

ПРЕДГОВОР

УВЛЕКАТЕЛНА Е ИСТОРИЯТА НА ОТКРИВАНЕТО и изследването на Индия от европейската мисъл. Имам предвид не само географските, лингвистичните и литературните аспекти на това откриване, на експедициите и разкопките, с една дума, не само основите на западната индология, а преди всичко различните културологични процеси, предизвикани от изучаването на езиките, митовете и философията на Индия. Някои от тези процеси са разгледани във великолепната книга на М. Раймон Шваб „Ренесансът на Изтока“¹.

Откриването на Индия продължава и до ден днешен, а нямаме никакви основания да смятаме, че краят му се вижда. При анализ на чужда култура пред изследователите се разкрива преди всичко онова, което търсят или което са подготвени да намерят, затова и откриването на Индия ще продължава, докато европейският творчески потенциал съществува.

Когато става дума за духовни ценности, то дори приносът на филологията, колкото и да е незаменима, не може да изчерпи богатството на изследваната тема. Несъмнено безполезно е да се опитваме да разберем будизма, ако не притежаваме прецизно редактирани свещени текстове, ако не процъфтяват различните будистки филологии. И все пак притежаването на такива необикновено полезни помагала като многоезични речници, сравнителни изследвания, исторически монографии и т.н. не ни гарантира всестранното разбиране на този сложен

¹ M. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Payot, 1948.

и многопластов духовен феномен. Изучавайки екзотичните прояви на духовността, човек разбира най-вече онова, което е предразположен да проумее благодарение на професията си, на културните ориентации и на особеностите на епохата, в която живее. Тази банална истина е универсална: създаденият през XIX в. образ на „слаборазвитите общества“ е до голяма степен следствие от позитивната, антирелигиозна и неметафизична позиция, към която са се придържали множество уважавани изследователи и етнологии, изучаващи „диваците“ от идеологическите позиции на Конт, Дарвин и Спенсър. Те навсякъде откриват „фетишизъм“ и „религиозен инфантилизъм“, защото друго не са в състояние да *видят*. Едва с възраждането на европейската метафизична мисъл в началото на нашето столетие, с възникването на своеобразен религиозен ренесанс, а също и с помощта на разнообразните постижения на психоанализата, поезията и микрофизиката изниква възможност да бъде оценен духовният потенциал на „първобитните народи“, да се разберат структурата на техните символи, функцията на митовете им, зрелостта на мистичните им системи.

Изследването на Индия е свързано с още по-големи трудности. От една страна, се налага да бъдат усъвършенствани необходимите за изучаването ѝ средства, да се развива филологията, а, от друга – важно е да се изберат най-приемливите за европейския разум аспекти на индийската духовност. Именно интересът към сравнителната индоарийска философия в средата на XIX в. става причина за повишеното внимание към санскритския език като към предмет на изучаване, също както едно-две поколения преди това влечението към Индия нараства под влияние на идеалистическата философия или поради очарованието на първобитните образи, преоткрити от немския романтизъм. През втората половина на миналото столетие се опитват да осмислят индийското наследство с помощта на туристката митология и с модата в областта на културата, която тя поражда в Европа и Америка. През първата половина на XX в. с развитието на социологията и на културната антропология се откриват нови перспективи.

Всички тези изследвания имат стойност, тъй като са непосредствено свързани с присъщите на европейската култура

проблеми. Полза има и от различните, прилагани от западните учени методи за изследване дори когато не бележат успех при изучаването на индийската духовност: малко по малко Индия започва да завоюва присъствие в европейското съзнание. Наистина доста дълго време за това присъствие напомнят най-вече трудовете по сравнително езиковедие – рядко и плахо за Индия се споменава в трудовете по история на философията, в които – съответно с господстващата тогава мода – ѝ се определя място между немския идеализъм и „дологическото мислене“. Когато интересът към социологията става всеобщ, кастовата система бива подложена на високомерна критика. Всичко това може да се обясни с хоризонтите на съвременната западна култура. Ако за основополагаща задача на културологията се смята обясняването на законите на лингвистиката или принципите на общественото устройство, то културното наследство на Индия не се омаловажава, когато се използва за търсенето на етимологията на една или друга дума или за илюстриране на определен стадий от развитието на обществото – напротив, този интерес по-скоро свидетелства за уважение и възхищение. Във всеки случай изследователските методи не са лоши сами по себе си, а просто са прекалено тясно насочени и съответно затова са ограничени възможностите им да извадят на показ различните аспекти от огромната и сложна култура. За щастие методите могат да бъдат усъвършенствани, а грешките в миналото не са извършени напразно – следващите поколения изследователи бързо ще се научат да не повтарят недоглежданията на предшествениците си. Достатъчно е да оценим постигнатия от Макс Мюлер прогрес в изучаването на индоевропейската митология, за да разберем какво огромно преимущество е имал Жорж Дюмезил, като е използвал откритията не само на сравнителната филология, но и на социологията, историята на религиите и етнологията, когато е създавал своето несравнимо по-точно и плодотворно описание на основните категории на индоевропейската митология.

Всичко това ни навежда на мисълта, че в наше време е възможно и по-съвършено изучаване на индийската философия. Индия вече е част от световната история и – за добро или за

лошо – европейското съзнание се опитва по-дълбоко да проникне във философията на заелите мястото си в историята на народи. От друга страна, именно с появата на новото поколение философи западният разум е все по-склонен да определя себе си посредством категориите време и историзъм. Вече повече от столетие голяма част от научните и философски усилия на Запада са посветени на изучаването на факторите, „обулавящи“ човешкото същество. Доказано е как и до каква степен човек е обусловен от своята физиология и наследственост, от социалната среда, от културната идеология, която изповядва, от подсъзнанието си и най-вече от историята – от модалността на времето, в което живее, както и от личната си история. Последното откритие на западната мисъл – че всъщност човекът е *времево* и *историческо* същество, че е и че може да бъде само онзи, който го е направила историята – все още господства в европейската философия. Някои философски направления дори стигат до заключението, че единствената правилна и достойно задача, предопределена за човека, е той откровено и напълно да признае своята *временост* и *историчност*, тъй като всеки друг избор би бил равнозначен на бягство в абстракцията и в недействителността, което ще трябва да бъде заплатено с безплодие и смърт – неизбежно наказание за отклоняването от хода на историята.

Обсъждането на тези тезиси не е наша задача. Можем обаче да отбележим, че проблемите, от които днес е погълнат европейският ум, по най-съвършен начин го приближават към по-дълбокото разбиране на индийската духовност. Фактически те го принуждават да използва при философските си изследвания хилядолетния опит на Индия. Ще обясним мисълта си: именно *човешкото съществуване*, преди всичко *времеността*, е предмет на изследване от модерната европейска философия; въпросната *временост* прави възможни всички останали *обусловености*, които в крайна сметка превръщат човека в *обусловено същество* – натрупване от неопределени и мимолетни условия. Проблемът за обусловеността на човека (и за нейното аналитично продължение – на което Западът не отделя необходимото внимание: *разобусловеността*) е централен за индийската мисъл. От времената на *Упанишадите* Индия е

напълно погълната от търсенето на отговор на един кардинален въпрос – каква е природата на човешкото съществуване. (Следователно може да се твърди, и не без основание, че цялата индийска философия е била и остава екзистенциална.) Затова Европа е заинтересувана да научи: 1. Какво мислят в Индия за многобройните обусловености на човека; 2. Как гледат на проблемите на времевостта и историчността на човека; 3. Какъв начин са открили за преодоляване на тревогите и отчаянието, неизбежно следващи от осъзнаването на времевостта – причина за всички обусловености.

Индийските мислители с невероятно внимание се заемат да изследват различните обусловености на човешката личност. Ще побързаме да прибавим, че това се прави не за да се стигне до точно и ясно определение за човека (както например в Европа през XIX в., където се смята, че определящи за индивида са наследствеността или социалната обусловеност), а за да се изясни докъде се простират зоните на обусловеността на човешкото същество и *да се разбере дали съществува нещо отвъд тези обусловености*. По такъв начин дълго преди възникването на дълбинната психология мъдреците и аскетите от Индия плътно се доближават до изучаването на тайнствените зони на подсъзнанието. Те откриват, че физиологическите, социалните, културните и религиозните обусловености на човека могат относително лесно да бъдат разграничени и следователно подчинени на волята ни. За аскетичния и съзерцателния образ на живота много по-голямо препятствие е подсъзнателната дейност – *санскарите* и *васаните*: „насаждания“, „наслоявания“, „скрити натрупвания“, онова, което в дълбинната психология бива представяно като съдържанията и структурите на подсъзнанието. Ценно обаче е не толкова практическото изпреварване на определенията и структурите на съвременната психология, колкото използването им за „разобулавянето“ на човека. Та нали за индийските мислители познаването на системите за обуславяне не е крайна цел – значение за тях има не да ги познават, а да ги владеят; така че те се занимават със съдържанието на подсъзнанието единствено с цел да го „изгорят“. По-нататък ще видим с помощта на какви методи Йога постига такива поразителни резултати.

Именно тези резултати са от особен интерес за европейските психолози и философи.

Искаме да бъдем добре разбрани: нямаме намерение да призоваваме западните учени да практикуват Йога (което всъщност е много по-трудно, отколкото твърдят някои дилетанти), нито да предлагаме европейските научни дисциплини да заимстват от философията на Йога или да използват йогистки методи. Далеч по-плодотворен ни се струва следният подход: изключително внимателно да бъдат проучени получените с помощта на такива методи резултати при изследване на психиката. В дадения случай на западните учени се предлага познание в областта на човешкото поведение, натрупано от незапомнени времена, и най-малкото би било неразумно, ако не се възползваме от него.

Както вече отбелязахме, проблемът за човешкото състояние (тоест времевостта и историчността на човешкото съществуване) се намира в центъра на внимание на европейската наука – същият проблем занимава и индийската философия още от възникването ѝ. Наистина в индийската философия няма да срещнем термините *история* и *историчност* в смисъла, който им се приписва на Запад в съвременността, както и рядко може да се срещне терминът *времевост*. Не е възможно да срещнем тези концепции в индийската философия под същите термини. Но съпадението на философската терминология е без значение – достатъчно е проблемите да са съпоставими. Например отдавна е известно, че в индийската философия голямо значение се отделя на понятието *мая*, което – не без основание – се превежда като „илюзия“, *космическа илюзия*, *мираж*, *магия*, *ставане*, *нереалност* и пр. Но ако се вгледаме внимателно, ще забележим, че *мая* е илюзия, защото не участва в Битието, защото тя е „ставане“, „времевост“; за да бъдем съвсем точни – „космическо, но и историческо ставане“. Напълно е възможно индийските мислители да осъзнават взаимовръзката между илюзия, времевост и човешко страдание. И макар те в общи линии да обясняват причините за човешкото страдание посредством космически термини, ако ги четем с необходимото внимание, осъзнаваме, че описват човешкото страдание като ставане, обусловено от структурите на времевостта. Разглеждали

сме този проблем в друг наш труд¹, ще имаме възможност и за в бъдеще да се връщаме към него. Термините на съвременната западна философия „да бъдеш жертва на обстоятелствата“, „да си подвластен на времето и историчността“ имат съответствие в индийската философия – „да съществува в *мая*“. Ако можехме да обединим наследството на двете философски системи – индийската и западната, – бихме се убедили, че всички индийски изследвания на тема *мая* са актуални и в наше време. Това е очевидно например, когато четем *Бхагавадгита*. Тя предоставя анализ на човешкото съществуване на напълно разбираем за нас език; *мая* не е само космическа илюзия, но също и най-вече историчност; тя е не само съществуване във вечно космическо ставане, но и съществуване във времето и историята.

За *Бхагавадгита*, а в известна степен и за християнството, проблемът е в следното: как да разрешим парадоксалното положение, създадено от двойния факт, че, от една страна, човекът *се намира* във Времето и принадлежи на Историята, а, от друга, знае, че е „обречен“, ако позволи на времевостта и историчността да го унищожат, и че следователно трябва на всяка цена да намери в *нашия свят* път, който да го изведе извън рамките на времето и историята. По-късно ще обсъдим решенията, предлагани от *Бхагавадгита*, а засега искаме да подчертаем обстоятелството, че всичките тези решения са различни начини за прилагане на Йога.

И така, ето че отново се сблъскваме с Йога. Причината е, че на третия от интересуващите западната философия въпроси (а именно: какво решение предлага индийската философия за преодоляването на безпокойството, възникващо при осъзнаването на нашата времевост и историчност, и с помощта на какви средства човек може да остане в този свят, не позволявайки на времето и на историята да го унищожат) всички отговори, които намираме при индийските мислители, предполагат определено познаване на Йога. Сега вече става разбираемо

¹ Вж. нашата студия *Религиозен символизъм и безпокойство* в сборника *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit, Rencontres Internationales de Geneve*, 1953.

какво значение може да има за западните изследователи и философи доброто осъзнаване на дадения проблем. Ще повторим още веднъж: не става дума направо да се заимства предлаганото от индийските мислители решение. Духовните ценности не се придобиват както нова лека кола. И не е въпрос за религиозен *синкретизъм* или за „индизация“, а още по-малко за отвратителната „духовна“ хибридизация, започната от теософското общество и продължена в извратени форми от безбройните съвременни псевдопромения. Проблемът е още по-сериозен: абсолютно е необходимо да знаем и да разбираме една от мислите, заемащи място с първостепенна важност в историята на вселенската духовност. Необходимо е да направим това *sega*, тъй като, от една страна, в наши дни всеки културен „провинциализъм“ изостава от хода на историята и ние сме длъжни – както европейците, така и останалите – да мислим в рамките на световната история и да създаваме универсални световни ценности; от друга страна, именно „в нашата епоха“ проблемът за положението на човека в света доминира във философското съзнание на Европа, а същият проблем е централен за индийската философия.

Вероятно, особено в началото, този философски диалог няма да потече без известно разочарование: много западни изследователи и философи могат да сметнат индийския анализ за леко опростен, а предлаганите решения – за неефективни. Всеки специален език, зависещ от определена културна традиция, винаги си остава жаргон; вероятно западните философи ще стигнат до извода, че жаргонът на индийската философия е остарял, неточен, неизползваем. Но всички тези препятствия нямат особено значение за диалога между двете философски системи. В края на краищата великите открития на индийските мислители ще бъдат признати независимо от използвания от тях жаргон. Ето, например невъзможно е да не се признае едно от великите открития на Индия: откриването на съзнанието-свидетел, на освободеното от своите психофизични структури и от времевата им ограниченост съзнание, съзнанието на „освободения“ човек, тоест на индивида, който успява да се избави от времевостта и следователно вече познава истинската, неизразимата свобода. Абсолютната свобода и абсолютната

спонтанност са цел на всички направления на индийската философия и на мистичните системи, но посредством Йога (която и да е от многото битувачи в Индия разновидности) те се постигат най-просто и бързо. Това е основната причина, която ни подтикна към мисълта, че ще е полезно да създадем сравнително пълно описание на теорията и практиката на Йога, да разкажем за всичките ѝ направления и да определим мястото ѝ в индийската духовност.

Към създаването на тази книга пристъпихме след три години обучение в Университета на Калкута (1928–1931) под ръководството на професор Сурендранатх Дасгупта и след шест-месечно пребиваване в *ашрама* (център за духовно обучение и медитация) в Ришикеш, в Хималаите. Първият ѝ, написан на английски вариант, беше преведен на румънски език от автора, а след това вторично преведен на френски от мои приятели и издаден през 1936 г. под заглавието „Йога. Есета за произхода на индийския мистицизъм“¹. За съжаление, поради младостта на автора и недостигащия му опит, а също и при двойния превод, в книгата се прокраднаха неточности, а текстът пострада от лингвистични и печатни грешки. И все пак, независимо от сериозните недостатъци, изследването беше топло прието от индолозите. Рецензиите на Луи де ла Вале-Пусен, Ян Пшилуцки, Хайнрих Цимер, В. Папесо още в онези далечни години ни поощриха да подготвим новото ѝ издание. Текстът на новата книга значително се различаваше от изданието от 1936 г. – в него бяха внесени поправки и прибавени нови материали.

С изключение на няколко абзаца, книгата беше преписана отново, за да бъде максимално адаптирана към нашето съвременно разбиране на проблематиката ѝ. (Част от тази нова версия беше използвана за създаването на неголяма монография, публикувана през 1948 г. под името „Техники на Йога“². Библиографията, краткото изложение на съвременното състояние на научните изследвания на различните проблеми, не-

¹ Mircea Eliade, *Yoga. Essais sur les origines de la mystique indienne*, Bucarest – Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1936.

² Mircea Eliade, *Techniques du Yoga*, Paris, 1948.

обходимите подробности при описанието на тесните аспекти на тези проблеми бяха събрани заедно и изяснени в края на книгата като неголямо приложение. Стремяхме се трудът ни да е достъпен за неспециалистите, без същевременно да жертваме нейната научност; в събраните в края на книгата материали индолозите ще намерят допълнителни материали и списък на библиографията. От само себе си се разбира, че тази библиография никога не може да бъде изчерпателна.

Използвахме съществуващите френски преводи на санскритските текстове и на тези на пали винаги когато намирахме, че са добри. Ако в интерпретациите на *Йога сутра* и на коментарите към нея понякога се отклоняваме от съвременните тълкувания, то постъпваме така, използвайки придобитите при лекции знания от нашите наставници индуси и най-вече от професор Сурендранатх Дасгупта, с когото преведохме и обсъдихме всички основополагащи текстове на Йога-даршана.

В окончателния ѝ вид тази книга е предназначена за историците на религията, психолозите и философите. Значителна част от нея е отделена за описанието на различните видове йогистки техники и на тяхната история. Що се отнася до системата на Патанджали, за нея съществуват великолепни книги, сред които се откроява трудът на Дасгупта, затова нямаме намерение да я анализираме подробно. Същото е положението и с техниките на будистките медитации, които са описани в многобройни научни изследвания. Вместо това ние акцентираме върху по-неизвестните или по-зле изучените аспекти: идеите, символите и методите на Йога, такива, каквито намират приложение в тантризма, алхимията, фолклора, индийските местни култове.

Посвещаваме тази книга в памет на нашия спомоществовател, махараджа Маниндра Чандра Нанди от Касимбазар, който направи възможно пребиваването ни в Индия и ни дари стипендия, както и в памет на любимите ни учители: Нае Йонеско и Сурендранатх Дасгупта. На първия от тях дължим посвещаването си във философията и избора на изследователски път, а Сурендранатх Дасгупта не само ни позволи да надникнем в сърцевината на индийската философска мисъл, но и в продължение на три години беше наш преподавател по санскрит, наш

учител и наш *гуру*. Нека и тримата почиват в мир, верни на вярата си!

Отдавна започнахме подготовката на това издание, но не бихме могли да го завършим, ако не беше щастливото стечение на обстоятелствата. Нюйоркският фонд „Болинген“ ни предостави стипендия за изследователска работа и по този начин ни позволи да отделим няколко години на книгата, затова искаме да изразим искрената си признателност на членовете на надзорния съвет на фонда. Благодарение на скъпите ни приятели доктор Рене Лафорг и Делия Лафорг, които щедро ни предоставиха дома си, след 1951 г. можехме да работим при немчтани условия – държим отново да им изразим искрената си признателност. И най-последно, особено сме задължени на прекрасния ни приятел доктор Жан Гуйар, който и този път се съгласи да прочете и да редактира френския ръкопис на този труд: огромно удоволствие за нас е да припомним колко сме му задължени.

Мирча Елиаде

ПП. Възползваме се от това преиздание, за да поправим текста и да обогатим библиографията.

Чикаго, ноември 1967 г.

ПЪРВА ГЛАВА.

ЙОГИСТКИТЕ ДОКТРИНИ

Отправна точка

ЧЕТИРИ ОСНОВОПОЛАГАЩИ И ВЗАИМОСВЪРЗАНИ ПОНЯТИЯ, четири „движещи идеи“ ще ни помогнат да проникнем в същността на индийската духовност. Ето ги: *карма, мая, Нирвана, йога*. Историята на развитието на индийската философия може да бъде написана, като се тръгне от всяко от тези фундаментални понятия, но задължително ще стане дума и за другите три. Използвайки терминологията на западната философия, можем да кажем, че след постведическата епоха Индия се е стремела най-вече да разбере:

1. Закона на универсалната причинност, свързващ човека с Космоса и осъждащ го на безкраен низ от прераждания – *закона на кармата*.

2. Загадъчния процес, пораждащ и поддържащ Космоса и по този начин обуславящ „безкрайното въртене“ на колелото на съществуванията: това е *мая*, космическата илюзия, с която човек неохотно трябва да се примирява, докато не се освободи от заслепението на невежеството (*авидя*).

3. Абсолютната реалност, разположена някъде отвъд пределите на изтъкнатата *мая* – илюзия, както и отвъд пределите на обусловения от *кармата* човешки опит; чистото битие, абсолютът, може да бъде наричано с много имена – *Азът (Атман), Брахман*, необусловено, трансцендентно, безсмъртно, неразруσιμο, Нирвана и прочие.

4. Действените техники и методи, чиято цел е освобождението (*мокша, мукти*), постигането на Божественото, всъщност са именно Йога.

С помощта на въпросните четири концепции можем да разберем как фундаменталният проблем на всяка философия – търсенето на истината – е представен в индийската мисловност. За индийските мъдреци истината не е ценност сама по себе си; тя придобива значимост по силата на сотериологичната (сотериологията е наука за спасението на душата) си функция, защото познанието на истината позволява на човека да постигне освобождение. Крайната цел на индийския мъдрец не е постигането на истината, а освобождението, абсолютната свобода. За да открие истината, европейският философ е готов да принесе големи жертви: да се отрече от вяра, от светски желания, от богатство, от лична свобода и дори от живота си. Индийският мислител може да жертва всичко това единствено за да извоюва свободата си. „Да се освободиш“ ще рече да преминеш в друг план на съществуване, да стигнеш до по-високо „равнище на битие“, издигащо се над човешкото съществуване. Достатъчно е да кажем, че в Индия метафизичните знания не само се изразяват чрез понятия като *преход* и *смърт* („разрушавайки“ своята обусловеност, човек „умира“ за всичко човешко), но задължително се подразбират и мистичните следствия от това: *възкръсване в освободено от условности битие*. Точно това е освобождението – абсолютната свобода.

При изучаването на теорията и практиката на Йога ще ни се удаде възможност да обсъдим и други „движещи идеи“ на индийската мисъл. Но нека преди всичко да дадем определение на термина „йога“. Етимологично той произлиза от термина *юдж*, „свързвам заедно“, „съединявам“, „държа здраво“, „поробвам“, който е в основата на латинските думи *jungere, jugum*, на английската *yoke* и т.н. Обикновено думата „йога“ се използва за обозначаването на всяка *аскетична практика или техника на медитация*. Естествено, тези видове аскетизъм и медитации са различно оценени от многобройните направления на индийската философия. Както скоро ще видим, съществува „класическа“ Йога, „философска система“, изложена от Патанджали в неговата знаменита *Йога сутра*, и ще започнем изложението

си именно с тази „система“, за да си изясним какво място заема Йога в историята на индийската мисъл. Но рамо до рамо с класическата Йога съществуват множество видове „общоразпространена“, несистематична Йога. Съществуват и небрахманични видове Йога (будистка, джайнистка), освен това съществуват видове Йога, чиято структура е „магическа“ или „мистична“ и пр...

Причината за такова многообразие на значенията е преди всичко в самия термин „йога“, защото ако етимологически коренът *юдж* означава „свързвам“, то е ясно, че „връзката“, до която трябва да доведе процесът на свързване, предполага като предварително условие разделянето на „връзките“, съединяващи душата с този свят. С други думи, не може да се постигне освобождаване, докато човек не се отдели от света, не реши да се измъкне от космическия кръговрат. Това е необходимо условие, без което човек не може да се самопознае и да се самовладее. Дори и в „мистичното“ си значение, тоест в значението на „сливане“, Йога подразбира предварително „отделяне“ от материята, освобождаване от света. Акцентът се поставя върху *усилията* на човека (подобни на „носенето на бремето“), върху неговата самодисциплина, с чиято помощ той може да постигне концентрация на духа дори по-бързо, отколкото ако помоли за помощ божеството (както е при мистичните разновидности на Йога). „Свързвам заедно“, „държа здраво“, „съединявам“ (иначе казано, придобиване на непреклонна решимост и способност за редовно изпълнение на определени действия) – целта на всичко това е постигането на „духовно единство“, спасяването от разсеяността и автоматизма, характерни за немедитативното съзнание. В „религиозните“ (мистични) школи по Йога това „единство“, естествено, е само крачка към истинското единство – сливането на човешката душа с Бога.

Особеност на Йога е не само нейният *практически характер*, но и присъщата ѝ система за *посвещаване*. Йога не може да бъде овладяна самостоятелно, без ръководството на наставник (*гуру*). Всъщност и всички други „философски системи“, също както традиционните научни дисциплини и занаяти в Индия, се преподават от наставници, така че са посвещенски – преподават се устно, от „уста на ухо“. Но при Йога посвещенската

традиция се откроява особено ярко, тъй като, както при религиозните посвещавания, йогинът започва с отричане на светското (семейството, обществото) и под ръководството на *гуру* насочва усилията си към преодоляване на границите на човешкото съществуване, на присъщите му стереотипи на поведение и ценностни системи. Когато видим колко огромни са усилията на йогина да преодолее състоянието на незнание, ще осъзнаем, че той мечтае „да умре за този живот“. И така, ще станем свидетели на *смърт*, след която идва възкръсване в свободно от условности битие – освобождаване.

Аналогията между Йога и посвещаването ще стане още по-очевидна, ако си припомним посвещенските ритуали при първобитните народи – пък и не само при тях, – чиято цел е създаването на „ново тяло“, на „мистично тяло“ (според вярванията на тези народи символично – подобно на тялото на новороденото). На „мистичното тяло“, позволяващо на йогина да постигне трансцендентно състояние, се отделя важно място във всички видове йога и особено в тантризма и в алхимията. От тази гледна точка Йога заимства и продължава в друг план архаичния и универсален символизъм на посвещаването, който – трябва да отбележим – съществува още в брахманистката традиция (там наричат посветения „два пъти роден“). Възкръсването при посвещаване се описва при всички видове Йога като средство за преминаване към възвишено, практически неподдаващо се на описание битие, което се нарича по различен начин в различните индийски философски школи: *мокша*, *Нирвана*, *асанскрита* и т.н.

От всички значения на думата „йога“, срещащи се в индийската литература, най-точно се смята онова, чийто произход е от йогистката философия (*Йога-даршана*), а именно от *Йога сутра* на Патанджали и коментарите към нея. Естествено, от западна гледна точка *даршана* не е философска система. *Даршана* означава гледище, виждане, разбиране, гледна точка, доктрина и т.н., от корена *дри* – виждам, съзерцавам, разбирам и т.н. Но тя е и система за последователно изразяване на възгледи, равна по времеви и пространствен смисъл на човешкия опит, който тя се стреми да интерпретира в цялата му пълнота; нейната цел е „освобождаването на човека от невежеството“ (във всички възможни значения на думата). Йога е

една от шестте ортодоксални индийски „философски системи“ (в случая „ортодоксални“ означава „приемани от брахманизма“ за разлика от „еретичните системи“ – такива като будизма и джайнизма). И именно тази формулирана от Патанджали Йога – и обяснена от неговите коментари – е по-добре известна на Запад от останалите системи Йога.

И така, ние ще започнем изследването си с обзор на теориите и практиките на Йога във вида, в който са изложени от Патанджали. Причините да изберем именно такъв подход са няколко: първо, защото изложението на Патанджали е „философска система“; второ, тъй като в нея намираме много практически препоръки за методите на съзерцание и за аскетичните техники, препоръки, които другите (несистемни) разновидности Йога деформират, или по-точно видоизменят в съответствие със спецификата на потребностите си; и накрая поради обстоятелството, че *Йога сутра* е резултат от огромния труд не само по събирането и класифицирането на множество аскетични техники и съзерцателни методи, съществуващи от незапомнени времена в Индия, но и заради обосноваването им от теоретична гледна точка; като се изяснява произходът им, те биват обяснени и включени във философска система.

Патанджали обаче не е създател на „философията на Йога“, също както не е и – и не би могъл да бъде – изобретател на техническите средства на Йога. Той признава¹, че само публикува и редактира (*атха йоганушасанам*) традиционните доктрини на Йога и нейните технически средства. Действително йогистките методи са известни на езотеричните кръгове от индийски аскети и мистици много преди Патанджали. От запазените в традицията технически формули той оставя само достатъчно добре изпитаните при вековния опит. Що се отнася до теоретичните структури и метафизичната база, то личният му принос е минимален. Той просто подлага на преосмисляне философията *Санкхя* в най-общите ѝ черти и я приспособява към доста повърхностния теизъм, в който превъзнася практическото значение на медитацията.

¹ Йога сутра, I, 1.