

RU

## Рецепции классической йоги в русской философии второй половины XIX – первой половины XX в.

Солопов О. В.

**Аннотация.** Цель исследования - выявление особенностей восприятия, заимствования и интерпретации идей классической йоги в истории русской философии второй половины XIX - первой половины XX в. В статье раскрывается понятие классической йоги, выявляются предпосылки и источники восприятия идей классической йоги в истории русской мысли, систематически анализируются работы русских мыслителей в контексте их интерпретации идей классической йоги. Новизна исследования заключается в комплексном анализе проблемы рецепции классической йоги в русской философии до середины XX века. В результате исследования доказано, что рецепции идей классической йоги в русской философии проявились прежде всего в контексте философско-богословской апологетики православного учения.

EN

## Classical Yoga Reception in the Russian Philosophy of the Second Half of the XIX – the First Half of the XX Century

Solopov O. V.

**Abstract.** The paper aims to identify specificity of interpretation and perception of classical yoga in the Russian philosophy of the second half of the XIX - the first half of the XX century. The article reveals the notion “classical yoga”, analyzes historical context of classical yoga perception in the Russian philosophical thought, examines the Russian thinkers’ works through the lens of classical yoga perception. Scientific originality of the study involves a comprehensive analysis of classical yoga perception in the Russian philosophy of the second half of the XIX - the first half of the XX century. As a result, it is proved that in the Russian philosophy, classical yoga is considered strictly in the context of the Orthodox apologetics.

### Введение

Как справедливо замечает В. В. Зеньковский, у русской философии было три корня: православная религия, некое «вдохновение свободы», присущее русскому уму, и философская культура Запада [14, с. 18]. Подобную логику в той или иной степени можно встретить и в трудах других классиков истории русской мысли, а именно Н. О. Лосского, Б. В. Яковенко, Г. В. Флоровского и др., которые фактически не включают рецепции элементов восточных культур в число факторов, повлиявших на развитие русской философии. Подобный подход может быть во многом обоснован (и то с оговорками) для XIX века, но чреват односторонностью применительно к русской философии первой половины XX века, что открывает перед современными исследователями целый «пласт» нерешенных проблем. Одной из таких проблем является степень влияния индийских религий и индийской философии на философский дискурс второй половины XIX – первой половины XX в. в России. Другой, не менее значимой, – проблема интерпретации индийских учений в философских системах русских мыслителей. И в данной работе мы рассмотрим проблемы рецепции и интерпретации учения классической йоги (или раджа-йоги) в русской философии.

Достижение цели требует решения следующих задач: раскрыть понятие классической йоги; выявить предпосылки для рецепции идей классической йоги в русской философии; выявить источники по классической йоге, доступные русским ученым и философам второй половины XIX – первой половины XX в.; проанализировать работы русских мыслителей, посвященные классической йоге.

Выбор предмета исследования обусловлен, во-первых, недостаточной разработанностью темы рецепции индуизма в русской философии и культуре, в отличие от проблемы восприятия буддизма, подробно изложенной в работах Т. В. Бернюкевич [5], С. Ю. Лепехова [23], Е. С. Сафроновой [35], М. С. Уланова [40], Н. В. Цыремполова [48] и др. Во-вторых, наличием действительных заимствований элементов классической йоги в философских

системах русских мыслителей, на что указывается в работах Н. Д. Сат [34], А. Ю. Шелковникова [53], С. Д. Черкасского [51; 52], О. В. Солопова [38; 39] и др.

Методами исследования выступают: герменевтика текстов русских мыслителей и сравнительный анализ различных интерпретаций идей классической йоги в русской философии.

Теоретической базой исследования являются: работы русских мыслителей второй половины XIX – первой половины XX в., содержащие данные по классической йоге, а именно труды А. С. Хомякова, еп. Хрисанфа (Ретивцева), П. П. Каратыгина, Д. Н. Цертелева, А. И. Введенского, Е. П. Блаватской, М. В. Лодыженского, В. А. Кожевникова, Н. А. Бердяева, П. Д. Успенского, Е. И. Рерих, С. С. Глаголева, Б. П. Вышеславцева, С. Л. Франка и др.; работы Т. В. Бернюкевич, Н. Д. Сат, А. Ю. Шелковникова, С. Д. Черкасского и др., посвященные исследованию рецепций классической йоги в трудах русских мыслителей.

Практическая значимость работы заключается в возможности использования её результатов в качестве теоретической и методологической основы исследования рецепций элементов восточных культур в истории русской мысли, а также в процессе преподавания учебных дисциплин по истории русской философии.

### **Понятие классической йоги**

Как утверждают С. Чаттерджи и Д. Датта в своей работе «Введение в индийскую философию», классическая йога (или просто йога) – это традиционная, признающая авторитет Вед, теистическая философская система индуизма (даршана), освещающая путь достижения религиозного освобождения посредством прекращения всех функций ума через выполнение специальной восьмиступенчатой практики [50, с. 45-47]. К данным ступеням относятся: яма (воздержание от определенных мыслей и поступков), нияма (соблюдение определенных правил и предписаний), асана (дисциплина тела), пранаяма (регулирование дыхания), пратьяхара (прекращение функционирования чувств), дхарана (фиксация ума на определенной точке), дхьяна (созерцание), самадхи (экстаз) [32, с. 696-700]. Иными словами, классическая йога представляет собой разновидность индуистского религиозно-мистического учения, содержащего теоретические, методологические и методические основы определенной аскетической практики, направленной на достижение самадхи – экстатического опыта безмятежности ума [50, с. 247]. Термин «раджа-йога» стал синонимом классической йоги после того, как Свами Вивекананда представил на Западе основные элементы данной системы под таким названием [54, р. 399].

### **Предпосылки для рецепции идей классической йоги в русской философии**

Влияние индуизма и индийской философии, в том числе классической йоги, на русскую философию второй половины XIX – первой половины XX в. определяется рядом факторов:

- во-первых, кризисом православной веры в интеллигентской среде, что хорошо иллюстрируется возникновением и развитием в данный период спиритуализма, теософского движения, толстовства, а также различных течений «русского религиозного сектанства». Отдельные черты данного кризиса описаны в работах Д. С. Мережковского [30], Н. А. Бердяева [2], С. Н. Булгакова [6], С. Л. Франка [43], М. В. Лодыженского [25] и др.;
- во-вторых, общим интересом западной науки и философии к Востоку и, как следствие, интересом русских исследователей и философов к индийской культуре. Особую роль в этом процессе сыграли немецкая и английская философия и наука в лице А. Шопенгауэра, Э. Гартмана, П. Дейссена, М. Мюллера, Р. Гарбе, П. Маркуса и др. Профессиональные русские ученые и богословы черпали свои данные по классической йоге прежде всего в их трудах;
- в-третьих, деятельностью активистов теософского движения по распространению идей индуизма, буддизма и оккультизма и, как следствие, появлением массы соответствующей литературы, в том числе по йоге. Особую роль в популяризации классической йоги сыграли теософы А. А. Каменская [17], Е. Ф. Писарева [49], С. Татаринова [16], Д. В. Странден и др.

### **Источники по классической йоге, доступные русским ученым и философам**

Анализ работ русских ученых и исследователей, содержащих сведения о классической йоге, позволяет выделить комплекс источников, на основе которых они создавали свои произведения, и разбить их на несколько групп.

1. Иностранная научная литература, содержащая исследования индуистских религий и философий, а также переводы священных текстов. Сюда относятся немногочисленные переведенные на русский язык работы А. Барта «Религия Индии» (Москва, 1897 г.), В. В. Джонстон «Новый перевод Упанишад» (Москва, 1900 г.). Гораздо шире перечень работ на иностранных языках, прежде всего Р. Deussen «Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen» (Лейпциг, 1894 г., 1898 г.), F. M. Müller «The six systems of Indian Philosophy» (Лондон, 1899 г.), P. Markus «Die Yoga Philosophie nach dem Râjamâ rtanda» (Галле, 1886 г.), а также множество иных работ и переводов, на которые ссылаются отечественные ученые и профессиональные богословы.

2. Работы теософов и оккультистов, изданные в России и за рубежом. К ним относятся труды: Е. П. Блаватской «Теософский словарь» (Лондон, 1892 г.), «Голос безмолвия» (Калуга, 1908 г.), «Практический оккультизм» (СПб., 1910 г.); П. Батюшкова «Карма-йога» (СПб., 1909 г.); А. Безант «Йога» (СПб., 1909 г.), «Теософия

и новая психология» (СПб., 1908 г.); Ч. У. Ледбитера «Астральный план» (СПб., 1908 г.); Йога-сутры Патанджали в переводе С. Татариновой (СПб., 1911 г.); П. Седира «Индийский факиризм» (СПб., 1909 г.); Йога Рамачараки «Религии и тайные учения Востока» (СПб., 1914 г.), «Раджа-йога» (СПб., 1914 г.), «Пути достижения индийских йогов» (СПб., 1913 г.) и др.

3. Труды индийских религиозных мыслителей, популяризаторов индуизма, а именно работы: С. Вивекананды «Философия йога» (Сосница, 1906 г.); С. Абхедананды «Как сделаться йогом» (СПб., 1914 г.) и др.

Большинство русских философов, писавших о йоге, ссылались на указанные работы Вивекананды, Абхедананды и Рамачараки.

### Анализ работ русских мыслителей, посвященных классической йоге

Для решения нашей задачи по выявлению особенностей рецепций идей классической йоги в русской философии второй половины XIX – первой половины XX в. мы опираемся на методологическую установку Т. В. Бернукевич (проводившей аналогичное исследование в области буддизма), которая заключается в выявлении «в многообразии российского философского наследия» таких текстов, которые свидетельствовали бы о наличии интереса отечественных философов к идеям классической йоги, а также анализе этих текстов в контексте проблематики творчества данных философов [4, с. 154]. Здесь очень важно разобраться в телеологической подоплеке рассматриваемых рецепций. Что это: заимствование ради расширения философского понимания религии, разработка научной проблемы, конструирование новой философской системы или основание для аргументов против истинности отдельных религиозных традиций? В целом каждая из этих позиций представлена в многообразии работ русских мыслителей, которые будут рассмотрены ниже.

Одно из первых упоминаний о йоге в истории русской мысли мы встречаем в работах А. С. Хомякова (1804-1860). В частности, у него мы встречаем термин «йогизм», под которым понимается религиозная практика в рамках шиваизма. По мнению А. С. Хомякова, шиваизм имеет единый источник с материализмом: «Крайность самоубийственного йогизма, – пишет А. С. Хомяков, – истекает из тех же начал шиваизма, из которых истекает и крайнее развитие физического разврата» [44, с. 303]. «В синкретизме индуистских религий, – пишет А. С. Хомяков в “Записках”, – ...для всякого наблюдателя беспристрастного разумный характер Брахмы, его бестелесное поклонение, его высоконравственный образ свидетельствуют ясно о пришествии с Северо-востока, от высоких равнин Бактрии, точно так же как в изображении Шивы-Рутрепа, в его неистовой религии дышат все бешеное сладострастие и кровожадность Африки, и все буйство восторженного наслаждения вещественною жизнью, переходящего иногда в одурение созерцательной смерти: ибо йогизм жизнью назвать нельзя» [45, с. 34]; «...шиваитские йоги превосходят самих брахманов иступлением своих произвольных мучений» [Там же, с. 210]; «...учение о таинственном ничтожестве (таков крайний предел йогизма)» [Там же]; «...настоящий йогизм, совершенно чуждый раннему брахманству» [Там же, с. 216]; «Монашество испанское и шиваитский йогизм совершенно тождественны, несмотря на разницу в проявлениях. Они не представляют никакого сходства с отшельничеством Востока...» [46, с. 471]. Упомянутый йогизм рассматривается А. С. Хомяковым в контексте его философии религии как элемент кушитства, чуждый изначальному браманизму, но смешавшийся с ним позднее в индуизме.

Особенности практики йоги мы находим в работе исследователя культуры браманизма, писателя, историка и актера П. П. Каратыгина (1832-1888) «История религий» (СПб., 1870 г.). Анализируя четыре этапа жизни брамина, он указывает на то, что аскетизм присущ двум последним этапам, а именно «ванапраста» (жизнь с женой в уединении) и «санньяса» (жизнь одинокого отшельника). При этом практика йоги присуща именно санньясе. П. П. Каратыгин описывает обряд посвящения в санньясу, который происходит под руководством гуру (духовного учителя), а также особенности религиозной практики санньясина. Задача санньясина – «искоренить из своего сердца и памяти всякое попользование к сообществу с миром и живущими в нем», т.к. «блага земные, возмущая нашу душу, препятствуют божеству всецело отражать в ней светлый лик свой» [18, с. 104]. Созерцание божества и есть цель санньясы, а особенности практики достижения её зависят от секты, к которой он принадлежит. Это, на наш взгляд, очень важное утверждение, т.к. многие русские философы понимали под многозначительным термином «йога» именно единое учение, а не многообразие разных практик.

Созерцание, или иначе «йогам» – особое «состояние духа и тела», достигается, по П. П. Каратыгину, поэтапным прохождением четырех степеней: приготовление (салокьям); приближение к Богу (саминиям); сходство с божеством (суаруниям); тождество или совершенное превращение смертного в божество (сайоджьям) [Там же]. Также П. П. Каратыгин указывает на ряд упражнений для тела и ума, необходимых для достижения созерцания. Данные, которые приводит П. П. Каратыгин, по содержанию действительно похожи на элементы классической йоги, которые мы встречаем в современной литературе. Например, он указывает на «ашта-йогу (восемь йог)» – одно из альтернативных названий классической йоги, в том числе описывает упражнения с дыханием, пранаяму – один из элементов практики в классической йоге [Там же, с. 105-106].

В жизнеотрицательном значении о йогах говорит в своей работе еп. Хрисанф (Ретивцев, 1832-1885) «Религии древнего мира в их отношении к христианству» (СПб., 1873 г.). Основной целью еп. Хрисанфа было очевидно показать читателю всю бессмысленность и мнимость самоотречения йогов в сравнении с практикой православных аскетов. «Но еще выше ценились, – пишет еп. Хрисанф, – действия самоизнурения и самоистязания, как выражение той же бесчувственности к земным удовольствиям, и вместе стремления к отрешению от уз тела и соединению с Брамой. В этих действиях самоистязания йоги находили свой идеал покаянной жизни. <...> Эти покаянные подвиги не могут не поражать нас чудовищностью своей формы

и бесцельностью. <...> Были действия, прямо направленные к умерщвлению тела и чувственного начала, – к самоубийству» [13, с. 320-324]. Далее еп. Хрисанф приводит массу примеров этих «чудовишных подвигов».

Сами по себе эти подвиги едва ли сильно отличаются от христианской аскезы, примеры которой мы можем видеть в житиях святых. Однако еп. Хрисанф подчеркивает отличие христианской аскезы от аскезы йогов, указывая на разницу их основных установок. Прежде всего он указывает на разницу в догматических представлениях о Боге, Богочеловеке и первородном грехе. «Непостижимый, беспредельный Брама, – пишет еп. Хрисанф, – в сущности, есть отвлеченное, мертвое, бессодержательное понятие, равное небытию» [Там же, с. 368]. Что же касается идеи боговоплощения, еп. Хрисанф подчеркивает: «...воплощенные боги индийского эпоса, – это герои – люди с обыкновенными свойствами человека» [Там же, с. 369]. Нет в понимании индийца и идеи грехопадения. «Он знает зло, – пишет еп. Хрисанф, – только как неизбежное следствие самого бытия» [Там же, с. 369-370].

Этика индийского аскета (йога), по мысли еп. Хрисанфа, отличается от христианской этики спасения, т.к. заключается не в стремлении «к совершенству в смысле развития духовных сил и их деятельности, в смысле расширения духовных стремлений», а в подавлении, «убийстве душевной жизни, отрицании жизнедеятельности». Цель нравственного развития йога заключается в достижении состояния «безразличия, безжизненности, подавления живых душевных движений», средства к нравственному совершенству – «подвиги состоят в самоизнурении и прямо направлены к убийству, смерти тела» [Там же, с. 370-371]. Соединение с божеством, которое достигается практикой индийского аскета, приводит, по мнению еп. Хрисанфа, только к прекращению личного, сознательного бытия, смерти тела и духа [Там же, с. 371].

Очевидно, что еп. Хрисанф в своем исследовании непосредственно не говорит о практике классической йоги, перед нами прежде всего собирательный образ индуистского аскета, который совершает религиозный подвиг («тапас»). На наш взгляд, работа еп. Хрисанфа показательна прежде всего тем, что он выделил ряд вышеназванных догматических и этических установок, которые отличаются в религиозных практиках христианства и индуизма. Именно на этих различиях будут настаивать другие русские философы, занимавшиеся исследованием классической йоги.

Еще более осуждающее отношение к браманизму и индуизму мы находим в работе князя Д. Н. Цертелева (1852-1911) «Религиозное сознание человечества» (Москва, 1884 г.). В данной работе рассматриваются некоторые аспекты метафизики браманизма (брахманизма), при этом автор не желает рассматривать его практику, т.е. йогу. Д. Н. Цертелев мотивирует это тем, что «само собою ясно, что из воззрения на всю действительность как на нечто призрачное, как на покров Майи, должно было вытекать пассивное отношение к жизни; не стоило и заботиться о том, что только казалось и на самом деле не существовало, и если чистый квиетизм – логический вывод из указанных нами метафизических принципов – в жизни переходит иногда в аскетизм – в самоунижение и самоистязание, то это следует приписать не логическому развитию и применению упомянутых принципов, а инстинктам человеческой природы, которая даже у народов самых пассивных и созерцательных не может остаться вполне бездеятельною и такими крайностями как бы мстит за попытки подавить ее. Ясно, что на почве акосмизма невозможна никакая этика, потому что все поступки, и добрые и злые, одинаково относятся к области иллюзии. Для знающих нет ни греха, ни вины, как нет ни заслуги, ни добродетели: они знают, что действуют не они сами, а в них действует Брама» [47, с. 59-60].

В работе А. А. Козлова (1831-1901) «Очерки из истории философии» (Киев, 1887) йога упоминается как одна из школ индийской философии, однако исследование в основном посвящено анализу веданты [21]. В статье «Йога» (СПб., 1894 г.) С. К. Булича (1859-1921) дается первый обзор классической йоги, а именно краткое определение, указывается на связь йоги со школой санкхья, а также дается характеристика основных этапов практики йоги [7, с. 724]. В статье «Индийская философия» (СПб., 1894 г.) В. С. Соловьев (1953-1900) называет йогу теистическим видоизменением санкхья [36, с. 97-98]. В своей работе «Оправдание добра» (М., 1897 г.) он отождествляет йогов с гимнасофистами [37, с. 356].

В работе А. И. Введенского (1856-1925) «Браманизм» (М., 1901 г.) мы встречаем ещё более подробное описание классической йоги. В частности, А. И. Введенский анализирует восемь элементов йоги, гораздо подробнее и основательнее рассматривает образ жизни йога-санньясина (аскета), а также впервые в русской философии рассматривает классическую йогу в сравнении с иными школами индийской философии (санкхья, веданта и др.) и иными практиками йоги (бхакти, джняни и др.) [8, с. 258-263]. Критика йоги у А. И. Введенского менее резкая, чем у предшественников, он отыскивает в учении йоги элементы преданной любви (бхакти) к верховному Господу (Ишваре). Однако, по мнению мыслителя, эта преданность не более чем средство для достижения цели, а цель – не достижение соединения с Богом (как в христианстве), но «мокша» – «свобода одиночества» [9, с. 619-629].

Особую роль в распространении идей классической йоги (раджа-йоги) в России сыграла деятельность членов Российского теософского общества, которое возникло в начале XX века. Они занимались переводами работ теософских авторов и классических источников по буддизму и индуизму на русский язык и прежде всего популяризацией взглядов основательницы теософского общества Е. П. Блаватской (1831-1891), которая проявляла явный интерес к раджа-йоге, считая её истинной системой «развития психических и духовных сил и единения со своим Высшим Я». Она же первой из русских философов обратила внимание на проблему соотношения и противопоставления раджа-йоги и хатха-йоги (физической тренировки в индийском аскетизме) [55, р. 253], проблему, на которую впоследствии обращали внимание и другие русские философы (М. В. Лодыженский, Е. И. Рерих и др.). Определенный вклад в отечественную интерпретацию классической йоги вносили и члены теософского общества. Так, например, А. А. Каменская в своей рецензии на книгу

М. В. Лодыженского «Сверхсознание» комментировала отдельные положения раджа-йоги [17, с. 86-89], а Е. Ф. Писарева вкрапляла отдельные соображения по раджа-йоге в переводимые ею теософские сочинения [49].

Рассматривая рецепции восточных культур в русской философии, невозможно обойти фигуру Л. Н. Толстого (1828-1910), философия которого, как отмечает Е. Д. Мелешко, сложилась на основе синтеза древнекитайской, древнеиндийской, античной и христианской культурно-исторических традиций [28, с. 170]. По мнению Н. Д. Сат, из идей классической йоги Л. Н. Толстым были восприняты только этические элементы, а именно яма (самоконтроль) и нияма (соблюдение определенных нравственных требований) [34, с. 185-189]. Данные элементы представляют собой две первые ступени классической йоги, которые должны подготовить человека к дальнейшим этапам мистической практики. Саму практику Л. Н. Толстой очевидно отвергает. Так, в разговоре с М. В. Лодыженским о йоге Л. Н. Толстой говорил: «Мне это не нужно, это туманно, неясно и говорит о ненужной и недоступной человеку области» (разговор состоялся в Ясной Поляне за несколько месяцев до смерти Л. Н. Толстого) [12]. Рассуждения о приемах йоги Л. Н. Толстой называл «невообразимой чепухой» [Там же].

Наиболее подробное и критическое рассмотрение классической йога получила в работе М. В. Лодыженского (1852-1917) «Сверхсознание и пути его достижения» (СПб., 1911 г.), основной целью которой было сравнительное исследование двух мистических практик: исихазма и раджа-йоги [25]. М. В. Лодыженский рассматривает метафизику классической йоги, нравственно-аскетическую и религиозно-мистическую практику йогов и сиддхи – особые способности йогов, а также оценивает их значение в контексте христианской этики. Мыслитель приходит к выводу о том, что высшее достижение йога, а именно состояние самадхи, ограничено ментальным планом бытия, не относится к области высшей мистики и стоит ниже, чем состояние исихии, достигаемое практикой православных подвижников. В своих последующих работах М. В. Лодыженский продолжает критиковать раджа-йогу, отстаивая истинность христианского мистицизма [26]. Значимость работ М. В. Лодыженского состоит также в том, что он сформулировал критерии отличия раджа-йоги от практики исихазма, а именно: цель практики достигается личным усилием, а не Благодатью Божьей; йога усиливает гордость, а не смирение; йога развивает мыслительные способности; йог исследует астральный и ментальный планы бытия, а не духовный; йог центрируется в уме, православный подвижник – в сердце [25, с. 161-165]. Однако классическая йога выступает здесь не только как объект для критики, но также как составной элемент философской системы. В общей иерархии мистических практик, которая представлена в философии М. В. Лодыженского, классическая йога занимает срединное положение между «вредной» мистикой оккультистов и высшей мистикой православия, находясь на одном уровне с мистицизмом католиков и неоплатоников [39].

Мы находим ещё одно изложение элементов классической йоги в рецензии С. С. Глаголева (1865-1937) на книгу М. В. Лодыженского. Критикуя последнего за рассмотрение раджа-йоги в контексте ментализма, С. С. Глаголев указывает на конкретное сходство между православной практикой и практикой йогов, которое не учитывал М. В. Лодыженский. «Здесь, – пишет С. С. Глаголев, – нужно обратить особенное внимание на шестую ступень (дхарана) – перемещение ума в сердце. Это – не ментализм» [11, с. 375-376].

В работе В. А. Кожевникова (1852-1917) «Индусский аскетизм в добуддийский период» (М., 1914 г.) открываются новые грани классической йоги в русской философии. Так, В. А. Кожевников приводит несколько вариантов интерпретации того, что собой представляет йога. Это и напряжение сил для определённой религиозной цели, и сочетание с атманом (высшим «Я»), и обуздание того, что мешает достижению высшей цели, и упразднение всех представлений [19, с. 79-80]. Мыслитель указывает на эволюцию, которую претерпевала йога в своем развитии, а именно от стремления к атману (индивидуальному «Я») к Брахману (космическому сознанию) и от Брахмана к Богу-Творцу. Однако, подобно А. И. Введенскому, В. А. Кожевников видит в стремлении йога к Богу нечто инородное и притворное [Там же, с. 80-83]. В. А. Кожевников обвиняет йогов в том, что они стремятся познать Единое личным усилием, а не совокупным подвигом «объединенных в духовном союзе личностей» [20, с. 254-255]. В своей работе мыслитель также уделяет значительную роль обзору всевозможных правил, которым должен следовать йог в процессе своей религиозной практики.

Положительно оценивая стремление М. В. Лодыженского к сравнительному анализу йоги и исихазма, Н. А. Бердяев (1874-1948) в работе «Смысл творчества» (М., 1916 г.) указывает на проблему невозможности реализации «творческого призвания человека» в «йогической мистике» [3, с. 295]. Для йога, по Н. А. Бердяеву, основная цель практики состоит в полном переходе человека в Божество. Человек «перестает существовать как самость, остается лишь мировая божественная сила». Мистика йогов не признает личности человека и личности Бога, оттого не знает «благодати любви» Бога к человеку и ответной «любви сердца человека» к Богу [Там же, с. 296]. Однако йога не представлена у Н. А. Бердяева критически однообразно. Указывая на проблему антагонизма творчества и жизни, культуры и бытия, Н. А. Бердяев говорит: вступите на путь собственного совершенствования, будь то йога, православный аскетизм или толстовство, и вы перестанете творить [Там же, с. 314]. Следуя данным мистическим практикам, человек продолжает Божье творение, но жертвует личным творчеством, перестает творить культурные ценности.

Критический интерес к йоге мы находим также в работах: С. Л. Франка, видевшего в йоге возможность выхода человека «из бесконечности страдания» через отказ от деятельности и индивидуального существования [42, с. 16]; И. М. Концевича, видевшего в бесстрастии йога лишь усиление гордыни [22, с. 156]; Б. П. Вышеславцева, считавшего классическую йогу антихристианским способом «спасения посредством тождества и равнодушия противоположностей» [10, с. 158]; Д. С. Мережковского, считавшего йогу демонической магией [29, с. 429-430]; И. Ф. Мейендорфа, видевшего в йоге, в отличие от исихазма, лишь физическую технику для достижения желаемого результата [27, с. 197]; И. А. Ильина, утверждавшего, что правосознание йогов является «пустым, эмбриональным, бездейственным и химерическим» [15, с. 449].

Самостоятельную интерпретацию классической йоги мы видим в работе «Искания новой жизни: что такое йога» (Петроград, 1913 г.) философа и эзотерика П. Д. Успенского (1878-1947). Данная работа посвящена йоге как некой единой системе тайного знания, которая состоит из «цикла наук», каждая из которых содержит теоретическую и практическую части. К наукам данного цикла, по П. Д. Успенскому, относятся такие йоги, как: хатха, раджа, бхакти, джняна и карма. Что касается изложения классической йоги, то здесь мы видим оригинальное изложение теоретических аспектов данной практики. Мыслитель указывает на четыре ступени на пути раджа-йоги. Сначала человек должен по своей воле научиться прекращать движение мысли в любой момент. Затем научится по своей воле делаться нечувствительным к холоду, боли и т.д. Далее йог учится медитации – правильному размышлению о внешних объектах или вопросах. На последней ступени йог сосредотачивает свое сознание на объекте, вопросе или идее, но уже без мышления. Научившись правильному сосредоточению на всех четырех ступенях, йог направляет своё внимание на самого себя и познает своё истинное «Я», обретая «освобождение и необыкновенную силу» [41, с. 23-27]. П. Д. Успенский излагает теорию, но не методику данной практики, которая, очевидно, остается ему неизвестной. В отличие от большинства русских мыслителей П. Д. Успенский не пытается противопоставить йогу христианству. Напротив, как отмечает А. Ю. Шелковников, в своих работах П. Д. Успенский стремится сблизить йогу и исихазм [53, с. 125].

Особая роль классической йоги отразилась в философском наследии Е. И. Рерих (1879-1955). По мнению С. Р. Аблеева, существует даже некоторая преемственность между классической йогой и учением Живой Этики Е. И. Рерих [1, с. 77-85]. В своих письмах Е. И. Рерих: противопоставляет хатха-йогу и раджа-йогу (как и Е. П. Блаватская); предостерегает своих корреспондентов об опасностях развития медиумизма и одержания при практике хатха-йоги [33, с. 387-390]; указывает на применение раджа-йогами не опасной пранаямы, но некоего ментального дыхания, восстанавливающего функцию Третьего глаза [Там же, с. 391]; указывает на необходимость нравственного очищения до начала йогической практики [Там же, с. 391-392].

«Следы» йоги мы также находим в различных элементах русской культуры. Так, например, в работе первого отечественного преподавателя системы трехфазного дыхания О. Г. Лобановой [24] «Дышите правильно» (Петроград, 1915 г.) подчеркивается влияние йоги, очевидно методов пранаямы, на развитие данной системы [Там же, с. 8]. Она ввела элементы данной системы в сферу медицины и искусства. Также в работах С. Д. Черкасского мы находим обстоятельные доказательства применения методов хатха-йоги и раджа-йоги в системе К. С. Станиславского [51; 52].

## Заключение

Анализ особенностей рецептов классической йоги в русской философии позволяет сделать ряд выводов.

Во-первых, отношение к классической йоге в среде русских мыслителей разнится и проявляется как: резко негативное – йога признавалась как вредное, антихристианское учение (А. С. Хомяков, еп. Хрисанф, Д. Н. Церетелев, И. М. Концевич, Д. С. Мережковский, И. А. Ильин); равнодушно – мыслители занимались исследованием теории и практики йоги, но не давали ей ни положительных, ни отрицательных оценок (П. П. Каратыгин, А. А. Козлов, С. К. Булич, В. С. Соловьев); умеренно критическое – йога мыслилась как практика, уступающая православному подвижничеству, но не являющаяся абсолютно неприемлемой, в её отдельных элементах находились позитивные аспекты (А. И. Введенский, В. А. Кожевников, Л. Н. Толстой, М. В. Лодыженский, Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, С. Л. Франк, И. Ф. Мейендорф); позитивное – йога понималась либо как одна из истинных религиозных практик, способная привести человека к предельному мистическому опыту (Е. П. Блаватская, Е. И. Рерих, П. Д. Успенский, теософы), либо как очень полезная практика, способная помочь человеку раскрыть лучшие грани его таланта в области искусства (О. Г. Лобанова, К. С. Станиславский).

Во-вторых, критика классической йоги в русской философии формируется прежде всего на основании столкновения культурных и религиозных элементов христианства и индуизма. Христианский догматизм, христианская аксиология и христианская этика явно довлеют в среде русских философов. Оценка классической йоги происходит у них с позиции соответствия или несоответствия её элементов основам христианской веры. То, что не противоречит христианской этике, например нравственно-аскетическая подготовка йога (яма и нияма), оценивается положительно. В то же время христианской этике, пропитанной смирением, чуждо усиление личной воли, свойственное йогам, т.к. оно, по мнению ряда русских философов, приводит к гордыне. Аксиология йогов для многих русских православных философов предстает ещё более неприемлемой, чем этика. Так, большинство христианских философов укоряют йогов за стремление к растворению личности в безличном Абсолюте вместо соединения человека в любви с Богом по Благодати Его. И, разумеется, для христианских русских философов недопустимы произвольность выбора веры или неверия в Бога, представление о Боге только как об идее, которая допускается в классической йоге.

В-третьих, многие русские философы в своей критике классической йоги противоречат друг другу и по-разному интерпретируют её недостатки. Так, для А. С. Хомякова древний браманизм предстает положительной, свободной от йоги традицией, в то время как для П. П. Каратыгина, А. И. Введенского, В. А. Кожевникова классическая йога является частью браманизма. Для М. В. Лодыженского и И. М. Концевича йога является практикой, усиливающей гордыню, в то время как для С. Л. Франка и Б. П. Вышеславцева йога устраняет всякую индивидуальность и делает человека безразличным ко всему, что естественно противоречит возможности развития гордыни. Для И. Ф. Мейендорфа йога представляет собой только физическую технику, тогда как для М. В. Лодыженского она предстает прежде всего умственной практикой.

В-четвертых, в работах философов и мыслителей, положительно относящихся к классической йоге, мы не находим подробного изложения системы данной практики. В работах П. Д. Успенского делается попытка только теоретической интерпретации раджа-йоги, и то в контексте других форм йоги. Методы и методики классической йоги остаются у П. Д. Успенского в стороне, а впоследствии он прекращает работу по исследованию данной системы. Е. П. Блаватская и Е. И. Рерих, всячески превозносившие раджа-йогу в своих работах, в основном рассматривали её в контексте своих учений, а именно теософии и Агни-йоги. Главный их тезис относительно классической йоги заключался в опасности применения пранаямы, в необходимости разграничения практик хатха-йоги (физической тренировки) и раджа-йоги. Примечательно, что именно в таком «опасном» сочетании йога была воспринята и с пользой практиковалась деятелями культуры и искусства.

В-пятых, интерес русской интеллигенции к классической йоге во второй половине XIX – первой половине XX в. практически не приводит к ассимиляции её идей в русской философии, но способствует началу поэтапного научного исследования и философского осмысления данного феномена индийской культуры, а также дает, на наш взгляд, значительный толчок для развития православной апологетики в университетско-богословской и религиозно-философской среде.

Проведенный анализ дает основание для определения перспективных направлений дальнейших исследований. К таковым прежде всего относятся: исследование рецепций иных элементов индийской религиозной культуры в русской философии второй половины XIX – первой половины XX в.; исследование интерпретаций классической йоги в истории «западной» философии.

### Источники | References

1. Аблеев С. Р. Философия классической йоги. М.: Свет, 2015. 260 с.
2. Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2009. 400 с.
3. Бердяев Н. А. Смысл творчества: опыт оправдания человека. М.: Г. А. Леман и С. И. Сахаров, 1916. 358 с.
4. Бернюкевич Т. В. О рецепции буддийских идей в философии России конца XIX - первой половины XX в. // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 153-163.
5. Бернюкевич Т. В. Рецепции буддизма в России и «русское азиофильство» конца XIX - начала XX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1. С. 37-61.
6. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Интеллигенция в России / сост., коммент. Н. Казаковой. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 43-84.
7. Булич С. К. Йога // Энциклопедический словарь. СПб.: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1894. Т. 13а.
8. Введенский А. И. Браманизм // Богословский вестник. 1901. Т. 3. № 10. С. 242-284.
9. Введенский А. И. Браманизм // Богословский вестник. 1901. Т. 3. № 12. С. 595-630.
10. Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1955. 298 с.
11. Глаголев С. С. Рец. на: Лодыженский М. В. Свет незримый: из области высшей мистики. СПб., 1912 // Богословский вестник. 1914. Т. 2. № 6. С. 351-385.
12. Гольденвейзер А. Б. Вблизи Толстого (записки за пятнадцать лет) [Электронный ресурс]. URL: [https://royallib.com/get/doc/goldenveyzer\\_aleksandr/vblizi\\_tolstogo\\_zapiski\\_za\\_pyatnadtsat лет.zip](https://royallib.com/get/doc/goldenveyzer_aleksandr/vblizi_tolstogo_zapiski_za_pyatnadtsat лет.zip) (дата обращения: 01.07.2021).
13. Епископ Хрисанф (Ретивцев). Религии древнего мира в их отношении к христианству: в 3-х т. СПб.: Тип. духов. журн. «Странник», 1873. Т. 3. 640 с.
14. Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект, 2011. 880 с.
15. Ильин И. А. О монархии и республике // Ильин И. А. Собрание сочинений: в 10-ти т. М.: Русская книга, 1994. Т. 4. С. 417-576.
16. Йога-сутра. Патанджали / пер. С. Татариновой // Вестник Теософии. Религиозно-философско-научный журнал. 1911. № 5-6. С. 45-56.
17. Каменская А. А. (Alba) Отзывы о книгах // Вестник Теософии. Религиозно-философско-научный журнал. 1913. № 1. С. 86-89.
18. Каратыгин П. П. История религий и тайных религиозных обществ Древнего и Нового мира: Древний мир: в 6-ти т. СПб.: Тип. д-ра М. Хана, 1870. Т. 1. 286 с.
19. Кожевников В. А. Индусский аскетизм в добуддийский период // Богословский вестник. 1914. Т. 1. № 1. С. 51-83.
20. Кожевников В. А. Индусский аскетизм в добуддийский период // Богословский вестник. 1914. Т. 1. № 2. С. 254-278.
21. Козлов А. А. Очерки из истории философии: понятия философии и истории философии: философия восточная. К.: Тип. Ун-та св. Владимира В. И. Завадского, 1887. 88 с.
22. Концевич И. М. Православие и буддизм // Христианство и индуизм. М.: Свято-Владимирское издательство, 1992. С. 144-163.
23. Лепехов С. Ю. Цивилизационные последствия распространения буддизма Махаяны на азиатском континенте // Вестник Бурятского государственного университета. 2016. Вып. 6. С. 48-59.
24. Лобанова О. Дышите правильно, или Учение индусских йогов о дыхании, измененное Западом. Пг.: Новый человек, 1915. 79 с.
25. Лодыженский М. В. Мистическая трилогия. СПб.: Андреев и сыновья, 1992. Т. 1. Сверхсознание. 308 с.
26. Лодыженский М. В. Новые враги христианства // Мистическая трилогия. СПб.: Андреев и сыновья, 1992. Т. 3. Тёмная сила. С. 282-296.

27. Мейендорф И. Ф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: введение в изучение. СПб.: Византиноведение, 1997. 479 с.
28. Мелешко Е. Д. Христианская этика Л. Н. Толстого. М.: Наука, 2006. 309 с.
29. Мережковский Д. С. Выступление // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах: в 3-х т. М.: Русский путь, 2009. Т. 3. С. 426-430.
30. Мережковский Д. С. Не мир, но меч. СПб.: М. В. Пирожков, 1908. 208 с.
31. Оленева А. В. Применение методики трехфазного дыхания Е. А. Лукьяновой в системе подготовки артистов балета [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/primeneniye-metodiki-trehfaznogo-dyhaniya-e-a-lukyaynovoy-v-sisteme-podgotovki-artistov-baleta> (дата обращения: 18.07.2021).
32. Радхакришнан С. Индийская философия. М.: Академический Проект; Альма Матер, 2008. 1007 с.
33. Рерих Е. И. Сокровенное знание. Теория и практика Агни Йоги. М.: Эксмо, 2007. 912 с.
34. Сат Н. Д. Этика классической йоги в орбите Л. Н. Толстого // Социология. 2017. № 4. С. 185-189.
35. Сафронова Е. С. Буддизм в России. М.: РАГС, 1998. 172 с.
36. Соловьев В. С. Индийская философия // Энциклопедический словарь. СПб.: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1894. Т. 13. С. 97-98.
37. Соловьев В. С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012. 656 с.
38. Солопов О. В. Идеалы духовного самосовершенствования в религиозной философии М. В. Лодыженского // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2012. № 4. С. 30-43.
39. Солопов О. В. Раджа-йога в системе религиозно-нравственной философии М. В. Лодыженского // Философская мысль. 2020. № 11. С. 64-90.
40. Уланов М. С. Буддизм в русской культуре конца XIX - первой половины XX века. Элиста: КалмГУ, 2006. 115 с.
41. Успенский П. Д. Искания новой жизни: что такое йога. Пг.: М. В. Пирожков, 1918. 41 с.
42. Франк С. Л. Учение о переселении душ // Христианство и индуизм: сб. статей. М.: Свято-Владимирское издательство, 1992. С. 7-33.
43. Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи. Интеллигенция в России / сост., коммент. Н. Казаковой. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 153-184.
44. Хомяков А. С. О современных явлениях в области философии // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8-ми т. М.: Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. Т. 1. С. 287-320.
45. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8-ми т. М.: Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. Т. 5. 614 с.
46. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8-ми т. М.: Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. Т. 7. 531 с.
47. Цертелев Д. Н. Религиозное сознание человечества. М.: Тип. М. Н. Лаврова и К°, 1884. 83 с.
48. Цыремпилов Н. В. Буддизм и империя. Бурятская община в России (XVIII - нач. XX в.). Улан-Удэ: Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 2013. 338 с.
49. Чаттерджи. Сокровенная религиозная философия Индии [Электронный ресурс]: лекции, чит. в Брюсселе в 1898 г. / предисл. и пер. Е. Писарева // Российская государственная библиотека. URL: <https://viewer.rusneb.ru/ru/rsl01003740039?page=1&rotate=0&theme=white> (дата обращения: 01.07.2020).
50. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М.: Академический Проект; Альма Матер, 2009. 365 с.
51. Черкасский С. Д. Йогические элементы системы Станиславского // Вопросы театра. 2010. № 1-2. С. 252-270.
52. Черкасский С. Д. Станиславский и йога: опыт параллельного чтения // Вопросы театра. 2009. № 3-4. С. 282-300.
53. Шелковников А. Ю. Философия йоги в интерпретации П. Д. Успенского // Философские науки. 2016. № 1. С. 122-127.
54. Birch J. Rājāyoga: The Reincarnations of the King of All Yogas // International Journal of Hindu Studies. 2013. Vol. 17. № 3. P. 399-442.
55. Blavatsky H. P. The theosophical glossary. L.: The Theosophical Publishing Society, 1892. 360 p.

#### Информация об авторах | Author information



**Солопов Олег Викторович**<sup>1</sup>, к. филос. н.

<sup>1</sup> Тульский государственный педагогический университет имени Л. Н. Толстого



**Solopov Oleg Viktorovich**<sup>1</sup>, PhD

<sup>1</sup> Tula State Lev Tolstoy Pedagogical University

<sup>1</sup> [podvizhnik@mail.ru](mailto:podvizhnik@mail.ru)

#### Информация о статье | About this article

Дата поступления рукописи (received): 11.07.2021; опубликовано (published): 15.09.2021.

**Ключевые слова (keywords):** русская религиозная философия; рецепция идей; классическая йога; раджа-йога; индийская философия; Russian religious philosophy; doctrine reception; classical yoga; Rājā yoga; Indian philosophy.