

*С. В. Пахомов\**

## ФЕНОМЕН СИДДХИ В СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ ИНДУИСТСКОГО ТАНТРИЗМА

В религиозной философии Индии сиддхи традиционно понимаются как «сверхъестественные» качества, которые обретает человек, идущий по определенному духовному пути. Авторы тантрических текстов различают цели освобождения и сиддхи, но по-разному воспринимают их соотношение. Порой эти цели воспринимаются на одном уровне, в этом случае сиддхи не ставятся ниже освобождения. Один и тот же набор практических средств может привести как к мокше, так и к сиддхи, хотя и в разное время (трактат «Сиддха-сиддханта-паддхати»). Сиддхи как качества освобожденного при жизни человека оцениваются исключительно высоко. В тантрических школах, которые придают огромное значение освобождающему знанию, сиддхи по сути представляет собой ключевое мистическое переживание освобожденного субъекта. В целом при сопоставлении друг с другом мокши и сиддхи в тантрических текстах наблюдаются три уровня интерпретации: «народный» (легендарный), внешний (буквальный) и внутренний (фигуральный).

**Ключевые слова:** сиддхи, садхана, индуистский тантризм, освобождение.

*S. V. Pakhomov*

*SIDDHI PHENOMENON*

*IN THE SOTERIOLOGICAL CONTEXT OF HINDU TANTRISM*

In the religious philosophy of India, siddhis are traditionally understood as “supernatural” qualities that are acquired by a person coming a certain spiritual path. The authors of the tantric texts distinguish between the goals of liberation and siddhis, but they perceive their relationship differently. Sometimes these goals are perceived on the same level, in this case the siddhis are not placed below liberation. The same set of practical means can lead to both mokṣa and siddhi, albeit at different times (“Siddha-Siddhānta-Paddhati”). Siddhis as qualities of a person liberated during human life are evaluated extremely highly. In tantric schools,

---

\* Пахомов Сергей Владимирович, кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии и истории философии; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Институт философии человека; saipa68@mail.ru

which attach great importance to liberating knowledge, *siddhi* is essentially a key mystical experience of a liberated subject. In general, when comparing *mokṣa* and *siddhi* with each other, three levels of interpretation are observed in tantric texts: “folk” (legendary), external (literal) and internal (figurative).

**Keywords:** *siddhi*, *sādhana*, Hindu tantrism, liberation.

Санскритское слово *сиддхи* (*siddhi*) происходит от глагольного корня *sādh* («осуществлять», «завершать», «обретать», «быть успешным») и тесно связано с однокоренным словом *sādhana* («практика осуществления»), которой занимается «практикующий» (*sādhaka*). Соответственно, *сиддхи* в этимологическом значении — это хороший результат, итог и цель *садханы*, которая тем самым оказывается средством, способом какого-либо достижения. Иными словами, *сиддхи* — это успех, сопутствующий определенной, конкретной, целенаправленной практике. При этом духовное освобождение (*мокṣа*) как цель *садханы* в строгом смысле слова тоже будет считаться *сиддхи*, поскольку она оказывается успешным итогом определенной программы по ее обретению и освоению. Как пишет Дж. Вудрофф, «именно она (*мокṣа* — С. П.) есть *сиддхи* в высшем смысле слова, и стремление к этой цели — главная, высшая форма *садханы* <...> Великое *сиддхи* есть *мокṣа*» [22, р. 363], т. е. *мокṣа* рассматривается как заключительный, наивысший этап последовательных духовных достижений.

Внутри этого достаточно широкого значения слова в общеиндийской традиции выделяется (и чаще всего так и понимается) более узкое значение, где *сиддхи* есть некое «сверхъестественное» качество (или совокупность таких качеств), которое обретает человек, идущий по определенному духовному пути, применяющий те или иные приемы ритуальных, йогических или магических практик. Список таких качеств (как психических, так и физических) может быть довольно обширным, он варьируется от текста к тексту, от школы к школе, но обычно включает в себя ясновидение, чтение чужих мыслей, знание прошлых воплощений, левитацию и т. д. Следует отметить, что «сверхъестественными» эти качества кажутся только тем, кто ими не обладает. Обыватели воспринимают их как нечто крайне необычное, загадочное, странное — и в то же время божественное. Эти качества притягивают, манят и одновременно пугают, кажутся чем-то недостижимым. Отношение к *сиддхи* в традиционном индийском обществе в целом уважительное и благоговейное, и их намеренное проявление носителем *сиддхи*, как считается, свидетельствует о том, что он находится в тесной связи с божественным миром, что через него божество сообщает свои замыслы и проводит свою волю. Более того: божество само порой, как верят индуисты, воплощается в том или ином человеческом облике, и поэтому проявление *сиддхи* у такого человека, в сущности, есть проявление «естественной» природы самого божества. Таким образом, ореол загадочности и труднодоступности *сиддхи* — это во многом следствие трепетно-уважительного (и в то же время опасливого) отношения к *сиддхи* с позиции тех, кто подобными свойствами не наделен.

С другой стороны, отношение к *сиддхи* внутри той среды, где они чаще всего и проявляются (а это в первую очередь различные школы, где практикуется йога), неоднозначно. Признавая возможность их возникновения, лидеры

таких школ часто предостерегают своих последователей от безудержной погони за сиддхи, поскольку это разжигает нездоровые страсти, уводящие человека от основной цели (освобождения), и как следствие укореняет его в сансаре, от которой он вроде бы собрался извлекаться. Неслучайно один из «смертных грехов», за которые следует мгновенное исключение из сангхи, буддисты считают хвастовство сверхъестественными способностями. А Патанджали в «Йога-сутрах» утверждает, что «они являются препятствиями при [йогическом] сосредоточении» [1, с. 169, III. 37].

Индуистские тантрические направления отражают, словно в зеркале, неоднозначное общиндийское отношение к сиддхи. В тех школах тантры, которые ассоциируют сиддхи с магическими свойствами, «сверхъестественные свойства» могут восприниматься критически, равно как ставится под вопрос и сама процедура их обретения. И напротив, те школы, которые лояльны к магии и «чудесам», могут трактовать сиддхи в положительном ключе и намеренно добиваться их появления. Любопытно, что это расхождение в оценках коррелирует с тем, какое значение в той или иной тантрической школе имеет идеал духовного освобождения (мокша). Этот идеал, в свою очередь, предстал в тантре в своем окончательном, «классическом» виде уже после того, как прошел сравнительно долгий путь развития. Соответственно, те тантрические линии, которые стоят ближе к своим архаическим истокам, с большей заинтересованностью относятся к сиддхи, и в них меньше выражен пиетет перед мокшей. Те же школы, которые в каком-то смысле «оторвались» от своих корней, с куда большей благосклонностью оценивают именно мокшу и с большим скепсисом воспринимают сиддхи. Таким образом, всегда следует учитывать релятивность тантрических рассуждений о сиддхи и отсутствие общего знаменателя по этому вопросу.

Тантрическая традиция отличает друг от друга цели обретения освобождения и сиддхи, но по-разному воспринимает их соотношение. В частности, кашмирский мыслитель XI в. Абхинавагупта в своем трактате «Тантра-алоке» разводит понятия сиддхи и мокши (мукти), которые он описывает в контексте достижения целей, и ставит первое из них в подчиненное положение по отношению ко второму. Это различие, в свою очередь, опирается на различие средств, ведущих к соответствующим целям. Если следовать нити рассуждения тантрического мыслителя, сиддхи аксиологически уступает первенство мокше потому, что оно имеет отношение к внешней действительности, в то время как мокша полностью связана с абсолютным сознанием, т. е. с подлинной, «внутренней», действительностью. Соответственно, те «внешние» средства, которые использует адепт — например, паломничество по разным сакральным местам, — приводят его не к мокше, а к сиддхи. А вот к мокше приводит только знание, соприродное абсолютному сознанию. Абхинавагупта пишет:

Горные вершины, берега рек, лингамы и т. д., о чем говорится в [писаниях], суть внешние (bāhyam) [средства]. В нашем [учении они лишь помогают достичь] различных сиддхи, а не мукти. Вершины гор и т. д., [превращаясь в] жизненную силу внутри тела, [также являются] для практикующих средствами достижения сиддхи, а не мукти [2, XV. 80–82].

Эта цитата примечательна сразу в двух отношениях. Во-первых, символическое «превращение» вершин гор и других «внешних средств» во внутреннюю жизненную силу (прану), циркулирующую в теле, является результатом особой йогической практики: тантрическим йогинам нет нужды путешествовать по внешним местам паломничества, когда они могут это сделать по внутренним «маршрутам» собственного тела. Во-вторых, и это самое важное, даже такое «овнутривание» внешних святынь тоже, по сути, оказывается чем-то внешним, каким-то «слепком» наружной действительности, не имеющим прямого отношения к абсолютному сознанию. Чуть раньше (XV. 19) этот же автор замечает, что обладающий знанием превышает своим величием и ритуалистов, и даже йогингов. В данном случае, судя по всему, под йогой подразумевается некая работа с внутренними энергиями вроде «превращенных гор».

Впрочем, нельзя сказать, что внешние ритуальные действия Абхинавагуптой отрицаются в принципе: они лишь занимают вторичное место. В целом уступая знанию как основному духовному средству, они готовят к его полному обретению — и, более того, сами изначально выстраиваются на его основе: ведь знание, приобретенное традицией за долгое время своего развития, является не только «дверью», открывающей вход к освобождению, но и системой методов, регулирующих восхождение адепта, включая и восхождение посредством ритуала. Все внешние средства, начиная с посвящения, имеют свое значение на определенных этапах духовного продвижения и обусловлены особенностями духовного уровня приверженца тантрической традиции; на каком-то этапе они отходят в сторону, уступая место глубинному, внутреннему пониманию.

Мнение Абхинавагупты о двух целях тантрического пути не единично, но не всегда в тантрической среде соглашались с предложенной им иерархией этих целей. Порой они воспринимаются на одном уровне, в этом случае сиддхи не означает нечто низшее по сравнению с освобождением. Так, «Кубджика-тантра» утверждает, что «бог дарует нирвану, мукти и все сиддхи» (II. 10). В «Камакхья-тантре» Шива среди различных даров Дэви упоминает сиддхи и мукти (II. 48–49). «Куларнава-тантра» перечисляет различные виды ритуального вина, один из которых приносит мукти, а другой — сиддхи (V. 31–32). «Нирвана-тантра» уверяет, что «милостью этого знания, без сомнения, [обретаются и] мокша, и сиддхи» (XV. 19). В «Нетра-тантре» Дэви называет своего божественного супруга в том числе и как «подателя сиддхи и мокши» (VI. 1), и т. д. (цитаты из упомянутых пяти тантр приводятся по следующим изданиям: [5; 3; 6; 8; 7]).

Исследователи также отмечали подобные различия. Так, по словам С. Ч. Банерджи, «тантры нацелены на две вещи — освобождение и достижение сил (siddhi)» [17, p. 6]. А. Паду также рассматривает цели «освобождающего знания» и «автономии, могущества» как отдельные, хотя и взаимосвязанные [19, p. 44]. Достижение сиддхи в данном случае следует рассматривать в более широком контексте интереса тантристов к чувственному миру (bhukti).

В феномене сиддхи очевидно проявление особой власти над стихиями, умами, ситуациями в целом. Подчинение природных сил непременно включает в свое рассмотрение и область бхукти, поскольку именно эта категория дает материал и пространство для развертывания и демонстрации сиддхи [14, с. 215].

Иное, чем в кашмирском шиваизме, понимание сиддхи было выработано в рамках одного из самых мощных потоков тантризма — движения сиддхов, известного по крайней мере с середины I тыс. н. э. Это масштабное паниндийское направление не вписывается в рамки какой-то одной индийской духовной традиции, но в основном оно было распространено в шиваизме и буддизме. Характерно, что само название этого движения связано с интересом к психопрактике и к ее результатам «в этом мире». Вокруг его ярких представителей циркулировало множество легенд, сложился специфический його-тантрический фольклор. В глазах народных масс реальные сиддхи-йоги сливались с одноименным мифологическим классом сиддхов — полубожественных персонажей, обитающих в поднебесном пространстве (Э. Н. Темкин и В. Г. Эрман сравнивают их с ангелами христианской религии [15, с. 296]).

Неудивительно, что в этих легендах сиддхи (люди) выведены как могущественные существа, наделенные различными сиддхи (силами). Они повелевают погодой, растениями и животными, умеют летать по воздуху в позе лотоса, мгновенно перемещаются на далекие расстояния, видят человека насквозь, знают и свои, и чужие перевоплощения. Одна из героинь подобного фольклора, царица Майянамати, «не горит в огне, не тонет в воде, она может пройти по острию бритвы, по натянутому в воздухе волосу, проплыть по бурным рекам в лодке, сделанной из шелухи риса» [16, с. 6]. «Силы» для сиддхов — не экстравагантный набор необычных свойств, а естественная часть их образа жизни. Носители этих свойств — просто такие, какие есть. С точки зрения тантрических сотериологических стандартов, все они являются «живыми освобожденными», дживанмуктами, тем не менее в этих преданиях тематика освобождения отступает на второй план, если присутствует вообще. Это вполне объясняется народными истоками подобных сказаний, в то время как понятие освобождения разрабатывается на более глубоком, тонком уровне теологических представлений.

Помимо фольклорных сказаний, в среде сиддхов циркулировали и ученые труды, в которых также можно увидеть взаимосвязь сиддхи и мокши. Например, в позднесредневековом трактате «Сиддха-сиддханта-паддхати» [10] (характерно уже само название трактата, включающее в себя целых два слова, родственных слову «сиддхи»), относящемся к «сиддхической» школе натха, в пятой главе излагается ведущий к свободе духовный путь из двенадцати ступеней, каждая из которых сопровождается тем или иным «достижением». Каждая ступень оттачивается на протяжении одного года. Так, в первый год йогин избавляется от болезней, во второй у него появляется совершенство в речи (*sarvabhāṣā*), на третий год он «обретает божественное тело, которому не смогут нанести вред ни змеи, ни тигр» (V. 36). В дальнейшем у него появляются такие умения, как независимость от голода, жажды, сна, холода, зноя, яснослышание, реализация сказанного, вхождение в другое тело, перемещение со скоростью ветра, левитация, ясновидение, а также стандартные «восемь способностей» (*aṣṭasiddhi*), хорошо известных в йогической литературе и подробно описываемых в комментарии Вьясы к «Йога-сутрам» [1, с. 173–174, III. 45]. Наконец, «на двенадцатый год он становится равен самому Шиве, творцом и разрушителем» (V. 41). Тем самым отождествление с Шивой представляет

собой одновременно и обретение духовной свободы, и получение наивысшей разновидности сиддхи. Мы не погрешим против истины, сказав, что в этой традиции сиддхи (силы) и мокша по сути не отличаются друг от друга. Ступенчатость пути, на вершине которого адепта ожидает долгожданная цель свободы, обусловлена сменяющимися «достижениями», причем каждая новая ступень такого пути — это еще и более сложный вид сиддхи. Таким образом, этот постепенный путь приводит к достижению сотериологического состояния, которое воспринимается как очередное сиддхи, хотя и самое главное, окончательное, высшее. И важно заметить, что практикующий не столько покидает пределы окружающего мира, сколько достигает некой высшей точки внутри него. Не менее важно напомнить, что подобное предельное достижение происходит в течение жизни практикующего, т. е. он становится дживанмукой, «освобожденным при жизни». Все прежние «достижения» при этом никуда не исчезают, они просто входят в общий арсенал средств, используемым таким человеком в своей жизни и деятельности согласно тантрической мифологии и прапсиологии.

Один и тот же набор средств, таким образом, может привести как к одному, так и к другому следствию (к мокше и сиддхи), хотя и в разное время. В аналогичном ключе рассуждают и переводчики тантрического трактата «Йогини-хридая» А. Паду и Р.-О. Жанги. Они задаются вопросом, ведет ли тантрическая пуджа к свободе, при том что Бог скорее обещает обретение сиддхи? По их мнению,

шричакра-пуджа, исполняясь ежедневно, не может не создавать особой ментальной “пропитки” (vāṣana), постепенно приводящей практикующего если не к самому освобождению, то по крайней мере к порогу, за которым оно находится [12, р. 22].

В то время как сиддхи достигаются сравнительно быстро, освобождение благодаря тому же самому ритуалу обретается сравнительно медленно и постепенно, как бы «проступая», словно изображение на фотобумаге, и актуализирует то, что потенциально заложено в самом практикующем. В этом смысле ритуал помогает такому переходу потенциального в актуальное, служит инструментом проявления непроявленного.

Опираясь на результаты изучения феномена сиддхов, американский исследователь Д. Г. Уайт проводит различие между двумя видами освобождения — мокшей и мукти (как дживанмуки):

...целью сиддхи оказывается не *мокша*, или избавление от обусловленного существования, но скорее освобождение в теле (jīvanmukti), в котором индивид переживает мир так же, как и божественный абсолют [21, р. 279].

Наверняка под этими словами подписались бы не только сиддхи, но и все «классические» тантристы. Ведь подобное различие учитывает принципиальную разницу между аскетическим и тантрическим подходами к миру: в то время как аскеты пытаются радикально разорвать любые связи с «миром страдания», воспринимая освобождение как окончательное свидетельство такого разрыва, сторонники тантры скорее стараются трансформировать свое отношение к этому миру, не оценивая его сугубо негативно.

Если в схеме из «Сиддха-сиддханта-паддхати» тантрист просто переходит от одного сиддхи к другому, пока не достигает высшего предела, или духовной свободы, то возможна и обратная ситуация, при которой сначала обретается мокша, а уже потом — разные сиддхи; в этом случае достижение освобождения оказывается чем-то вроде спускового механизма реализации сиддхи, пребывавших до этого в латентном состоянии. Так, по словам М. Л. Пандита, «именно по достижении этого состояния йогин реализует все оккультные силы (siddhi), которые существуют в нем потенциально» [20, р. 239]. Тем самым высшее знание, которым наделен дживанмукта, невольно «пробуждает» его сверхспособности.

Таким образом, методическое различие двух целей (сиддхи и мокши), предпринятое Абхинавагуптой и характерное для философского крыла тантризма, противостоит другому, более «практическому», если уместно так выразиться, направлению тантризма, которое отказывается от жесткого размежевания сиддхи и мокши (мукти). Имея это в виду, Марк Дычковский сравнивает подход Абхинавагупты и автора «Кубджика-тантры», и пишет:

... адепт обретает силы, включая великое осуществление (mahāsiddhi), а именно освобождение. <...> Эти тантры не учили, в отличие от Абхинавагупты, что освобождение и сиддхи — противоречащие друг другу идеалы, относящиеся к различным царствам [18, р. 142].

При таком подходе очевидно, что к сиддхи отношение будет как минимум благосклонное.

Но если сиддхи как цель может вызывать у последователей тантры некоторые сомнения, то фактически никогда в тантрической среде нет расхождений во взглядах на те «сверхъестественные» качества, которыми наделен освобожденный человек. Они однозначно оцениваются исключительно высоко. По словам Т. Н. Ганапати,

сиддхи означают реальный выход за рамки человеческого состояния; обретая их, человек пыгается разрушить систему обычного восприятия. Они выражают существование йогина на плане его единства с реальностью. Они не противоречат природе; они просто не принадлежат материальной природе и поэтому обычный человек должен приложить сверхусилие, чтобы их развить. Сиддхи выражают качество мистического переживания Сиддха [13, с. 77].

Сиддхи могут казаться на первый взгляд некими побочными эффектами или уходом в сторону на пути к освобождению, но они — неизбежный «арсенал» средств, которыми владеет дживанмукта, и хочет он того или нет, любое его действие и любое слово становятся «сиддхическими» — просто по факту обретения долгожданного освобожденного состояния. Тексты уверяют, что такой совершенный человек превосходит любые материальные ограничения, он «обладает силами», которые по существу представляют собой проявления высшей Силы — энергии Шакти. Такая средневековая упанишада, как «Йогашикха», превозносит «господина сил» и даже утверждает, что «человека, у которого нет сиддхи, следует считать поработанным» [11, р. 400, I. 160].

Этот же текст классифицирует сиддхи на два разряда — искусственные (*kalpita*) и естественные (*akalpita*). Первые сиддхи обретаются посредством алхимии, снадобий, ритуалов, мантр. Эти сиддхи «непостоянны, слабы по своей энергии» (I. 153). Вторые же сиддхи возникают благодаря соединению с собственным Я, они спонтанны, постоянны, сильны, и к ним благосклонен Бог. Появляются они спустя длительное время у тех, кто стер кармические следы (*vāsanā*) (I. 154–155). По всей видимости, более высокое место второго типа сиддхи по сравнению с первым объясняется тем, что оно меньше зависит от внешних инструментов и больше сосредоточено на высшем божестве посредством внутреннего самосозерцания. Первый же тип сиддхи выглядит более магичным: адепт настойчиво и властно добивается появления у себя конкретных способностей, однако такой подход не избавляет человека от кармических сетей, но лишь больше запутывает его в них. Очевидно, что связь с освобождением наиболее сильна именно у второго типа сиддхи.

Благодаря сиддхи осуществляется контроль над внутренней действительностью, о чем, в частности, пишет тантрический мыслитель XI в. Кшемараджа в самом конце своего трактата «Пратьябхиджняхридая»:

Превосходный йогин достигает господства над группой естественных божеств сознания, постоянно занятых творением и разрушением вселенной, [божеств, которые суть то же самое], что и деятельность его внешних и внутренних чувств, свободных от майи — [и обретает] состояние высшего Бхайравы (20) [4, р. 52–53].

О состоянии «движения в пустоте сознания», которое представляет собой «высшее духовное достижение, освобождение», говорят и комментаторы тантрического трактата «Йогинихридая-тантры» [12, р. 25–26].

Мы опять видим здесь тесное соотнесение друг с другом сиддхи и мукти, настолько тесное, что проявление одного фактически означает и проявление другого. В тех тантрических школах, которые придают огромное значение освобождающему знанию, сиддхи по сути представляет собой ключевое, мистическое переживание освобожденного «при жизни» субъекта, переживание, образующее сердцевину подобного знания. В этом состоянии дживанмукты вся объективность, которая на самом деле есть лишь уплотненная форма высшего первопринципа, утрачивает свою плотность и кажется только формой блаженства (*ānandarūpa*), отмечает Абхинавагупта в комментарии «Виварана» к «Паратримшике» [9, р. 34].

В заключение следует отметить, что при сопоставлении друг с другом мукти и сиддхи в тантрических текстах наблюдаются три уровня интерпретации. На *первом* уровне (условно назовем его «народным») сотериология не просматривается вообще. Воображение простого поклонника тантры рисует себе могущественных существ, сверхлюдей, по сути божеств, наделенных разными паранормальными свойствами, намного превышающими способности обычных людей. На *втором* уровне («внешнем») феномен сиддхи соединяется с тематикой духовного освобождения и буквальное, внешнее проявление сиддхи коррелирует с обретением свободы. Наконец, на *третьем* («внутреннем») уровне сиддхи понимаются метафорически, как некие аспекты внутреннего постижения высшей реальности.

Если, например, рассмотреть по этим уровням такое часто упоминаемое сиддхи, как левитация, то мы видим, что первый (народный) уровень охотно описывает левитацию в различных ее формах и видах без соотнесения с мукти. Сторонники тантры (например натхи) используют левитацию как удобный способ передвижения по воздуху; порой создается впечатление, что иным способом они вообще не перемещаются. На втором уровне левитация, понимаемая внешним образом, становится следствием целостного духовного пути, в ходе которого проявление такой способности соединяется со все более заметным проявлением освобождения в реальном мире. Третий же уровень не показывает какие-то внешние симптомы левитации: адепт производит «полеты» в «небе» собственного сознания, освобожденного от любых ограничений и отождествленного с Шивой.

## ЛИТЕРАТУРА

### *Первоисточники (оригинальные и переводные издания)*

1. Классическая йога («Йога-сутры») Патанджали и «Вьяса-бхашья» / пер. с санскр. В. И. Рудого, Е. П. Островской. — М.: Наука, 1992.
2. Abhinavagupta. *Tantrāloka*. With Commentary «Viveka» by Rajanaka Jayaratha. 12 vols. / ed. by M. S. Kaul. — Vol. IX. — Bombay: Tattva-Vivechaka Press, 1938.
3. *Kāmākhyāntam*. With «Jñānavatī» Hindi Commentary / comm. upon and ed. by R. Chaturvedi. — Varanasi: Chaukhamba Surbharati Prakashan, 2004.
4. Kṣemarāja. *The Pratyabhijñā Hṛdaya*, being a Summary of the Doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir / ed. by J. C. Chatterji. — Srinagar, 1911.
5. *Kubjikāntara* // Muktabodha Indological Research Institute. — URL: [http://muktalib5.org/dl\\_catalog/dl\\_catalog\\_user\\_interface/dl\\_user\\_interface\\_create\\_velthuis\\_text.php?hk\\_file\\_url=..%2ftexts%2fetexts%2FkubjikaatantramHK.txt&miri\\_catalog\\_number=M00030](http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/dl_user_interface_create_velthuis_text.php?hk_file_url=..%2ftexts%2fetexts%2FkubjikaatantramHK.txt&miri_catalog_number=M00030) (дата обращения: 20.03.2020).
6. *Kulārṇava Tantra* / ed. by A. Avalon and Tārānātha Vidyāratna. — London: Luzac and Co., 1917.
7. *The Netratnam* with commentary by Kṣemarāja / ed. by P. M. Kaul Shastri. Bombay: Tatva Vivechaka Press, 1926. Vol. I.
8. *Nirvāntantra* [Manuscript] // Muktabodha Indological Research Institute. — URL: [http://muktalib5.org/Dl\\_catalog/Dl\\_catalog\\_user\\_interface/texts/etexts/nirvanatantravelthuis.txt](http://muktalib5.org/Dl_catalog/Dl_catalog_user_interface/texts/etexts/nirvanatantravelthuis.txt) (дата обращения: 20.03.2020).
9. *Parā-Trimṣikā* With Commentary by Abhinava Gupta / ed. by M. R. Shāstrī. — Srinagar: Research Department Jammu and Kashmir State, 1918.
10. *Siddha-siddhānta-paddhati and Other Works of the Nātha Yogīs* / ed. by K. Mallik. Poona: Oriental Book House, 1954.
11. *Yogaśikhopaniṣat* // One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings / ed. by W. L. Ś. Panśīkar. 3rd ed. — Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925. — P. 396–409.
12. *The Yoginīhṛdaya*, a Sanskrit Tantric Treatise (The Heart of the Yoginī) / introd., trans., and comm. by A. Padoux, R.-O. Jeanty. — Oxford: Oxford University Press, 2013.

### *Публикации*

13. Ганapati Т. Н. Йога сиддха Боганатара / пер. с англ. — Б. м.: Ezo-Terra, 2005.
14. Пахомов С. В. Формула бхукти-мукти в индуистском тантризме // Зографский сборник. — Вып. 4 / отв. ред. М. Ф. Альбедиль, Я. В. Васильков. — СПб.: МАЭ РАН, 2014. — С. 206–221.
15. Темкин Э. Н., Эрман В. Г. Мифы Древней Индии. — М.: Наука, 1985.
16. Товстых И. А. Предисловие // Шекх Пхойджулла. Победа Горокхо / пер. с бенг. И. А. Товстых. — М.: Наука, 1988. С. 3–22.
17. Banerji S. C. Tantra in Bengal. — Calcutta: Naya Prokash, 1978.
18. Dyczkowski M. S. G. A Journey in the World of the Tantras. — New Delhi; Varanasi: Indica Books, 2004.
19. Padoux A. Recherche sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques. — Paris: Boccard, 1963.
20. Pandit M. L. The Disclosure of Being. A Study of Yogic and Tantric Methods of Enstasy. — New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2006.
21. White D. G. The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India. — New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004.
22. Woodroffe J. Śakti and Śākta. Essays and Addresses. — Madras: Ganesh & Company, 2010 (1st ed. — 1918).