнительным, принадлежит ли введение самому Бходже. Согласно Чакрапанидатте, комментатору «Чарак-самхиты» (XI в.), мифический «повелитель змей» удалил изъяны мнения, речи и тела посредством «Махабхашьи» Патанджали и путем пересмотра «Чараки». Встречаются и самые непосредственные утверждения о существовании гениальной личности, создавшей три разнородных произведения, объединив тем самым методы совершенствования во всех трех сферах человеческого существования. Несколько неуверенно подобное заявление делает Свами Сатьянанда, но вполне явно и безапелляционно его высказывает Рамамурти Мишра:

«Патанджали – общепризнанный авторитет в области йоги. Его место и время рождения неизвестны.

Все, изучающие санскритскую литературу, знают его великие классические труды: „Патанджалабхашья“ – комментарий к грамматике Панини; „Чарака“ – работа по медицине; „Йога-сутры“ – классический трактат по йоге. Патанджали общепризнан как врач, очищающий тело медицинскими средствами, как учитель, очищающий ум и речь посредством своего обширного исследования по грамматике, и, наконец, как великий мастер, очищающий душу своим монументальным трудом по йоге. Только выдающийся человек способен создать три столь различные авторитетные работы!»

Как отмечает Пури, при постановке вопроса об отождествлении двух Патанджали, неизбежно приходится считаться с наличием и других известных личностей, носивших имя Патанджали. С. Н. Дасгупта предлагает, что поздние индийские комментаторы смешивают троих Патанджали, поэтому не следует принимать брахманскую традицию как достаточное основание, чтобы выделить именно двух Патанджали. Кроме названных двоих или троих Патанджали, был еще один – автор «Нидана-сутр», и К. С. Бхатнагар при издании данного трактата предполагал, что авторы «Махабхашьи», «Йога-сутр» и «Нидана-сутр» действительно одна личность. В традиционных перечнях, основанных на комментарии Шиварамы на «Васавадатту», а также на «Патанджали-чарите» Рамабхадры, учитывается, что Патанджали написал три работы, а «Юктидипика» отсылает к друго-

му Патанджали. Вероятно, имя Патанджали, подобно именам ведических *риши*, постепенно стало ассоциироваться с формированием *готр*. Так, в надписи из Нарендры времен Викрамадитьи и Кадамбы, правителя Джаякешина II, присутствует прославление личных качеств Патанджали-грамматиста, что отчасти подтверждается сравнением «Махабхашьи» и «Йога-сутр». Принимая во внимание стиль, предмет и несходство языка, включающее грамматические упущения во второй работе, Пури предлагает скорее отличать еще двоих Патанджали, чем признать идентичность первых двух.

Теорию *готр* поддерживает и Фёрштайн, поскольку в Индии известно несколько разных Патанджали, и это имя упоминается как родовое (*готра*) имя ведийского жреца Асураяны. В древней «Шатапатха-брахмане» упоминается Патанчала Капья, которого немецкий ученый XIX века А. Вебер ошибочно пытался связать с Патанджали. В более поздний исторический период встречается последователь *санкхьи* с таким именем, чьи взгляды нашли отражение в «Юкти-дипике» (VII–VIII вв.). Вероятно, совсем другому Патанджали принадлежит и «Йога-даршана» – неизвестно когда написанное сочинение. Наконец, был учитель йоги Патанджали в традиции южно-индийского вишнуизма, имя которого отражено в названии «Патанджала-сутры» Умапати Шивачарьи, а это произведение XIV в. посвящено литургии в храме Шивы-Натараджи в Чидамбараме. Итак, при более пристальном рассмотрении оказывается, что Патанджали –

весьма распространенная индийская «фамилия».

Мифы о земной миссии Патанджали

Задачи датировки и установления авторства «Йога-сутр» усложняет наличие различных мифологем относительно их происхождения, поскольку сакрализация текста всегда осуществляется либо посредством приписывания авторства некоему божеству, либо путем обожествления самого автора. Свами Сатьянанда ссылается на традицию, согласно которой *сутры* были изложены Хираньягарбхой (Брахмой), и, вполне допуская подобную возможность, все же предлагает принять более умеренный тезис, что тот сформулировал их посредством человека по имени Патанджали. Как отмечает Радхакришнан, в «Яджнявалкья-смирита» именно Хираньягарбха является основателем системы йоги, и Мадхава указывает, что это не противоречит авторству Патанджали, который называет свою работу *анушасана*, где предлог *ану* обозначает, что все выводы следуют некоему откровению и изначально не самодостаточны.

Другая версия указывает на связь автора «Йога-сутр» не с верховным богом, а со змеиным божеством, олицетворяющим энергетический аспект Вселенной. Фёрштайн приводит индуистскую традицию представлять Патанджали воплощением Ананты, тысячеглавого владыки змеиного рода, охранявшего потаенные сокровища земли. Само имя «Патанджа-

ли» дано было Ананте потому, что тот пожелал распространять учение йоги на земле и упал (*nata*) с неба в ладони (*анджали*) добродетельной женщины по имени Гоника. Многочисленные головы змеино-го владыки олицетворяют бесконечность и вездесущность, а сама йога и есть «потаенное сокровище», или эзотерическое знание. И поныне многие йоги, приступая к повседневной практике, совершают поклонение Ананте, ибо в напутственных стихах во вступлении к «Йога-бхашье» владыка змей назван дарующим сосредоточение и пребывающим в нем. Дополнительная вариация на данную тему возникает при отождествлении автора «Йога-сутр» с создателем труда по грамматике, который также считался воплощением мифического змея Шеши, некогда опустившегося на сложенные для молитвенного приветствия ладони Панини.

Жизнь Патанджали малоизвестна и сильно мифологизирована, хотя в «Рудра-джамали», «Вриканнандикесваре» и «Падма-пуране» встречаются скудные сведения, более или менее легендарные и символические. Местом его рождения считается Илаврита-варша, а его матерью – Сати, жена мудреца Ангираса. Сразу после появления на свет младенец проявил полную осведомленность о прошлом, настоящем и будущем, выказывая разум и проницательность мудреца. Однажды Патанджали, оскорбленный во время подвижничества жителями Бхотабхандры, испепелил их жаром изо рта. Впоследствии он женился на Лолупе, найденной им в дуп-

ле дерева на севере Шумеру, и дожил до глубокой старости. Примечательно, что Илаврита-варша – вовсе не часть Индии, а некая небесная сфера, и место рождения Патанджали нельзя воспринимать в материальном смысле. Данное название лишь подтверждает древний метод убеждения последователей традиции в том, что великие мудрецы временами спускаются с небес на землю, движимые благим намерением помогать людям.

Признание относительности заключений

В условиях исторической неопределенности выводы относительно личности Патанджали могут носить либо поверхностно обобщающий, либо эзотерический характер. Заключение первого вида совершенно определено было сделано Фёрштайном, признававшим умозрительный характер всего, что он в состоянии поведать о Патанджали. Ученый готов допустить, что тот был великим знатоком йоги и даже главой школы, где обучение рассматривалось как важный аспект духовной практики. Однако, по научным критериям, при составлении своих *суть* Патанджали пользовался имеющимися трудами, а его собственный философский вклад, насколько можно судить по самому тексту, оказался довольно скромным. Фёрштайн с чистой совестью отводит великому Патанджали роль скорее простого составителя и систематизатора, нежели оригинального мыслителя.

Заключение второго вида в явной форме было сделано Свами Сатьянандой, усматривавшим внутренним взором существование методики раджа-йоги намного раньше Патанджали – в скрытой зародышевой форме в коллективном бессознательном разуме. В результате его заключение выглядит научнообразным: «Йога-сутры» – компиляция ранее известных текстов, которые передавались устно от учителя к ученику, а Патанджали собрал систему в единое целое. Хотя современный учитель признает величие миссии, его мало интересует личность Патанджали, бывшего представителем вневременной мудрости, принадлежащей всему человечеству. Для практикующего йога неважно, звали основателя системы Патанджали или Будда, Сингх или Смит, был он индийцем или китайцем. Для него также не имеет значения, когда был написан текст, ибо он содержит мудрость, которая не ограничена определенной эпохой и применима в любое время и ко всем людям, независимо от их происхождения. Великому учителю современности не интересен философский контакт с великим учителем древности, а важна только суть йоги и самореализация.

Возвращаясь к сравнению теоретических и практических выводов, отметим, что точку зрения Свами Сатьянанды на принципиальную безусловность *сутр* совершенно независимо поддерживает и Мирча Элиаде. Будучи исследователем йоги, а не реализованным практиком, он все-таки признает дискуссию относительно Патанджали как исторической лич-

ности и автора «Йога-сутр» едва ли целесообразной. Не сомневается он и в том, что методы аскезы и медитации, изложенные Патанджали, относятся к глубокой древности и не были ни его открытием, ни разработками современников, а были практически выверены много столетий ранее. Элиаде склонен обобщать ситуацию, ведь индийские авторы редко предлагают собственную систему, а чаще всего удовлетворяются тем, что излагают традиционные учения на языке своего времени. Это представляется очевидным и в случае Патанджали, единственной целью которого было составить практическое руководство на основе методов, унаследованных из глубокой древности.

Полемика в комментариях к «Йога-сутрам»

Теоретические и практические объяснения

Существует множество комментариев и научных трудов, посвященных «Йога-сутрам» Патанджали, но лишь немногие предназначены для того, чтобы отвечать на вопросы, возникающие в процессе реальной практики. Все интерпретации различны, и даже древние классические комментарии – «Йога-бхашья» Вьясы и последующий глоссарий Вачаспати Мишры, – на которых основываются все последующие истолкования, во многом противоречат друг другу, но эти противоречия со временем тоже стали «классическими», в своем роде определяющими характер самого предмета. Мы будем опираться на существование формальных теоретических противоречий для развития практического содержания. Прежде всего, нас будут интересовать интерпретации последовательного преобразования состояний сознания, созданные в итоге многолетней практики реализации смены этих состояний в собственном сознании. Только в целях восстановления контекста мы будем обращаться к чисто

философским спекуляциям о сознании как таковом и научным исследованиям, внешним по отношению к изучаемому сознанию. Таким образом, предполагается установить соответствие (или варианты соответствий) между определенными процессами мышления, вызванными зафиксированной две тысячи лет назад понятийной структурой, и конкретными действиями последователей, точнее, предложенными для воспроизведения стратегиями и принципами телодвижений.

Круг текстов по «практической философии», пригодных для выполнения данной задачи, достаточно обширен, и мы будем рассматривать их в историко-социальном обрамлении. Полемическое пространство создается между двумя основными современными традициями йоги – Шри Кришнамачарьи и Свами Шивананды, которые представляются полностью противоположными в их подходе к реализации цели аштанга-йоги, изложенной в «Йога-сутрах» Патанджали. Предварительным образом очевидно, что в первом случае осуществляется концентрация всех восьми ступеней в *асане* и *пранаяме*, а во втором – эксплуатация данных двух ступеней в качестве источника энергии и поддержания тела для реализации предыдущих (социальных) и последующих (духовных) целей. Усилия нигде не распределяются равномерно, а сосредоточены в упрочении центральных звеньев цепи или попытках соединить периферийные (начальные и конечные). Однако само представление о наличии и смысле последовательности в практике тоже подвергается всесторонним

истолкованиям. В итоге, *самадхи* в традиции Шри Кришнамачарьи и *самадхи* в традиции Свами Шивананды оказываются просто двумя разными состояниями, и едва ли одно из них совпадает с *самадхи* в тексте Патанджали, равно как и все остальные современные объяснения.

Полностью герменевтическое пространство очерчивается следующим образом. В непосредственном отношении к «Йога-сутрам» мы можем исходить из пословного перевода санскритского текста, попыток воссоздания исторической реальности, в которой он был создан, и места йоги в действительности мышления, представленной шестью основными философскими системами и множеством религиозных направлений. Наиболее близки к исходному смыслу «Йога-сутр» два древних комментария – Вясы и Вачаспати Мишры, которые служат не столько бесспорными авторитетами в передаче этого смысла, сколько индикаторами изначальных сомнений в понимании сказанного. Среди комментариев современных практикующих йогов за основу воссоздания принципиальной полемики между основными традициями мы возьмем со стороны Шри Кришнамачарьи истолкования Айенгара и Дешикачара, а со стороны Свами Шивананды – Свами Венкатешананды и Свами Сатьянанды. Дополнительный материал представляют комментарии И. К. Таймни, выполненные с позиций кашмирского шивизма, опирающегося на текст «Шива-сутр», и М. Говиндана, где проводятся параллели с южно-индийской традици-

ей *сиддхов*, интегрированной в крийя-йогу, ведущую свое происхождение от полубогини Бабанджи. Также иногда полезно задействовать и другие попытки интерпретаций, «вольных» в смысле «вседозволенности» опыта.

Программа всестороннего сравнительного исследования представляется завершенной в таком виде. Сначала следует сосредоточить внимание на понятии *самадхи* в контексте первой части «Йога-сутр», где оно подробно рассматривается до начала практики при составлении карты предстоящих перемен в осознании реальности. На намеченном пути предполагается преодолевать те фрагментарные состояния, которые оказываются препятствиями, и использовать те фрагментарные состояния, которые могут выступать в качестве вспомогательных средств для трансформации основных состояний. Затем важно сразу перейти к понятию *самадхи* в контексте последней части «Йога-сутр», где оно связано с окончательным освобождением от ограниченности существования, обусловленного специфическим «человеческим» состоянием сознания. Между этими двумя определениями *самадхи*, первое из которых затруднено для понимания своей предопределенностью, а второе – запредельностью, встречаются его уточнения при развитии содержания «Йога-сутр». Путь состоит из восьми этапов или элементов практики (на этот счет также существуют разногласия), среди которых *самадхи* служит завершением практики, а также он отмечен промежуточными результатами (*сиддхами*), од-

новременно подтверждающими приближение *самадхи* и отдаляющими ее реальное достижение.

Остается признать, что подобное всеобъемлющее исследование невыполнимо в рамках небольшой книги, ибо существует пример исследования, выполненного Свами Ведабхарати с подобными целями, но в отношении тринадцати древних комментариев, написанных на санскрите. Достаточно отметить, что только один том, посвященный первой из четырех частей «Йога-сутр» приближается по объему к полному санскритскому словарю Моньера-Вильямса. Поэтому при описании каждой школы мы будем останавливаться лишь на наиболее показательных моментах интерпретации, позволяющих сравнить данную школу с остальными. Философские основания любой практической системы йоги будут выделены в соответствующий раздел «Истолкование йоги как таковой», а способы их конкретизации при воплощении в реальность составят раздел «Особенности построения практики». Таким образом, после ознакомления с авторским подходом, читатель получит возможность продолжить сравнение самостоятельно.

Техники переводов и «наращивания» текста

Традиция комментирования в индийской философии представляет собой основную форму развития понятийных

систем, которая отражает также и принципиально дискуссионный характер всякой философской позиции. Любая точка зрения существует одновременно в линии преемственности данной школы и в полемике с другими школами, поэтому зафиксированные тексты представляют собой лишь фрагменты непрерывного процесса приведения в соответствие мышления и опыта. Герменевтика комментария должна быть скорее герменевтикой методологии комментирования, поскольку невозможно рассматривать последующий текст в отрыве от предыдущего. Преемственность древних комментариев происходила в едином языковом пространстве, и развитие философских понятий было тесно связано с развитием самого санскрита. Сравнительное исследование современных комментариев к древним текстам, даже если остановиться только на собственно индийских истолкованиях, не обращаясь к западным источникам, осложняется еще и особенностями перевода «Йога-сутр» с санскрита на английский язык. Первые отличия, которые предопределяют всю дальнейшую интерпретацию, обнаруживаются уже на стадии выбора слов при переводе и придания им соответствующего контекстуального смысла. Более того, многие комментаторы предпочитают приводить на каждое слово *сутр* целую словарную статью, заведомо создавая многозначность, а не оттачивая терминологию. Когда же приходится иметь дело не с английскими оригиналами, а с переводами таких работ на русский язык, смысловая «дистанция» еще более увеличи-

вается.

Для примера остановимся на особенностях переводов в тех комментариях, которые будут анализироваться в основном тексте. Так, Айенгар сам отмечает в предисловии, что он не является ученым ни в западном, ни в традиционном индийском смысле. В его пословном переводе приводится множество значений для каждого слова, содержащегося в оригинале, которые кажутся ему верными не абстрактно, а именно в свете собственной многолетней практики и полученного опыта. Хотя, как правило, он останавливается на одном из них, давая перевод каждой *сутры*, его выбор не следует принимать за точный эквивалент, поскольку в комментарии он нередко возвращается к остальным оттенкам смысла. Свами Сатьянанда, напротив, в пословном переводе приводит не более одного-двух значений и в комментарии нередко обращается к этимологическому анализу с целью установить терминологические связи с другими санскритскими терминами и даже предусмотреть все возможные неправильные толкования по аналогии с однокоренными словами. Свами Венкатешананда не дает пословного перевода вообще, но каждую *сутру* превращает в развернутую вольную интерпретацию, где лишь несколько подчеркнутых слов соответствуют санскритским эквивалентам, реально присутствующим в тексте. В большинстве остальных комментариев пословный разбор приводится, но не представляет собой ничего примечательного, а в истолковании Т. К. В. Дешикачара перевод и

вовсе далек от подстрочника и намеренно поэтизирован.

Теперь обратим внимание на дополнительное членение текста: кроме основного выделения в оригинале четырех частей, большинство комментаторов производит внутри них группировку *сутр* с соответствующими подзаголовками. Например, Свами Сатьянанда дает каждой *сутре* отдельное название, а при перечислениях проставляет и подпункты. Индивидуальный подход каждого комментатора проявляется особенно ярко даже при простом сравнении объема пояснений к тем или иным *сутрам*: если развернутого истолкования неизменно заслуживают основополагающие определения, то неравномерность трактовок отдельных состояний при их классификации со всей очевидностью выдает predisposedность самих комментаторов к отдельным элементам практики. Особенно это касается развернутых отступлений от основного текста, которые позволяют себе почти все, но также по самым различным поводам. Наиболее показательным выделением в комментариях М. Говиндана после каждой *сутры* подраздела «Практика», где он старается подобрать для проработки каждого состояния сознания подходящие техники крийя-йоги. Также значительный интерес представляет система нелинейных переходов от *сутры* к *сутре*, которой очень часто пользуется Айенгар, предлагая для воссоздания полной картины сравнивать различные места *сутр*, касающиеся одних и тех же предметов обсуждения. И, наконец, в любом предисловии почти всегда дается

полный обзор оригинального текста, а по ходу комментирования нередко вставляются промежуточные обобщения на уровне структуры *сутр* в целом.

Герменевтические методы аргументации

Комментарии выполнены частично на уровне непосредственных утверждений, основания которых коренятся в практическом опыте, а частично подкрепляются аргументацией, причем она может носить как философский, так и нефилософский характер. Особенности аргументации составляют формальную сторону подхода, которая во многом определяет содержание традиции. К философским способам доказательства однозначно можно отнести выбор «рабочего понятия» и расстановку приоритетов при выборе для «возведения в понятие» слов, изначально служащих обозначением тех или иных неустойчивых явлений или состояний. Нефилософские дополнения представлены «наглядным рядом» в виде схем и таблиц, а также пересказом целых притч или упоминанием отдельных метафор. Безусловно, комментаторы отдают предпочтение наиболее «выгодным» приемам для достижения собственных целей, состоящих в развитии традиционных техник. В свою очередь, предпочтения в методологии определяют особенности построения практики в различных стилях хатха-йоги, включая и введение прямых практических рекомендаций в философский контекст. Те-

перь проиллюстрируем сделанные выводы кратким описанием особенностей аргументации в важнейших комментариях.

«Рабочее» понятие

Выбор «рабочего понятия» для сосредоточения смысла всех этапов практики далеко не всегда бывает нейтральным. Такой выбор может относиться к одному из этапов практики, причем вся логическая последовательность присутствует «в свернутом виде» в действиях определенного порядка, а сами эти действия позволяют реализовать всю последовательность. Таким «понятием» выступает *асана* в комментарии Айенгара, который использует работу с телом для объяснения не только практики как таковой (*абхьяса*), но и для выражения достижимости различных степеней сосредоточения сознания (*самадхи*). Обращение сознания во встречающих процессах абстрагирования и конкретизации хорошо проясняет комментарий к 15 сутре «Кайвалья-пады» – последней части «Йога-сутр», где утверждается способность каждого человека воспринимать один и тот же объект по-разному, согласно его способу мышления, благодаря двойственности содержания разума. Айенгар даже здесь обращается к практике *асан* и проводит явное различие между техникой выполнения *асан* и «сущностью» *асаны* как «формой» отождествления субъекта и объекта:

«В *асане* и *пранаяме*, вследствие различия в

конституции тела и сформированного мышления, техники и последовательности различны, но это не касается их сущностей. Когда сознание очищается путем устранения нечистоты, *асана* и *пранаяма* раскрывают свои сущности; когда равновесие достигнуто, сущности субъекта и объекта предстают в своих истинных формах».

Так проводится отчетливое размежевание между многообразием *асан* и понятием *асаны*, которым Айенгар пользуется при истолковании едва ли не каждой *сутры*. Однако он вовсе не пытается уточнить значение «сущности» в рамках той или иной философской системы, а вкладывает в него некий общий смысл.

Возведение в понятие

Также у Айенгара можно найти и возведение в понятие таких качеств, как, например, «честность», которое далее продолжает присутствовать на всех уровнях обобщения. Рассмотрим комментарий к *сутре* 7 «Самадхипады», где правильное знание определяется как «прямое», «выведенное» или «доказанное как фактическое». После выделения в практике *асан* процесса «вынесения осознания на поверхность клеточного тела», пробуждающего способность различения (*буддхи*), Айенгар заключает:

«*Буддхи* обладает способностью пронизать самое

себя, его внутреннее достоинство состоит в *честности*».

Теперь проанализируем обратное логическое движение в комментарии к *сутре* 43, посвященной *нирвитарка саманатти*. После рассмотрения процесса перехода в практике асан от проб и ошибок к пониманию, начинающемуся «под кожей» и распространяющемуся вглубь «всего существа», Айенгар подчеркивает:

«Когда пробуждение затрагивает разум, в бытие вступает *честность*».

Уже от первого заключения Айенгар делает отсылку к последующей *сутре* 49, посвященной мудрости, где честность возводится в «интуитивное знание» или «следование внутреннему голосу истинного *гуру*», при котором существует лишь саттвическое (уравновешенное) сознание в соответствующем саттвическом проявлении. Так честность из расплывчатого морального качества, охватывающего сферу соответствия обычных помыслов и поступков как причин и следствий, превращается в строгое определение предельно адекватного соотношения внутреннего и внешнего, или субъектного и объектного. Причем соответствие устанавливается на любом уровне, – от физиологического до духовного, – в поступенчатом процессе преодоления обусловленного существования. Точно так же можно рассмотреть понятие «скромности» у Свами Венкатешананды в истолковании 15 *сутры* «Самадхи-пады» и др.

Пример в умозаключении

Примерами из повседневной жизни, встроенными в среднее звено доказательства, чаще всего пользуется Свами Венкатешананда, начиная с самой первой *сутры*, где предлагается сразу перейти к восприятию инструкций по йоге. Рассматривая три степени приобщения к знанию – *шраваны* (слушания), *мананы* (осмысления) и *нидидхьясаны* (выполнения), из которых именно последний оказывается пригодным для передачи учения йоги, Свами Венкатешананда приводит пример приготовления пищи. Первые два типа передачи знания сравниваются им с использованием поваренной книги, при котором многого из указанного в рецепте просто не оказывается в наличии на данный момент, и приходится бежать на базар, где удастся купить лишь половину. Третий тип приравнивается им к образу действия умелой хозяйки, которая не имеет поваренной книги, но *является* ею, поэтому после вчерашнего похода на базар она просто берет в кладовке из имеющихся запасов по горсти круп и щепоти пряностей и смешивает их в котле. Итак, заключает Свами Венкатешананда, «вот инструкции по йоге: слушайте их, осмысливайте их, *превращайтесь* в процесс их выполнения».

Не менее показательным представляется приведение одного и того же примера для иллюстрации разных способов получения достоверной информации в комментарии И. К.

Таймни к *сутре* о трех типах правильного знания. В одном из них происходит прямой контакт с объектом, а в остальных – опосредованный. В случае *пратьякши* – непосредственного восприятия – вы видите, как машина подъезжает к дому. В случае *ануманы* – умозаключения – вы слышите звук мотора и делаете вывод, что машина подъезжает к дому. В случае *агамы* – авторитетного свидетельства – вы выслушиваете сообщение прислуги, из которого вам становится известно о том, что машина подъезжает к дому. Итак, заключает Таймни, во всех трех случаях образ, возникающий в представлении, соответствует реальному факту, и такое состояние сознания (*читта-вритти*) подводится под категорию *праманы*, или правильного знания.

«Нефилософские» методы

Если под философией понимать рефлексивную структуру самосознания как основу для развития разума, то все «нефилософские» методы аргументации могут относиться к двум сферам сознания – «рассудка» и «сверхразума». Рассудочные доводы, производимые *манасом* как «общим чувством», связывающим функционирование органов чувств и действия со способностью различения, носят характер представлений и выражаются, кроме собственно накопленного «здорового смысла» посредством более или менее отвлеченных метафор, таблиц или схем. Среди перечисленного ме-

тафорами чаще всего пользуется Дешикачар, таблицами – Айенгар, а схемами – Таймни. Напротив, сверхразумные доводы в простейшей форме заключены в логических парадоксах, которыми умело оперирует Свами Венкатешананда для создания неразрешимых противоречий, останавливающих деятельность разума и отрывающих путь к интуитивному постижению.

Действительно существенными сверхразумными доводами следует считать заключения на основании опыта *самадхи*, или сосредоточения. Как известно, обычные процессы мышления являются дискурсивными и тесно связаны с языковыми структурами. На этом основании Свами Сатьянанда в истолковании *сутры* 44 «Самадхи-пады» проводит радикальное различие между медитацией в философской системе *санкхья* и практике йоги. Речевая деятельность потенциально присутствует при аналитическом сосредоточении (*витарка*), а внеязыковое мышление называется синтетическим сосредоточением (*савичара*), где форма разума определяется лишь пространством, временем и идеей, осознаваемыми по отдельности в чистом виде. В *санкхье* же вообще отсутствуют стадии *дхараны*, *дхьяны* и *самадхи*, а вершиной размышлений становится *пратьяхара* – отвлечение от данных органов чувств и прояснение формы видения. *Нирвичара самадхи* оказывается той разделительной полосой между разумом и сверхразумом, в которой уже не работают чистые формы пространства, времени и идей, хотя и остается нечто,

называемое «существенной природой мысли», а в *асмита самадхи* мышление растворяется в осознании.

Развитие исходных противоречий

В целом, «Йога-сутры» делятся на четыре части. «*Самадхи-пада*» посвящена идентификации состояний сознания – от классификации неконтролируемых *читта-вритти* (завихрений разума) до типологии *самадхи* (сосредоточения). «*Садхана-пада*» посвящена выбору последовательности в практике, здесь описываются пять из восьми этапов аштанга-йоги и способы их освоения. «*Вибхутти-пада*» посвящена влиянию промежуточных результатов на дальнейшую трансформацию обыденного состояния сознания, а «*Кайвалья-пада*» – преодолению *кармы* и совершенствованию в окончательном освобождении. Как уже отмечалось, все комментарии к «Йога-сутрам» открываются введением, где поясняется смысл и соотношение названных частей и дается предварительное определение йоги. Именно истолкования на уровне общей структуры текста и задают исходные противоречия, которые впоследствии лишь уточняются и развиваются в основном тексте. Так, среди пространных описаний содержания четырех частей выделяется лаконичное и уверенное проведение параллелей с другими «четверницами» индийской культуры, сделанное Айенгаром. Четыре *пады* (части трактата) соотносятся с четырьмя *варнами*

(классами общества), четырьмя *ашрамами* (стадиями жизни), четырьмя качествами (тремя *гунами* и трансцендентным состоянием *гунатита*), четырьмя *пурушартхами* (целями жизни). В итоге, получается, что Патанджали соотносит высшую цель йоги с завершающей стадией жизни и выходом за пределы «качественного» существования в круговороте *гун*. Как поясняет Айенгар, во времена Патанджали эти концепции были общепризнанны, вот почему в явной форме они названы только в последней части и остались незамеченными остальными комментаторами.

Достаточно привести несколько решительных утверждений, чтобы стало очевидно, насколько радикальны первоначальные расхождения трактовок философской системы йоги. Так, Свами Сатьянанда отказывается полностью отождествлять патанджали-йогу с раджа-йогой, как это обычно делают, а предпочитает определять ее как особую систему в пределах более обширной сферы раджа-йоги. По его представлениям, раджа-йога включает в себя следующие системы: кундалини-йога, крийя-йога, мантра-йога, дхьяна-йога и патанджали-йога. Среди них патанджали-йога характеризуется как система из восьми этапов и поэтому называется аштанга-йогой. Со своей стороны, Маршалл Говиндан называет всю систему, изложенную в «Йога-сутрах», крийя-йогой, основываясь на определении самого Патанджали, данном в первой *сутре* второй части. А именно, интенсивная практика, само-исследование и преданность Ишваре вместе

составляют крийя-йогу. Выделив в качестве всего двух составляющих крийя-йоги практику и отречение (*абхьяса* и *вайрагья*), далее Говиндан ссылается на следующее утверждение Фёрштайна: в отличие от распространенного мнения, согласно которому патанджали-йога является аштанга-йогой, текстуальный анализ показывает, что восемь этапов йоги были заимствованы Патанджали из более раннего несохранившегося источника. Наконец, Свами Венкатешананда выносит самое сильное суждение, справедливо подмечая, что название раджа-йога не встречается в самих *сутрах*, где есть лишь слово *йога*. Поэтому, заключает он, нет никакой раджа-йоги, а есть либо «йога», либо вовсе «не-йога». Итак, мы привели несколько противоречивых утверждений относительно системы в целом, и когда мы перейдем к подробному текстуальному сравнению комментариев, нам останется только конкретизировать данные герменевтические предпосылки.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.