

АЗБУКА ТАНТРЫ

Андрей Игнатьев (www.sanskrit.su)

Слово «Тантра» давно вошло в наш лексикон, наряду с другими словами, обозначающими реалии индийской культуры: «йога», «карма», «джьотиш», «аюрведа», «брахман» и другими. В массовом сознании «Тантра» ассоциируется с необузданным, феерическим эротизмом. И как в случае с йогой, аюрведой и джьотиш, тантра во многом стала жертвой неверного понимания, откровенных выдумок и широкой коммерческой эксплуатации. В итоге современный человек, желающий познакомиться с Тантрой, чаще всего сталкивается с т.н. *неотантрой* (*неотантризмом*), о которой у нас также пойдет речь. Данный очерк призван в краткой и доступной форме познакомить широкого читателя с научными представлениями о феномене Тантры.

Итак, Тантра – это возникшее в Индии эзотерическое течение, чье мировоззрение и практика основаны на полярном дуализме мужского и женского. Само слово *tantra* происходит от глагольного корня *tan* «тянуть (здесь русский корень родственен санскритскому), распространять» и означает буквально «нить, ткацкий станок», а в более высоком значении – «система, обрядность, ритуал, учение, теория». Суффикс же *tra* приверженцы этой традиции связывают с другим глагольным корнем, означающим «спасать»¹. Часто слово «Тантра» заменяют созданные западными индологами термины «тантризм» или «тантрическая традиция». Обычно выделяют Тантру индуистскую, буддийскую и иногда джайнскую. В нашем кратком очерке речь пойдет преимущественно об индуистской Тантре.

Проблема возникновения Тантры. Праистория тантрической традиции уходит вглубь тысячелетий, в ней нашли отражение представления, присущие человечеству на раннем этапе его развития. Существует мнение, что историю

тантризма из-за скудости источниковой базы невозможно написать². Однако имеющиеся в нашем распоряжении данные позволяют утверждать, что в организованном виде эта традиция возникла в IV–V вв.³ Известный историк религий и этнолог **Мирча Элиаде** писал про тантризм, что это «мощное религиозно-философское движение <...> появившись в IV веке нашей эры, начиная с VI века приняло масштабы общеиндийской моды»⁴. Американский индолог **Дэвид Уайт** дает более позднюю дату происхождения Тантры: VI–VII вв.⁵ Если же говорить о географии, то Тантра возникла на северо-востоке Индии (Ассам, Бенгалия и Орисса), северо-западе (Кашмир) и затем распространилась на юг (Тамилнаду и Керала)⁶.

Некоторые исследователи противопоставляют тантрическую традицию Ведам, ариям и брахманизму. Они считают, что появление Тантры явилось народной реакцией на насаждаемую сверху брахманскую ортодоксию, а также контрнаступлением верований и обычаев аборигенных, неарийских племен на кастовую идеологию индоариев. Такого мнения придерживаются М. Элиаде и **Нарендра Натх Бхаттачарья**, при этом если первый делает акцент на этническом аспекте, то второй – на социальном⁷. Первый русскоязычный автор, написавший о Тантре, фантаст **Иван Ефремов**, назвал ее «древнейшей философией дравидов Индии»⁸. **Георг Ферштайн**, отвергающий теорию арийского вторжения, указывал только на социальный аспект: «Тантра <...> была движением низов. И многие, если не большинство, из ее первых приверженцев происходили из самых нижних слоев общественной пирамиды Индии – рыбаков, ткачей, охотников, уличных торговцев, прачек»⁹. Французский индолог **Андре Паду** полагает, что к формированию Тантры привело соединение двух потоков: первого, народного и более связанного с землей, и второго, интеллектуального. Результатом этого соединения стало появление на окраинах мира брахманской ортодоксии небольших инициатических и крайне трансгрессивных¹⁰ групп, которые, однако, впоследствии стали социализироваться, завоевывать большее число приверженцев и

одновременно приобретать более умеренные черты. Тантра постепенно стала распространяться, смягчая свой характер и в то же время обогащаясь. «Брахманизируясь», она «тантризовывала» индуизм и превращалась в некоторых отношениях в его тайную основу¹¹.

К числу «прототантрических» течений обычно относят *пашупатов*, *капаликов* и *каламукхов*. Пашупаты поклонялись богу **Шиве** в образе **Пашупати** («владыки животных»). Название «капалика» происходит от слова *karāla* «чаша, изготовленная из черепа», которую носили с собой приверженцы этого течения. А слово «каламукха» буквально означает «черное лицо», оттого что каламукхи ставили черную отметку на лбу – символ отречения от мира. Приверженцами данных течений были странники, отвергшие жизнь в обществе и любые ограничения в пользу духовной свободы, свои «непристойные» обряды они совершали в том числе и на местах кремации (*имашанах*)¹². Прямыми потомками этих течений являются агхори, которые, впрочем, в наши дни весьма малочисленны¹³.

Впрочем, есть и противоположная точка зрения, согласно которой истоки тантризма содержатся в Ведах, при этом делается акцент на элитарном характере Тантры и на том, что ее священные тексты написаны на санскрите. Такого мнения придерживались **Джон Вудрофф** и **Рене Генон**¹⁴. Кстати, сами адепты Тантры не отвергают полностью авторитет Вед, они признают их ценность, однако, по их мнению, ведийская обрядность, являвшаяся эффективной в первые три юги, в Кали-югу теряет свою действенность, и единственным путем к освобождению становится путь Тантры. Как сказано в одной из тантр: «В течение трех [предыдущих] юг – крита и т.д. – путь Вед имел силу; в кали-югу же – лишь каула, остальные пути бесполезны»¹⁵. Роль Тантры рисуется в мессианских тонах: «В кали-югу Океан Кулы затопит океан сансары <...> Поэтому в кали-югу – лучшее время – по милости Шакти»¹⁶.

Добавим, что в процессе своего исторического развития Тантра не оставалась чисто индийским феноменом. Буддийская Тантра

распространилась в Тибете, в Монголии и даже достигла Японии. Из Южной Индии она проникла в Камбоджу, а из Ориссы в Индонезию (здесь соседствовали буддийская и индуистская формы тантризма). Следы тантрической культуры заметны еще на Бали¹⁷.

Мировоззрение Тантры. Тантрические школы и их учения весьма разнообразны, но можно выделить ряд общих черт. Как уже было сказано, в основе Тантры всегда лежит представление о полярном дуализме мужского и женского. Можно сказать, что этот дуализм проявляется на четырех уровнях.

Во-первых, на уровне космогонии и космологии. В тантрическом мировоззрении абсолют, хоть он в сущности своей един на высочайшем уровне, имеет два аспекта: мужской и женский. Мужской аспект абсолюта (чаще всего олицетворяемый Шивой) может действовать только через женский аспект – свою энергию **шакти**, с которой он неразрывно связан и которая предстает в образе высшего женского божества. Таким образом, высшая Шакти (с заглавной буквы), без которой мужской полюс не способен к действию, это аспект абсолюта, ответственный за миропоявление. Шакти является источником всех существ женского пола, которые образуют пары на всех уровнях с соответствующими мужскими существами¹⁸. «...все мужчины – образы **Махакалы**, а все женщины <...> имеют природу **Кали** и **Тары**»¹⁹. Эту фундаментальную двойственность мироздания признают как индуистская Тантра, так и буддийская, но между ними имеется важное отличие: если последователи индуистского тантризма считают мужское начало статичным, а женское – динамичным, то тантрики-буддисты придерживаются противоположного мнения²⁰. «Уничужение» мужского аспекта в шактистских тантрах доходит до того, что он вообще уходит на задний план, становясь чем-то второстепенным и подчиненным Шакти, отождествляемой с Брахманом²¹. В индийской философской литературе раннего периода слово śakti не несет космологической или метафизической нагрузки²². Представление о шакти, творящей мир, начинает развиваться в философских учениях классического периода. Однако эта сила не связана с

женскими божествами и не находит выражения в мифологии²³. Полную, законченную и систематическую форму концепция шакти – как космогонической и космологической силы, отождествляемой с вездесущей и всемогущей Богиней – обретает именно в текстах Тантры²⁴.

Наряду с этим тантрики разделяют общеиндуистские представления о бесконечно повторяющихся мировых циклах, бесчисленных мирах-брахмандах²⁵, карме и реинкарнации²⁶. Однако им совершенно чужда адвайтистская идея иллюзорности мира²⁷. Для последователей Тантры зримый материальный мир имеет позитивное значение: он не «юдоль скорби», не иллюзия, а живое и подлинное проявление Богини.

Во-вторых, в области теологии и мифологии. Тантрический пантеон, как правило, всегда возглавляет пара божеств: мужское и женское. Как было сказано, чаще всего это Шива и Шакти, но может быть также Кали/Дурга и Шива/Бхайрава, Трипурасундари и Бхайрава, Кубджика и Наватман, Лакшми и Вишну, Радха и Кришна и т.д. Чаще доминирует именно женское божество, даже если метафизически мужское считается занимающим более высокое положение²⁸. Собственная тантрическая мифология небогата и, как правило, посвящена истории взаимоотношений высшей божественной четы. Мифы излагаются достаточно сжатым и лапидарным образом²⁹.

В-третьих, полярность служит источником учения. Тантрические учения излагаются в текстах, носящих общее название «тантры». Здесь надо проводить различие между словом «тантра», обозначающим священный текст, и термином «Тантра» (с заглавной буквы) как наименованием совокупности учений, изложенных в этих текстах. Как пишет Дэвид Уайт, Тантра это ритуальная практика, а тантры представляют собой компендиумы по ритуальным практикам³⁰. Если Веды считаются существующими извечно, то тантры имеют форму диалога между высшей божественной четой, чаще всего Шивой и Шакти. Где и когда в действительности появились тантры, остается загадкой. Самое раннее упоминание о текстах, именуемых тантрами,

мы находим в санскритском романе **Баня** «Кадамбари» (VII в.)³¹. В научной среде до сих пор идет дискуссия о том, какие тантры появились ранее, индуистские или буддийские³².

Существует классификация индуистских тантрических текстов, когда они делятся на *агамы*, *нигамы* и *упатантры*. Если в агамах Шива поучает свою Шакти, то в нигамах наоборот, Шакти поучает Шиву (заметим, что термин «нигама» в тантрах часто используется для обозначения Вед). Упатантры представляют собой диалог Шивы или Шакти с каким-либо мифологическим персонажем. В текстах непременно подчеркивается тайный, эзотерический характер передаваемых учений³³. Есть и другая классификация, в которой свод тантрической литературы включает в себя 28 агам шиваизма, 108 самхит вишнуизма (школа *панчаратра*) и 64 тантры шактизма (на самом деле, число известных тантр и самхит намного больше, около 200). При этом вишнуитские тексты могут обозначаться термином «агама» или «тантра» (например, Лакшми-тантра³⁴), а шиваитские – носить название «самхита»³⁵.

Написаны тантры темным, так называемым «интенциональным» языком (*sandhā-bhāṣā*), непонятным без комментария. Например, *bodhichitta* может обозначать и «мысль о пробуждении» и «мужское семя». Обычно это объясняется эзотерическим характером излагаемых в них учений, но, кроме того, подобный язык составляет неотъемлемую часть тантрической ритуально-мистической практики, давая возможность понять процесс отождествлений. В рамках такого подхода возможно и буквальное и метафорическое истолкование³⁶. Пониманию мешает и множество неправильных грамматических форм, встречающихся в текстах тантр. **Т. Гудриан** в своей работе описывает разновидности таких конструкций³⁷. Это, опять-таки, можно объяснить желанием скрыть важные истины учения от непосвященных, но может быть и более простая причина, на которую указывает санскритолог **Т. Барроу**. По его мнению, язык «сектантских агам» свидетельствует «о недостаточной грамматической подготовке их авторов»³⁸.

Содержание тантрических текстов разнообразно, оно включает в себя метафизические спекуляции, техники йоги, магиико-сексуальные ритуалы, предписания относительно храмового поклонения и др.

Первые три уровня являются общими для всей тантрической традиции. Разделение происходит на четвертом уровне – уровне ритуально-мистической практики (sādhana, садхана). Обычно выделяют две основные формы Тантры: *вамачару* (vāmācāra) или т.н. Тантру «левой руки», и *дакшиначару* (dakṣiṇācāra), именуемую Тантрой «правой руки». Нередко об этих двух течениях говорят как о чем-то равнозначном и равноценном и чуть ли не возникшем одновременно³⁹, а иногда на вамачару указывают даже как на «радикальный стиль» Тантры⁴⁰. На самом деле, именно вамачара представляет Тантру в ее первоизданном образе, в то время как дакшиначара появилась позже, став результатом компромисса между тантризмом и брахманской ортодоксией. По сути дела, дакшиначара с ее символическим замещением элементов обряда *панчамакара*⁴¹ (а символическое замещение всегда свидетельствует о вторичности) является своего рода «оппортунистической» формой Тантры. По мнению Д. **Чаттопадхьяи**, неверно переводить vāmācāra как «обряд левой руки», поскольку первый элемент в данном сложном слове это vāmā «женщина», а не vāma «левый», а значит, вамачара представляет собой совокупность ритуалов, предусматривающих взаимодействие мужчин и женщин и почитание женщины⁴². В этом нетрудно увидеть архаичные представления о женщине как спасительнице и вожатой по духовному пути, через инициацию открывающей мужчине возможность достичь совершенства⁴³. Автор книги «Мир тантры» **Брадждадхава Бхаттачарья** передает слова тантрической посвященной, согласно которой помощь женщины необходима, чтобы облегчить усилия мужчины на пути к освобождению⁴⁴. А Н.Н. Бхаттачарья указывает, что именно вамачара настолько значима, что этот термин стал синонимом самой Тантры, представление о дакшиначаре же как чем-то противоположном вамачаре представляет собой позднее явление. При этом

он поддерживает точку зрения Д. Чаттопадхьяи в отношении значения термина *vāmācāra*⁴⁵. Поэтому сначала речь у нас пойдет о вамачаре.

Лежащая в основе тантрического мировоззрения полярность мужского и женского определяет то, что сердцевину тантрической садханы составляют обряды, предусматривающие взаимодействие мужчин и женщин. Дело в том, что в полноценном традиционном мировоззрении земное всегда является отражением небесного, отсюда люди являются воплощением тех или иных богов и воспроизводят их действия. Так, освоение новой земли повторяет сотворение космоса из хаоса, каждая война – битву богов с демонами, страдания невинного – страсти умирающего и воскресающего бога плодородия, смерть – смерть первого человека, а свадьба – свадьба первой супружеской пары⁴⁶. Поэтому и любовным отношениям мужчины и женщины придается мистический и возвышенный характер⁴⁷. Наличие схожих взглядов можно отметить и у некоторых старообрядческих сект в России. «Небо и земля едино суть: что на небеси горе, то и на земле низу», – говорит хлыст, герой романа Д.С. Мережковского «Петр и Алексей»⁴⁸. Таким образом, и общение мужчины и женщины в ходе тантрического ритуала становится своего рода отражением взаимоотношений высшей божественной четы и восстановлением изначального единства мироздания. Важно подчеркнуть, что участники этого обряда не только повторяют деяния богов и поклоняются им, но сами становятся божествами⁴⁹. «В предающихся недолжному поведению, пьющих медовый напиток, участвующих в чакре шакти и кауликах /Пусть [садхака] видит Шиву и Гаури и не выказывает к ним пренебреженья» (Шактисангама-тантра II.36.26–27). Основными божествами, задействованными в подобной практике, оказываются Шива, Бхайрава, Кали, Тара, **Трипурасундари**, **Чхиннамаста** и другие. Для сахаджиев (тантриков-кришнаитов), о которых у нас еще пойдет речь, основное место занимают Кришна и Радха, и в своей ритуальной практике они воспроизводят их игры во Вриндаване. Хотя подобное вызывает критику со стороны более пуритански настроенных гаудия-вайшнавов, приходится

признать, что именно приверженцы сахаджи стоят намного ближе к истокам.

Обряды, включающие взаимодействие мужчин и женщин, могут иметь вполне «безобидную» форму и не обязательно предполагают сексуальный контакт. Сюда относится, например, *кумари-пуджа*, поклонение юным девочкам, или *гавакша-йога*, когда мужчина просто созерцает женщину и повторяет мантру. Но ритуал, предусматривающий любовное соединение, представляется, конечно, наиболее привлекательным и действенным. «Единение мужчины и женщины и есть, несомненно, йога! Как указано шастрами, нет освобождения без [их] соединения. В их единении рождается счастье, имеющее качество высшего блаженства. Благодаря исполненности блаженством вира становится образом Бхайравы»⁵⁰. Недаром знаменитый индолог и тантрик в одном лице, **Агехананда Бхарати** (Леопольд Фишер, 1923–1991) писал, что основная садхана (ритуальная практика) тантризма, как буддийского, так и индуистского, подразумевает сексуальный контакт в особых условиях⁵¹. Вслед за этим и отечественный исследователь **В.А. Пименов** утверждает, что «сущность ритуала “левой руки” состоит <...> в сложнейшей и поистине всеобъемлющей системе религиозной эротики <...> приверженцы вамаচারьи превратили ритуальный секс в ключ к решению практически всех проблем человеческого существования»⁵². Этот ритуал именуется *майтхуна* (*maithuna*)⁵³, и он выступает своего рода кульминацией центрального тантрического обряда – *панчататтвы* или *панчамакары*, включающего использование предметов, чье санскритское наименование начинается с *ma*, отсюда и второе название: вина (*madya*), мяса (*māṁsa*), рыбы (*matsya*), поджаренных зерен (*mūdra*), используемых как афродизиак, и соития (*maithuna*) с женщиной, выступающей формой богини. При этом предпочтение зачастую отдается чужой жене или свободной женщине⁵⁴. Такая позиция объясняется тем, что супружеская любовь никогда не дает такого накала страсти, как «незаконная связь». Только такой «тайный союз» способен вызвать прорыв к подлинно инициатическому опыту⁵⁵. В

средневековой Европе также находились приверженцы подобных представлений: в 1147 г. «Суд Любви» **графини Шампанской** постановил, что подлинная любовь не совместима с пребыванием в браке, поскольку женатые люди действуют, подчиняясь долгу, и только любовники способны на настоящие чувства⁵⁶.

Особое развитие данная тема получила у некоторых кришнаитов, на примере Кришны и Радхи прославлявших любовь к «чужой жене» (*паракия-рати*). Как пишет М. Элиаде, «в знаменитых бенгальских дворах любви проводились диспуты между вишнуитскими почитателями паракийи и защитниками супружеской любви, *свакийи* – и последние всегда оказывались в проигрыше»⁵⁷. Впрочем, в некоторых тантрах практика паракии осуждается и предписывается проводить майтхуну только с собственной женой, однако такие тексты составляют меньшинство⁵⁸.

То, что в традиционном индуизме считается «нечистым» и «запретным», в тантрическом ритуале ведет к освобождению. Посредством вкушения пяти *m* садхака преодолевает дуальность чистого и нечистого, сакрального и профанного и избавляется от привязанности к искусственной фрагментации мира. Радикальным образом он утверждает фундаментальное единство феноменального мира, тождество Шакти со всей проявленной вселенной. Через утверждение ценности запретного садхака лишает его способности осквернять, портить и связывать⁵⁹. Впрочем, панчамакара возникает в достаточно позднее время, в древних текстах упоминаются только *maḍya*, *māṁsa* и *maithuna*⁶⁰. В полноценной тантрической практике роль панчамакары можно уподобить роли причастия в христианстве.

Заметим также, что основной тантрический ритуал может совершаться как отдельной парой (мужчина+женщина), так и несколькими парами. В последнем случае речь идет о тантрической *чакре* (букв. «круге», названном так потому, что пары в принципе располагаются вокруг гуру, причем женщина всегда слева от мужчины). Мужчины, участвующие в обряде, именуется *садхаками* и *бхайравами*, а женщины – *шакти*, *кула*, *йогини*, *дути*

(«посланница»), *лата* («лиана») и *найика*⁶¹. В тантрах описываются различные виды чакр⁶². Подобное взаимодействие усиливает необходимый мистический экстаз – великий кашмирский философ и мистик **Абхинавагупта** (прибл. 950–1020) сравнивал его с игрой отражений в зеркалах и, стало быть, делало ритуал более действенным, нежели майтхуна, совершаемая одиночной парой⁶³. Сам по себе любой тантрический ритуал очень сложен («гиперритуализм» тантриков), и важно строгое соблюдение всех мелочей⁶⁴.

Как правило, тантрическая майтхуна не преследует цели появления детей, однако может быть и наоборот. Дети, рожденные от подобных союзов, называются *йогини-бху* (*yoginī-bhū*, «рожденные от йогини») и считаются обладающими сверхъестественными качествами. По преданию, Абхинавагупта был именно таким ребенком⁶⁵.

В ритуальной практике тантриков играют важное значение такие инструменты, как *мантры*, *ньясы*, *янтры*, *мудры* и упражнения *хатха-йоги* (или *кундалини-йоги*). Наибольшее значение имеют мантры, выступающие звуковым проявлением того или иного божества. Все свои ритуальные действия тантрики должны сопровождать повторением мантр, которое именуется *джана*⁶⁶. Обряд, когда мантра (произносимая вслух или про себя) налагается на тело человека с целью его очищения и пробуждения его божественной природы, именуется *ньясой*. Существуют различные виды *ньяс*⁶⁷. Если мантра считается звуковым проявлением божества, то его графическим воплощением служит *янтра*. Наиболее известная *янтра* это *Шри-янтра* или *Шри-чакра*, состоящая из девяти треугольников. Их пять треугольников, обращенных вершинными углами вниз, обозначают *Шакти*, а четыре, обращенных вверх – *Шиву*⁶⁸. Наконец, в тантрической садхане широко применяются ритуальные жесты – *мудры*⁶⁹. Что касается *хатха-йоги*, то она возникла именно в тантрической среде и была первоначально предназначена для тантриков. Согласно индуистской традиции, ее создателями были легендарные подвижники **Матсьендранатх** и

Горакшанатх⁷⁰. По мнению Х.П. Шастри и А. Рой, это произошло в IX в., П.К. Бахчи и Г. Ферштайн относят деятельность Матсьендранатха к середине XI в.⁷¹, а Андре Паду – к XII в.⁷² Многие думают, что хатха-йога в ее известной нам форме, а также представления о системе чакр и кундалини есть нечто весьма древнее, однако, как мы видим, они возникли не так и давно.

Однако, по вполне справедливому мнению Д. Уайта, именно сексуальные обряды являются единственной действительно отличительной чертой Тантры, все же остальные инструменты могли использоваться и в традициях, не имеющих отношения к Тантре⁷³. Кроме того, вышеуказанные инструменты в большей степени играют вспомогательное значение по отношению к майтхуне, их главная задача – заставить участников этого обряда осознать в себе божественную природу. Как сказано в Йони-тантре: «все пуджи, совершаемые садхакой, и все четыре таттвы без пятой – никчемны»⁷⁴.

Тантрики могут совершать или участвовать в таких общеиндуистских обрядах, как пуджа⁷⁵, хома, шраддха. Впрочем, эти обряды в Тантре получают свою специфику. В тантрической пудже, например, важно отождествление адепта с божеством, или, как сказано в Йогинихридая-тантре: *nādevo devam arcauēt* («да не почитает бога тот, кто сам не является богом»)⁷⁶.

Местом для совершения тантрических обрядов могут служить собственные дома адептов, горы, лес, берег реки или океана⁷⁷ и даже поле, на котором произошла битва⁷⁸. В качестве времени предпочтение отдается ночи⁷⁹, из дней недели – вторнику и пятнице⁸⁰. Также предписывается совершать обряды на восьмой, девятый и четырнадцатый лунные сутки (*tithi*) половины месяца⁸¹. Но наиболее благоприятным временем считаются затмения Солнца и Луны⁸².

Что касается дакшинаচারы, то, как уже было сказано, в школах «правой руки» элементы панчамакары заменяются более «безобидными» вещами, не вызывающими осуждения у брахманской ортодоксии: так, мясо могут

заменять имбирь и сезам, рыбу – бобы, зерна – рис, вино – сок кокосового ореха, а вместо соития с женщиной совершается подношение цветов⁸³. Кроме того, приверженцы дакшинаচারы стали утверждать, что женщина, упоминаемая в текстах Тантры, это не реальное физическое существо, а символ энергии кундалини, дремлющей в основании позвоночного столба. Когда кундалини пробуждается и поднимается в сахасрару, здесь она соединяется с Шивой (чистым сознанием или высшим «Я»), что будто бы и означает подлинную майтхуну⁸⁴. Как писал сторонник этого подхода Свами Шивананда: «Физическое совокупление с женщиной – это грубая майтхуна. Она происходит из пашу-бхавы, животной природы (грубого инстинкта). Мать Кундалини Шакти соединяется с Господом Шивой в сахасраре во время нирвикальпа-самадхи. Это – настоящая майтхуна, блаженное слияние»⁸⁵. Однако всегда следует помнить, что подобные воззрения возникли поздно, как результат символического замещения и интернализации (перенесения на тело адепта) реально совершавшихся обрядов.

Тантра, сакральные науки и магия. Тантра тесно связана с традиционными науками, такими как медицина (*аюрведа*), астрология (*джьотиш*) и алхимия (*расаяна*). Самые древние алхимические тексты, которые нам известны, являются тантрическими, Тантра и расаяна разделяют общие представления о вселенной и человеческом существе. Значительный вклад в развитие алхимии внесла школа натхов, о которой у нас еще пойдет речь. Аюрведа включает тантрические элементы, существует и особая тантрическая медицина⁸⁶. **Аджит Мукерджи** даже пытался в свое время доказать, что авторы старинных тантрических текстов предвидели многие открытия европейской науки (теория гравитации, волновая теория звука, представления о природе света)⁸⁷. Но особенно тесную связь тантризм обнаруживает с магией. Дело в том, что от поздних форм религиозности Тантра с её целостным взглядом на мир органически воспринимает магию, которая заняла среди тантрических практик достойное и почетное место.

Шесть магических обрядов обычно считаются составляющими тантрическую магию. К их числу принадлежат: 1) умиротворение (*śānti*) – способность магическими средствами успокоить другое существо, оградить себя от болезней, дурных влияний и проклятий; 2) подчинение (*vaśīkaraṇa*) – способность полностью подчинить себе путем околдовывания мужчин, женщин, богов и животных, заставляя их исполнять собственную волю (*vaśa*); 3) введение в ступор (*stambhana*) – способность полностью обездвижить какое-либо существо или сделать его действия безуспешными; 4) изгнание (*uccāṭana*) – изгнание из какого-либо места; 5) внесение раздора (*vidveṣana*) – способность вызвать разлад среди людей; 6) умерщвление (*maraṇa*) – способность нанести вред здоровью или лишить жизни кого-либо на расстоянии⁸⁸. Это классический набор шести магических обрядов, правила совершения которых излагаются во многих тантрах⁸⁹. В этот список могут также добавляться *moḥana* (сбивание, ослепление), *ākaraṇa* (привлечение к себе какого-либо существа или предмета) и *puṣṭi* (обряд на материальное процветание), при этом один из этих обрядов может заменить любой из упомянутых в списке⁹⁰.

Впрочем, как замечает Н.Н. Бхаттачарья, магические обряды, описываемые в тантрической литературе, не являются чем-то изолированным и недавно возникшим, но продолжают традицию магии, восходящую к первобытной эпохе. Корни данных обрядов можно отыскать в ведийских текстах⁹¹. М. Статли замечает, что магиико-ритуальные практики до сих пор распространены в Индии особенно среди почитателей Шакти⁹². Среди простонародья тантрики воспринимались как могущественные колдуны⁹³. По замечанию Т. Гудриана, именно магия стала одной из главных связующих между поздней ведийской и тантрической литературами⁹⁴.

Помимо разделов «обычных» тантр, в которых излагаются сведения по магии, существуют тексты, целиком посвященные магии (Т. Гудриан именует их «магическими тантрами»)⁹⁵. О популярности магии свидетельствует тот факт, что «магические» тантры получили широкое

распространение даже в тех регионах Индии, где манускрипты «обычных» тантр встречаются сравнительно редко. В этих текстах санскрит часто перемешан с хинди и другими местными языками. Данная литература имеет очень ранние истоки, и прототипом «магических» тантр служат поздние ведийские тексты, такие как Атхарваведа-паришишта, где описание обрядов поклонения богам дополняется ссылкой на сверхъестественные результаты, которые могут быть достигнуты верующим⁹⁶. Среди «магических» тантр выделяется созданная в Ассаме Камаратна-тантра, являющаяся подлинной энциклопедией магических обрядов буквально на все случаи жизни. Большое место уделяется в этом трактате таким темам, как средства укрепления потенции, сохранения женской красоты и здоровья и привораживание представителей противоположного пола⁹⁷.

Культ женщины в Тантре. Поскольку каждая женщина считается воплощением Шакти, отсюда берет свое начало крайне уважительное отношение тантриков и к обычным земным женщинам. Как замечает Мирча Элиаде: «можно обнаружить в этом почитании Великой Богини еще своего рода и религиозное переоткрытие тайны женщины, ибо <...> каждая женщина является инкарнацией Шакти»⁹⁸. **Филип Роусон** замечает, что в тантрическом мировоззрении не женщина персонифицирует Богиню, но Богиня сама является в женщине, и поэтому женщина играет в Тантре ключевую роль⁹⁹. Она – «богиня во плоти и крови»¹⁰⁰.

Например, известные слова из Шактисангама-тантры (II.13.43–48) – это настоящий гимн женщине:

Женщина – это мать трёх миров, женщина – это воплощённое троёмирье,

Женщина – это опора тройственной вселенной, женщина – это тело [мирозданья].

Какие б не были проявления – мужские или женские, женские являются лучше всех,

Вся красота, что ни есть в мире, [пребывает] в круге женщин.

Нет равного женщине друга, нет равной женщине стези.

Нет, не было и не будет равного женщине счастья,

Нет равного женщине царства, нет равной женщине епитимьи,

Нет, не было и не будет равной женщине святого места,

Нет равной женщине йоги, нет равной женщине джапы,

Нет, не было и не будет равной женщине йоги,

Нет равной женщине мантры, нет равной женщине аскезы

Нет, не было и не будет равного женщине богатства¹⁰¹.

Не менее красноречивы и другие тантры, например, Йони-тантра: «Женщины – божественны, женщины –

дыхание жизни, женщины – высшая драгоценность! Всегда пребывай с женщиной – чужой или своей»¹⁰².

Отсюда и поклонение *йони* – женскому лону в Тантре, выступающему символом плодородия. «Махавидьи, *йогини*, *матрики*, все божества в лоне <...> обитают»¹⁰³, – сказано в Шактисангама-тантре. Почитание изображения йони широко распространено в шиваизме и шактизме, но приверженцы *вамаচারы* могут почитать и йони живой женщины (обряд *уони-рӯјя*, *йони-пуджа*)¹⁰⁴. *Лингам*, конечно, также служит объектом поклонения. Такова удивительная особенность Тантры: если обычные индуисты больше почитают изображения богов, то тантрики находят божественность в человеческом теле.

Тантре оказывается совершенно чуждой аскетическая традиция, напротив, в тантрических текстах часто встречается знаменитая формула «*бхукти-мукти*», означающая единство наслаждения и освобождения в духовном опыте тантрика¹⁰⁵. Как пишет А. Мукерджи, Тантра проповедует не уход от мира, а наиболее полное принятие наших желаний и чувств, которые мы испытываем, будучи человеческими существами, и она направлена на сглаживание конфликта между духовным и материальным¹⁰⁶.

Цели тантрической садханы. У тантрической практики две цели, магическая и мистическая, соответствующие указанной формуле *бхукти-*

мукти. Первому элементу отвечает обретение магических сверхспособностей – *сиддхи*. К их числу принадлежат способности становиться бесконечно малым или бесконечно большим, узнавать во сне обо всем, что ни пожелаешь, летать по воздуху или быть неуязвимым для оружия, а также многие другие¹⁰⁷. Обретение этих чудесных способностей, дарующих могущество в этом мире, часто заслоняет более отдаленную и высокую цель – достижение освобождения (*moksha, mukti*) – на эту присущую тантрам тенденцию указывают Д. Уайт и А. Паду¹⁰⁸. При этом в тантрических текстах выделяется несколько видов освобождения, в частности, в их числе: *салокья* (*sālokyā*) – пребывание в том же мире, что и избранное божество; *самипья* (*sāmīpyā*) – соседство с божеством; *саршти* (*sārṣṭi*) – обладание могуществом божества; *саюджья* (*sāyujyā*) – слияние с божеством; и *сарупья* (*sārūpyā*) – обретение божественного облика¹⁰⁹. Как и последователи адвайта-веданты, тантрики верят в возможность достижения освобождения при жизни (*дживанмукти*)¹¹⁰. Поэтому в другом месте А. Паду определяет тантризм как практический путь для обретения сверхъестественных сил и освобождения в этой жизни через использование специфических и сложных техник, основанный на особой идеологии, идеологии космической реинтеграции, посредством которой адепт заполучает могущество, будучи свободным от оков мира и в то же время оставаясь в этом мире и господствуя над ним через союз с божеством, которое само является высшей силой¹¹¹. Иногда указывается также, что целью Тантры является объединение двух божественных аспектов в своем собственном существе¹¹², но это более поздняя трактовка.

Тантрическая инициация. Многих людей, интересующихся Тантрой, волнует вопрос о том, как самому можно стать тантриком. Скажем сразу, что «самодеятельный» тантризм невозможен, также как нельзя быть христианином, не пройдя через таинство крещения. И даже никакие книжные знания здесь не помогут¹¹³. Знание тантрик должен получить именно из уст *гуру* – духовного наставника, а не путем изучения текстов¹¹⁴. Гуру дарует

ученику инициацию (*dīkṣā*, *дикша*)¹¹⁵. Почитание гуру (*guru-rūjā*) является неотъемлемой частью тантрического ритуала¹¹⁶. Священное знание передается по цепи инициатической преемственности (*paraṅparā*) от одного учителя к другому, первоучителем же обычно выступает Шива, отсюда отождествление собственного гуру с Шивой¹¹⁷. Вокруг этих цепей и формируются основные направления и школы Тантры¹¹⁸, которые совершенно неверно называть сектами. Секта это религиозная группа, отделившаяся от основного направления (мейнстрима) и ему противостоящая. В Тантре же подобный мейнстрим отсутствует. Кроме того, сам термин «секта» носит пренебрежительный оттенок.

Важно, что в Тантре гуру может быть и женщина (*strī-guru*)¹¹⁹. Существуют бесчисленные легенды о том, как тантрический святой мужского пола был посвящен в традицию женщиной-гуру через акт ритуального соития¹²⁰. В Гухьясадхана-тантре Шива рассказывает, что возможность иметь посвящение от женщины-гуру обретается только благодаря заслугам, накопленным за много жизней, и что иметь своим духовным наставником женщину это большая удача¹²¹. Затем про просьбе Парвати он описывает облик женщины-гуру¹²². Стри-гуру упоминаются и в других тантрических сочинениях: Ниласарасвати-тантре, Пранатошани-тантре, Канкаламалини-тантре и прочих. В последней даже содержится Стригуру-гита¹²³. Кстати, подобное существовало не только в легендах и текстах, но и в действительности. Известно также, что великий бенгальский мистик **Рамакришна** (1836–1886) имел своей духовной наставницей женщину по имени **Бхайрави (Йогешвари)** и под ее руководством два года занимался тантрической садханой¹²⁴. Позже в автобиографической книге «Мир Тантры» **Браджамадхава Бхаттачарья** рассказывал, как в юном возрасте на был посвящен в сокровенные таинства Тантры загадочной «Госпожой Шафран»¹²⁵.

Что же касается инициации, то она может быть не только внешней (при вступлении на путь ученичества), но и внутренней, связанной с переходом на

более высокий уровень. Существует множество видов инициации. Бывают даже весьма любопытные, например, *тула-дикша*, когда адепта взвешивают на весах и по уменьшению его веса судят об его очищении¹²⁶.

Три типа людей в Тантре. Далеко не все достойны получить дикшу. Согласно тантрическим текстам, все люди по своей пригодности к практике тантры делятся на три типа (*bhāva*): *пашу*, *вира* и *дивья*. Пашу (*paśu*, «скот») именуется обычные люди, профаны, кто стоит вне рамок Тантры «левой руки» и может следовать только пути «правой руки», чьи предписания не противоречат установлениям Вед. Вира (*vīra*, букв. «герой») это адепт «леворучной» тантры, имеющий допуск на обряды, где используются пять макар. Наконец, к категории дивья (*divya*, букв. «божественный») относят высших наставников и святых тантры¹²⁷.

Школы Тантры. Ядро разнообразных тантрических течений составляет кула или каула. Кула (*kula*, букв. «семья, род, клан» вообще это очень многозначное понятие. Оно может выступать синонимом понятия Шакти и также обозначать своего рода «мистическое тело» Богини, включающее в себя ее частичные проявления и ее почитателей (аналог христианской церкви), а также отдельную общину или школу Тантры, канал сущумна или служить синонимом йони. В каулических тантрах кула всячески превозносится¹²⁸.

Древнейшим направлением Тантры выступает *кали-кула* (*Шри-Кали-кула*, *каула-дхарма*, *кулачара*). Это антагонистическая по отношению к ведийской традиции школа зародилась, скорее всего, в Камарупе (ныне Ассам), издревле являвшимся одним из центров шактизма и Тантры. Земля Ассама с давних пор была окружена ореолом культа Великой богини. Во многом этому способствовало нахождение здесь известнейшей питхи (*rīṭha*, букв. «пьедестал», так именовались святые места шактистов, возникшие там, где, согласно общераспространенному преданию, упали члены тела богини **Сати**, после того как она погибла, не вынеся оскорбления, нанесенного ее отцом Дакшей Шиве). В Камарупе упала йони – лоно Сати¹²⁹, благодаря

чему это место считается наделенным особенно мощной энергией¹³⁰. Впервые питха в Камарупе упоминается в буддийской Хеваджра-тантре, составленной, по одному мнению, в конце VII в., а по другому – в середине VIII в. Кроме того, в этом же тексте упоминаются и три другие питхи: 1) Джаландхара, 2) Одияна, 3) Пурнагири¹³¹.

Цепь инициатической преемственности кали-кулы восходит примерно к V в. н. э. Основателем школы, согласно преданию, был подвижник **Маччханда**, которого иногда отождествляют с жившим гораздо позже Матсьендранатхом. Школа была широко распространена в Кашмире в IX–XI вв., а в настоящее время она господствует в северной и восточной Индии и в Непале. Кали-кула имеет множество направлений, поэтому нередко всех приверженцев тантризма левой руки называют кауликами. Последователи кали-кулы поклоняются грозным женским божествам, таким как Кали, **Чанди**, Дурга и Тара, используя методы Тантры «левой руки», которые считаются неприемлемыми для индуистов: употребление в пищу мяса, рыбы и вина, сексуальные обряды. В ритуальной практике они игнорируют предписания и запреты, связанные с кастовой системой, поэтому они находятся как бы в оппозиции к ведической (брахманистской) системе и отдают предпочтение авторитету тантр и собственных учителей. Допускается возможность обретения свободы при жизни (дживанмукти). Помимо храма Камакхьи в Ассаме, важнейшими центрами кали-кулы являются Калигхат в Колкате и Тарапитх в округе Бирбхум (штат Западная Бенгалия). К числу основных священных текстов этой школы принадлежат Куларнава-тантра, Калика-пурана, Малинивиджая-тантра, Рудра-ямала и Йогини-тантра¹³².

Одним из интереснейших направлений этой школы являлась *йогини-каула*. Само слово «йогини» имеет много значений¹. В текстах, например, в Калика-пуране (50.43–44, 56.4–6, 61.40–41, 61.87–88, 61.96–97), упоминаются йогини-манифестации какой-либо богини, составляющие ее свиту и не играющие особой роли. Одновременно появляются йогини, ставшие

объектом самостоятельного культа. Этот эзотерический культ основал, согласно преданию, Матсьендранатх, автор «Каула-джнана-нирнай». После этого, согласно распространенной точке зрения, почитание йогини набирает популярность, обретая отличие от йогини-спутниц богинь в текстах¹³³.

В это время, т.е. в 900–1200 гг. в Индии появляются храмы йогини¹³⁴. В отношении архитектуры они значительно отличаются от традиционных индуистских храмов. В них нет ни гарбхагрихи (место, где помещается образ божества), ни шикхары или виманы (башня над гарбхагрихой). Эти храмы представляют собой не очень высокое каменное кольцо (высотой от 2 до 3 м) под открытым небом. Внутри этого кольца по всему периметру располагаются ниши, в которых находятся (или находились) скульптурные изображения йогини. Количество их может варьироваться: 64, 65, 42, 81. Как правило, это полуобнаженные женщины с пышными, соблазнительными формами, что соответствует традиционным канонам индийской женской красоты. Йогини украшены серьгами, браслетами, ожерельями, гирляндами и поясами; у них сложные красивые причёски. Однако у некоторых из этих чаровниц пугающие лица или даже вместо человеческой головы находится голова какого-либо животного, например, газели, лошади, свиньи, слона или леопарда¹³⁵. Это дало основание Д.Г. Уайту говорить, что йогини представляют собой гибрид женщины и существ, принадлежащих к животному и растительному миру¹³⁶.

Архитектура храмов йогини всегда смущала исследователей; предполагают, что форма этих храмов могла иметь образцом мандалу, янтру или чакру, а также символизировать йони. Йогини движутся по кругу, и окружность храма может означать Кала-чакру (колесо времени)¹³⁷. А. Рой связывает необычную форму храмов йогини с местными верованиями. В народных представлениях йогини это танцующие богини, нисходящие с небес¹³⁸. Д.Г. Уайт отсутствие крыш связывает с тем, что храмы служили своего рода взлетно-посадочными площадками для йогини¹³⁹.

Известные храмы йогини находятся в Хирапуре, Ранипур Джхариале (Орисса), Шадоле, Бхерагхате, Кхаджурахо, Бадохе, Митаули, Дудхахи (Мадхья-Прадеш), Локхари (Уттар-Прадеш)¹⁴⁰. Обращает на себя внимание, что храмы йогини отсутствуют на территории Бенгалии и Ассама. А. Рой объясняет это тем, что йогини принадлежали не к одной традиции, а к нескольким разным, и в Бенгалии и Ассаме йогини почитались не в храмах, а в геометрических формах на пальмовых листьях или одежде. Также сооружение храмов было, возможно, связано с политическими причинами: тамошние правители хотели таким образом снискать благоволение женских божеств и привлечь на свою сторону местных жителей, чьи божества включались в состав йогини¹⁴¹.

Существуют различные гипотезы относительно происхождения образов йогини. Согласно одной из них, йогини стали местные женские божества, почитаемые в среде племен и низших каст и включенные в «большую» традицию, о чем свидетельствуют имена некоторых йогини. Кроме того, *якшини* могли вполне трансформироваться в йогини – и те и другие связаны с деревьями и культом плодородия¹⁴². Приверженцы другой гипотезы, как например, Н. Бхаттачарья, утверждают, что йогини первоначально являлись человеческими существами, женщинами из крови и плоти, жрицами, в которых, как верили, вселилась богиня. И позднее они были возведены в статус божества. В подтверждение этой гипотезы можно привести слова из «Каула-джнана-нирнаи», где йогини приравниваются к реальным женщинам, живущим в Камарупе¹⁴³. Этому же мнению придерживается и Г. Ферштайн. По его словам, «йогини, почитаемые как божества, вероятно, изначально были женщинами-адептами и посвященными в тайны тантры»¹⁴⁴. Д. Г. Уайт показывает, что предшественницами йогини являлись *ансары*, матрики, *якшини* и *грахини*¹⁴⁵.

Поскольку традиция культа йогини была эзотерической, о характере почитания йогини в храмах можно только строить предположения. Однако некоторые детали их культа становятся ясны из текстов. Например, в

Куларнава-тантре описывается обряд поклонения йогини, совершаемый перед поклонением Богине. Йогини любят кровь и вино. В Брихаддхарма-пуране описываются танцующие йогини, пьющие эти субстанции. Проводился также обряд йогини-чакра, в котором принимали участие восемь женщин и восемь мужчин. Неизвестно, совершался ли этот обряд в храме или в каком-либо тайном месте¹⁴⁶. Однако, отсутствие достоверных исторических свидетельств не мешает Д. Уайту рисовать красочную картину оргиастических обрядов, совершавшихся в храмах йогини, так, как если бы он сам являлся их свидетелем. Ритуал с их участием именовался *йогини-мелапа* или *йогини-мелака*. В ритуальной практике они отождествлялись с женщинами-участницами обряда во плоти и крови, сексуальное взаимодействие с которыми, как полагалось, наделяло мужчин сверхъестественными способностями, в том числе и способностью летать. Только через инициацию, даруемую йогини, мужчины, именуемые вирами (героями) и сиддхами (совершенными), могли обрести божественную энергию¹⁴⁷. Культ йогини был особенно притягателен для монархов и аристократов, которые не только покровительствовали воздвижению храмов, но и могли принимать активное участие в обряде йогини-мелапа¹⁴⁸.

В настоящее время культ йогини потерял какое-либо значение¹⁴⁹, хотя Д.Г. Уайт пытается уверить в обратном¹⁵⁰.

Из каулических течений не меньший интерес представляет школа *кали-кула-крама*, которая еще называется просто *крама* или *рахасья-каула*. Эта школа – самое влиятельное из всех шактистских направлений внутри *кашмирского шиваизма*. Она была распространена в основном в Кашмире, и ее последователи считают свое учение откровением Шивы, переданным людям через его супругу Шакти-Бхайрави. Данное направление шактизма процветало в IX–XII вв. Особенностью философии крамы является описание реальности в терминах познания. Деятельность Богини здесь разворачивается в пяти фазах. Первые четыре составляют исхождение (*sr̥ṣṭi*), поддержание (*sthiti*), поглощение (*saṁhāra*) и невыразимое (*anākhyā*) – на этой стадии то,

что формировало предыдущие стадии, исчезает в чистом вездесущем сознании (именуемом также *kāli-krama*, слово *kāli* здесь обозначает группу из тринадцати Кали). Пятая стадия, совершенно трансцендентная, это стадия чистого Света (*bhāsa-krama*). Культовая практика этой школы включает почитание 64 йогини. Интерес представляет то, что цикл миропроявления здесь направляется не главным божеством, а группой форм Кали¹⁵¹. Шактистски ориентированные кашмирские шиваиты делают акцент на преданном почитании одновременно и Шивы, и Шакти, а также совершении тантрических обрядов, включая практики вамаচারы. Кашмирские учителя, такие, как **Сиддха Ватуланатха**, **Абхинавагупта** (X–XI вв.) и **Махешварананда** (XII–XIII вв.), славились своей ученостью, и ими были написаны многочисленные сочинения по тантре. В особенности творчество Абхинавагупты считается вершиной индийской философской мысли¹⁵².

До сих вызывает споры характер такой каулической школы, как *шри-кула* (*шри-видья*). Шри-кулу иногда называют компромиссным явлением между тантрической и ведийской (брахманистской) формами индуизма, поскольку ее последователи, обычно происходящие из брахманских каст, используют методы Тантры «правой руки»¹⁵³. Однако так было не всегда. По мнению Д. Уайта, зародившись первоначально как каула в VIII в. в центральной Индии, шри-кула включала и методы «левой руки»¹⁵⁴. А. Паду относит возникновение шри-видьи к более позднему периоду: X–XI вв.¹⁵⁵ и утверждает, что ее приверженцы в своей ритуальной практике использовали мясо и алкоголь, но не соитие¹⁵⁶. Наиболее ярким представителем каулы был **Бхаскарарая**¹⁵⁷. Второе, «праворучное» направление, именуемое *самая*, появилось только в XVI в. Его основоположник, **Лакшмидхара**, постарался реформировать шри-кулу так, чтобы привести ее в соответствие со строгими нравами брахманской морали¹⁵⁸.

Последователи шри-кулы сочетают практику поклонения Шакти с учением и методами адвайта-веданты. Великая богиня обычно почитается ими в образе прекрасной юной богини Трипурасундари, чьей мантрой

является шестнадцатислоговая *Шри-Видья-мантра*, а янтрой – знаменитая Шри-чакра, обозначающая Трипурасундари в ее деятельности как божество, создающее вселенную, наполняющее ее своей мощью и затем поглощающее мироздание. Богиня находится в центре янтры, окруженная божествами, которые исходят из нее. Высшим богом здесь считается Шива в аспекте Камешвара (владыка любви), представленный как божественный свет (*пракаша*), неотделима от него его Шакти, Камешвари, она же *вимарша*, или переживание Шивой самого себя. В школе шри-кула признаются авторитетными лишь те тексты, которые не противоречат установлениям вед и веданты. Наиболее почитаемые священные тексты этой школы: Шубхагама-панчака, Трипура-рахасья, Саундаря-лахари Шанкарачарьи, Йогинихридая-тантра, Лалита-сахасранама и некоторые другие. Возникло это направление Тантры в Кашмире, но затем распространилось в основном на юге Индии¹⁵⁹.

Развитие представления о кундалини привело к появлению каулической школы *кубджика*. высшим божеством для которой является **Кубджа** или **Кубджика** (*kubjikā*), букв. «сгорбленная», которая символизирует кундалини, сжатую в *муладхаре*. Кроме того, это богиня ассоциируется с космическим огнем, луной и некоторыми видами деревьев. Своим мужским коррелятом эта богиня имеет божество-мантру Наватмана. Основоположниками школы были странствующие наставники. Почитание Кубджике исчезло в Индии, но до сих пор распространено в Непале, где она является тайной богиней неваров, народности, являющейся автохтонным населением долины Катманду. Самые ранние рукописи относятся к XI в., наиболее известный священный текст этой школы – Кубджикамата-тантра¹⁶⁰.

Помимо каулического тантризма существуют и другие формы Тантры. Среди тантриков-шиваитов своей известностью и влиятельностью отличаются *натхи*. Историю своей школы они возводят к Матсьендранатху и Горакхнатху. В метафизике натхов Шива и Шакти описываются как образующие единство, при этом Шива все же занимает главенствующие

положение, а Шакти никогда не поклонялись как Богине. В ритуальной практике натхов, как правило, нет ничего трансгрессивного. Все это объясняет, что эту традицию иногда не рассматривают как тантрическую. Иногда также ее называют традицией восьмидесяти четырех сиддхов, совершенных существ, обладающих магическими способностями. Именно натхи являются создателями хатха-йоги, и благодаря им она проникает в среду тантриков. Своей целью натхи видят обретение физического бессмертия, для этого они стремятся посредством упражнений хатха-йоги сберечь в своем теле прану¹⁶¹.

Тантра нашла также приверженцев и среди вишнуитов, хотя тантрический вишнуизм менее интересен и оригинален. Во многих отношениях он почти не отличается от шиваизма, оказавшего на него сильное влияние. Среди школ тантрического вишнуизма особенно выделяются две: *панчаратра* и *сахаджия*.

Панчаратра (букв. «пять ночей») это совершенно дакшиначарская школа, ее практика не содержит ничего трансгрессивного и тяготеет к брахманской ортодоксии. Ее учение основывается на множестве самхит, среди которых наиболее важными являются Джаякхья-, Паушкара-, Параман-, Ахирбундхья-. Среди более поздних текстов выделяется Лакшми-тантра¹⁶². Течения панчаратры не столь же разнообразны, как течения шиваизма. Ее божества обладают умиротворенной природой. Высший бог, Вишну/**Нараяна**, почитаемый под именем **Васудевы**, создает и разрушает миры, при этом его деятельность описывается как развертывающаяся в рамках (что присуще всему индуизму) космических циклов дней и ночей Брахмы. Из бога исходят три ипостаси, или эманации, вьюхи: **Ачьюта**, **Сатья** и **Пуруша** (или **Санкаршана**, **Прадьюмна** и **Анируддха**), из которых берут начало затем различные уровни космоса – самый низкий из них является продуктом майи, которая есть шакти, божественная энергия (иногда почитаемая как богиня Лакшми). Из майи происходит природа, пракрити, за которой следуют таттвы, составляющие вселенную. Можно сказать, что

учение панчатраты о космосе, «мирах», роли слова и мантр, ее представления о структуре человеческого существа, роли йоги и поисках освобождения почти не отличаются от тех, что присущи течениям шиваизма¹⁶³.

Совсем иной характер носит школа сахаджия. Ее можно называть настоящей кришнаитской вамачарой. Сахаджия возникла в Бенгалии и Ориссе в VIII–IX вв., то есть задолго до знаменитого кришнаитского проповедника **Чайтаньи** (1486–1533). Само слово saḥaja означает «естественный, простой, природный», что указывает на активное использование в мистической практике естественных чувств, а не их подавление, и одновременно на естественное состояние высшего блаженного единства мироздания, которое восстанавливается и переживается в любовном соитии мужчины и женщины¹⁶⁴.

Согласно учению сахаджии, каждый мужчина это воплощение Кришны, а каждая женщина – воплощение Радхи. Есть и другая версия, по которой и мужчина и женщина заключают в себе Кришну и Радху: в мужчине преобладает Кришна, а в женщине – Радха. Дуализм между человеком и божеством носит лишь иллюзорный и временный, а не постоянный и действительный характер. Соответственно, обычная человеческая любовь есть отражение божественной любви Кришны и Радхи на микрокосмическом уровне (здесь находила проявление идея аналогии между микрокосмом и макрокосмом). Приверженцы ортодоксального бенгальского вишнуизма воспринимали любовь гопи к Кришне просто как символ устремления человеческой души к Богу, считали это устремление актом поклонения и на этом останавливались. Приверженцы сахаджии шли дальше: они практиковали эротические обряды, воспроизводившие игры Кришны и Радхи во Вриндаване, чтобы самим в этом теле пережить опыт божественного блаженства. Соответственно при образовании пары предпочтение отдавалось «незаконной» (паракия) любви, когда женщина не является законной супругой мужчины¹⁶⁵. Для подготовки к таким обрядам, очищения и преобразования тела они широко использовали методы йоги, ибо, как уже

было сказано, воспринимали тело как микрокосм, обладающий всеми возможностями макрокосма. Таким образом *кама*, или обычная страсть, возвышалась до уровня *премы*, или божественной любви¹⁶⁶.

Тантрики-кришнаиты утверждали, что Чайтанья и прочие известные проповедники вишнуитского бхакти принадлежали к их течению и даже называли имена их женщин-партнеров, например, сказано, что партнером Чайтаньи была девушка по имени **Шатхи**. В отношении Чайтаньи трудно что-либо сказать, так как он практически не оставил после себя текстов, зато передаются его высказывания, наполненные аскетическим и женоненавистническим духом, совершенно чуждым сахаджии. Но очевидно, что сахаджия повлияла на сложившееся о нем представление как об аватаре, в котором соединились вместе Кришна и Радха. Кроме того, явными сахаджиями были двое его близких учеников и сподвижников: **Нитьянанда** и **Рамананда Рай**, последний известен своей враждой с другим учеником Чайтаньи – **Адвайтой Ачарьей**, тяготевшим к брахманской ортодоксии¹⁶⁷.

Добавим, что сахаджии нигилистически относились к кастовой системе, и в их движении играли большую роль женщины¹⁶⁸.

Современное состояние и восприятие в Индии. Часто задают вопрос, сохранилась ли Тантра в Индии в живом состоянии или она стала достоянием истории. Дело в том, что современное общественное мнение на родине его происхождения вовсе не жалуется тантризм. А. Бхарати обращает внимание, что такие всемирно известные властители дум, как **Свами Вивекананда**, **Махатма Ганди** и **С. Радхакришнан** предпочитали обходить эту тему стороной, а официальная культура Индии после достижения ей независимости носит явно не- и даже антитантрический характер¹⁶⁹. Ныне в народном воображении Тантра ассоциируется с черной магией, мошенничеством и жутким развратом¹⁷⁰. Неудивительно, что А. Бхарати однажды написал, что если Тантра и имеет будущее, то в Америке и в Западной Европе, но только в не Индии, охваченной пуританским духом¹⁷¹. Тем не менее Тантра жива, и прежде всего, в своем оплоте, в Бенгалии.

Самые популярные индуистские божества среди бенгальцев это Дурга и Кали. Тантризм, в том числе и в форме вамачары, здесь существует как бы на двух уровнях: элитарном, поскольку высшие бенгальские касты относятся к шактам, и простонародном, где действуют течения *баулов* и *картабхаджей*.

Баулы возникли в конце XIV – начале XV вв. на основе сахаджии, а после XVI в. они начали быстро и широко распространяться. Слово «баул» обозначает «безумный». Такое название они получили за свое «асоциальное» поведение. Баулы отвергают официальные формы религии, кастовое устройство, религиозную вражду и общественные условности, они объединяют в своих рядах как индуистов, так и мусульман, и совершают обряды в духе мистического эротизма, помимо Тантры на них значительное влияние оказал мусульманский мистицизм – суфизм. Баулы известны своим богатым песенным фольклором, в котором находит выражение их мировоззрение. Творчество баулов оказало влияние на великого индийского поэта **Рабиндраната Тагора** (1861–1941)¹⁷².

Менее известно течение картабхаджей. Картабхаджи появились в конце XVIII в. как результат трансформации течения сахаджии в новых, колониальных условиях. Их учение («религия истины» или «религия человека») представляет собой синтез сахаджии (которая играет роль основы), ортодоксального бенгальского вишнуизма, элементов ислама и христианства. Находя приверженцев в основном среди городских низов, они отвергают кастовые различия, провозглашают божественность всех человеческих существ и создают социальное пространство, где мужчины и женщины могут свободно общаться, при этом женщина может обрести статус гуру. В то же время картабхаджи образуют свою, «параллельную» иерархию. В учении картабхаджей акцент также делается на братстве мусульман и индуистов, их еженедельные собрания проходят по пятницам, как и джума-намазы у мусульман, а ритуальная рецитация напоминает суфийский зикр. Но их основной ритуал носит эротический характер. Хью

Урбан называет картабхаджей разновидностью «популяризированной Тантры» и указывает, что их отличие от более ранней сахаджи заключается в большей открытости миру и желании влиять на общество¹⁷³.

Жрец Кали по имени Тапан Госвами в своем интервью, данном в 1994 г. Джун МакДаниел, сообщил, что в ту пору под влиянием коммунизма¹⁷⁴ и вестернизации тантризм в Бенгалии сдает свои позиции; участники тантрических обрядов даже подвергаются нападениям леваков, выступающих с позиций «воинствующего атеизма» или обычных хулиганов. Широкое общественное мнение также негативно настроено по отношению к тантрикам. Тем не менее тантрическая садхана продолжает практиковаться, и даже коммунистические лидеры тайно обращаются к тантрическим гуру за предсказанием итогов выборов¹⁷⁵.

Тантрические культы и практики сохраняются и в Керале. Богиня Кали почитается здесь прежде всего в образе Бхадракали, и жрецами в ее храмах служат брахманы, совершающие поклонение в соответствии с предписаниями «правой руки». Однако есть храмы, где служители принадлежат к низшим кастам, и где поклонение может включать невегетарианские подношения. В Гуджарате, где поклоняются богиням Кали, Дурге и **Хингладж**, до наших дней сохранился и культ «живых богинь», представленных женщинами из касты *чаранов*. Впрочем, здесь, как и повсюду, наиболее явные тантрические черты постепенно стираются под влиянием «брахманизации»¹⁷⁶.

На юге Индии удерживает свои позиции шривидья, хотя в своей нынешней форме она не содержит почти ничего тантрического. Ее главный центр находится в Шрингери (штат Карнатака)¹⁷⁷. А на севере страны и особенно в Непале достаточно активны натхи, располагающие несколькими важными центрами, в частности, в Горакхпуре (храм Горакхнатха, их легендарного основателя) и Харидваре¹⁷⁸. Наконец, по всей территории Индии рассеяны небольшие группы тантриков, не причисляющие себя к какому-либо отдельному направлению Тантры¹⁷⁹.

Тантра на Западе и неотантризм. В завершение хотелось бы остановиться на том, какую эволюцию образ Тантры проделал в сознании западной общественности и на феномене неотантризма. Здесь можно выделить три этапа. На первом этапе Тантра благодаря усилиям миссионеров и многих ориенталистов в массовом сознании представлялась как нечто жуткое, непристойное и вырожденческое. Она словно выступала антиподом «духовных скреп» и «семейных ценностей» добронравных английских джентльменов. Однако благодаря усилиям некоторых ученых стереотипы стали меняться¹⁸⁰.

Пионером изучения Тантры является **Джон Вудрофф** (1865–1936) (псевдоним **Артур Авалон**). Вудрофф – личность крайне двойственная и противоречивая. С одной стороны, он был судьей и чиновником британской колониальной администрации, преследовавшим индийских революционеров, с другой, выступал как страстный почитатель духовной культуры Индии. Вудрофф никогда не признавал своего участия в каких-либо тантрических ритуалах, но есть свидетельства, что он имел тантрическое посвящение. Несмотря на то, что Вудрофф считается автором переводов с санскрита множества тантрических текстов, есть серьезные основания полагать, что санскрит он не знал в достаточной мере, а переводы за него делал некий индиец (предположительно, его бенгальский друг **Атал Бихари Гхош**). Поэтому, как замечает Урбан, Артур Авалон это, возможно, псевдоним, объединивший самого Вудроффа и его таинственного помощника-индийца. Вудрофф задался целью «дезодорировать» Тантру, то есть очистить ее образ от мрачного ореола и примирить с британской пуританской моралью и с христианством. По его утверждениям, тантрический путь совершенно не противоречит Ведам, а напротив, является только практическим приложением учения веданты. Более того, тантрическое мировоззрение совершенно согласуется с современной западной наукой. Что же касается знаменитой панчамакары, то ее надо понимать прежде всего в символическом ключе: например, вино (мадья) это опьяняющее знание,

обретаемое через йогу, а майтхуна это соединение кундалини с Шивой в сахасраре. Не случайно Вудрофф считал самым значимым из тантрических текстов Маханирвану, которая, как полагают многие, появилась в конце XVIII в. как попытка примирить тантризм с британским колониальным законодательством¹⁸¹.

В то же время и на самом Западе появляются первые люди, объявляющие себя тантриками. В 1906 или 1907 гг. предприниматель и авантюрист **Пьер Бернар** (1875–1955), использовавший псевдоним «Всемогущий ООМ», основал в США «Тантрический орден» (The Tantric Order). Сам Бернар уверял, что он изучал санскрит и получил тантрическое посвящение в Индии. Сейчас это проверить, к сожалению, невозможно. В издаваемом им «International Journal of Tantric Order» Бернар шокировал тогдашнюю американскую общественность заявлениями, что не надо ходить в церковь, потому что совершенным объектом поклонения является человеческое тело. Помимо Тантры в версии Бернара, напоминающей скорее нынешнюю неотантру, его последователи занимались хатха-йогой и восточными танцами. Впрочем, узок был круг этих революционеров: занятия стоили столь дорого, что посещать их могли только представители высших слоев общества. Однако вокруг бернарцев раздут такой скандал, что, затравленный СМИ, первый американский тантрический гуру был вынужден оставить свою деятельность. Остаток дней Пьер Бернар провел состоятельным бизнесменом и коллекционером. Умер он в Нью-Йорке в 1955 г. в возрасте восьмидесяти лет¹⁸².

Второй этап связан с сексуальной революцией и молодежными бунтами 60-х. Начинает широко распространяться феномен, получивший названия неотантра или неотантризм, нео-Tantra, American Tantra (сейчас это, кстати, зарегистрированная торговая марка), и California Tantra. Позже этот феномен станет неотъемлемой чертой течения New Age. Тантра воспринимается однозначно позитивно, но, как правило, в сознании своих западных почитателей она теряет мистический характер и ее суть сводится к

«раскрепощению», к снятию табу и изысканным эротическим удовольствиям. Пантеон, сложный ритуал, весь историко-культурный антураж в той или иной степени отбрасываются¹⁸³. Как пишет одна из адептов подобного подхода **Марго Ананд**¹⁸⁴ (род. 1944), нет необходимости в повторении длинных мантр или ритуализации любовных отношений¹⁸⁵. Вместо закрытости, тайного характера передаваемых знаний и инициаций мы видим широкую проповедь и книги, продающиеся сотнями тысяч экземпляров¹⁸⁶. Зачастую «тантрические практики» (где что-то и может иметь отношение к настоящей Тантре, а может являться совершенным новоделом) смешиваются с каббалой, даосизмом, «древнегреческими мистериями», суфийскими плясками и традициями североамериканских индейцев. Подобный синкретизм, как пишут Х. Урбан и А. Паду, соответствует тому, что духовный багаж современного человека зачастую состоит из элементов, принадлежащих к самым разным культурам и эпохам¹⁸⁷.

Как бы то ни было, рост массового интереса к Тантре сыграл свою положительную роль в том, что способствовал развитию серьезных научных исследований в этой сфере. Появляется множество высококвалифицированных специалистов, написавших замечательные труды. Начиная с Агехананды Бхарати, академические ученые, как правило, подвергают неотантру суровой критике¹⁸⁸. Например, Георг Ферштайн писал, что неотантра основана на глубоком непонимании тантрического пути. Главная ошибка заключается в том, что тантрическое блаженство путают с обычным удовольствием¹⁸⁹. Д. Уайт характеризует New Age Tantra как эклектическое смешение индийской эротики (камашастра), техник массажа, аюрведы и йоги в одну искусственно изобретенную традицию. Указывая, что это чисто западное изобретение, он подчеркивает, что цели «тантрического секса» в духе нью-эйдж не имеют ничего общего с устремлениями адептов подлинной Тантры¹⁹⁰. Однако Хью Урбан демонстрирует более либеральный подход. По его мнению, неотантра не есть нечто ошибочное и ложное, это

просто интерпретация Тантры для другой исторической ситуации, пример адаптации религиозной системы к новой социальной и политической среде¹⁹¹. В завершение заметим, что неотантра образца 60-х годов была бунтарским и нонконформистским течением, направленным не только против табу в сфере отношений между полами, но и против карьеризма, алчности и потребительства, и наиболее активными приверженцами неотантры были хиппи¹⁹².

Принципиальное изменение происходит на третьем этапе (с 80-х годов по настоящее время). Неотантра в целом сохраняет свой характер, но происходит примирение с буржуазными ценностями. Гуру неотантры теперь учат, что «тантрический путь» в их версии очень даже совместим с «карьерой» и «успехом», а сама неотантра стремительно коммерциализируется¹⁹³. По мнению Урбана, среди всех этих гуру наиболее ярким проповедником консьюмеризма был **Ошо Раджниш** (1931–1990). Исследователь приводит его слова, что между коллекционированием «ролс-ройсов» и духовностью нет противоречий, «а Rolls-Royss is the best for spiritual growth»¹⁹⁴. Одновременно появляются целые сети магазинов, торгующих неотантрическими аксессуарами. Таким образом, делает вывод Урбан, если духовной основой раннего капитализма была протестантская этика, то идеальной религией для общества позднего капитализма с его потребительским гедонизмом и проникновением коммерции во все стороны жизни становится именно неотантра¹⁹⁵. Еще одно новшество третьего этапа заключается в том, что Тантра в подобном обличье возвращается на свою историческую родину, и современные индийцы, прежде всего, вестернизированные слои, начинают воспринимать феномен Тантры именно через очки неотантры.

В 90-е годы первые люди, называющие себя тантриками, появились и на постсоветском пространстве. В последнее время интерес к Тантре устойчиво растет. Я вовсе не считаю, что существуют некие непроходимые межкультурные барьеры, из-за которых Тантра, попав в «чужеродную»

среду, неизбежно принимает формы неотантризма. Если когда-то тантрические верования и практики успешно распространялись в Индокитае или Индонезии, то почему подобное невозможно сейчас? Дело заключается лишь в серьезности намерений и подхода. Кроме того, Тантра обращается к глубинным архаическим слоям, общим для всего человечества.

¹ Apte 1988: 229; Brooks 1990: 5; Goudriaan 1981: 7; Padoux 2010: 27.

² Urban 2003: 23.

³ Goudriaan 1981: 20; Padoux 2010: 48.

⁴ цит. по: Элиаде 1999: 255.

⁵ White 2006: 7, 13.

⁶ Элиаде 1999: 256; Urban 2003: 28.

⁷ Элиаде 1999: 256–257; 314; Bhattacharyya 2005: 22–23.

⁸ Ефремов 2016: 451.

⁹ цит. по: Ферштайн 2002(б): 575.

¹⁰ Трансгрессия (греч. trans – сквозь, через; gress – переход, перешагивание) – философский термин, фиксирующий феномен перехода непроходимой границы, прежде всего – границы между возможным и невозможным. Само слово обозначает «выход за пределы».

¹¹ Padoux 2010: 44–45, 54–55.

¹² Индуизм 1996: 229, 327; Bhattacharyya 2005: 252–255; Padoux 2010: 61–62.

¹³ Padoux 2010: 271.

¹⁴ Urban 2003: 24.

¹⁵ Шри Тарабхактирахасья-тантра 2.3. Цит. по Каула 2003: 118.). См. также, МНТ 2.14–21. Маханирвана 2003: 174–175..

¹⁶ Шри Тарабхактирахасья-тантра 4.21–22. Цит. по Каула 2003: 125.).

¹⁷ Faure 2000: 543–556; Padoux 2010: 53–54; White 2000: 7–8.

¹⁸ Pintchman 1994: 110; Mookerji 1977: 15–16.

¹⁹ Шри Тарабхактирахасья-тантра 6.16–17. Цит. по Каула 2003: 131.).

²⁰ Bharati 1975: 200–201. Иногда указывают, что дуализм Шивы и Шакти в индуистской Тантре родственен дуализму Пуруши и Пракрити в санкхье. Однако Л. Биернаки замечает, что подходы Тантры и санкхьи совершенно различны: в последней Пуруша – дух, а Пракрити – бесчувственная материя. В тантрических текстах, нередко встречается изречение, что Шива без Шакти подобен трупу, таким образом, Шакти выступает одушевляющей силой [Biernacki 2007: 62].

²¹ Bharati 1975: 112.

²² Pintchman 1994: 101.

²³ Ibid.: 105.

²⁴ Ibid.: 108.

-
- ²⁵ Шактисангама-тантра I.1.21; Йогини-тантра I.9.3–5; Девибхагавата-пурана III.4.36; Махабхагавата-пурана 3.3; 43.63.
- ²⁶ См., например, Куларнава-тантра 1.9–20.
- ²⁷ White 2000: 9.
- ²⁸ Padoux 2010: 91.
- ²⁹ Впрочем, крупный мифологический раздел содержится в Йогини-тантре (I.8–19) Йогини-тантра 2017..
- ³⁰ White 2006: 16.
- ³¹ Бана 1995: 338; Urban 2003: 29.
- ³² Urban 2003: 29.
- ³³ Горохов 1996: 536; Beane 2001: 2–3; Goudriaan 1981: 5, 11, 13; Padoux 2010: 27.
- ³⁴ Laksmi-tantra 2007.
- ³⁵ Пахомов 2002: 137; Bhattacharyya 2005: 52; Goudriaan 1981: 7–8.
- ³⁶ Элиаде 1999: 303–307; Bharati 1975: 164–180.
- ³⁷ Goudriaan 1981: 28.
- ³⁸ Барроу 1976: 53–54.
- ³⁹ Пименов 1998: 222; Субрамуниясвами 1997: 734–735; Ферштайн 2002(а): 201–202.
- ⁴⁰ Индийская философия 2009: 773.
- ⁴¹ Bharati 1975: 228.
- ⁴² Чаттопадхья 1961: 269.
- ⁴³ Сыркин 1996: 23.
- ⁴⁴ Bhattacharya 1988: 72.
- ⁴⁵ Bhattacharyya 2005: 113.
- ⁴⁶ Мифы 1992: 621.
- ⁴⁷ Bhattacharyya 2005: 122–133.
- ⁴⁸ цит. по: Мережковский 1990: 733.
- ⁴⁹ Padoux 2010: 195.
- ⁵⁰ Шри Тарабхактирахасья-тантра 1.26–27. Цит. по Каула 2004: 117..
- ⁵¹ Bharati 1975: 228.
- ⁵² цит. по: Пименов 1998: 222–223.
- ⁵³ Другие названия: сангама, сангхатта, ямала, стри-севана, лата-садхана.
- ⁵⁴ Каулавала-нирняя 8.39; Меру-тантра 10.322; Кали-тантра 4.14; 7.28; 8.10; Каливиласа-тантра 10.20–21; Чиначара-тантра 5.23; Майя-тантра 11.17; Камакхья-тантра 2.72.
- ⁵⁵ Эвола 1996: 344.
- ⁵⁶ Dimock 1989: 9.
- ⁵⁷ цит. по: Элиаде 1999: 317.
- ⁵⁸ Например, в следующих текстах: Бриханнила-тантра 4.96–97; Гандхарва-тантра 34.98, 103; Маханирвана-тантра 6.14; 8.179.
- ⁵⁹ Пахомов 2002: 108–109; Bharati 1975: 243; Bhattacharyya 1995: 413, 414, 418, 424–425; Kinsley 2000: 112.
- ⁶⁰ Biernacki 2007: 253; Padoux 2010: 200.

-
- ⁶¹ Ферштайн 2002(а): 344; Bhattacharyya 2005: 385–386; Padoux 2010: 156, 157.
- ⁶² См., например, Куларнава-тантра 8.70–76; Шактисангама-тантра II.13.189–214; Маханирвана-тантра 8.153–220; Нирутгара-тантра 10.
- ⁶³ Padoux 2010: 156–157.
- ⁶⁴ Ibid.: 189, 192.
- ⁶⁵ Ibid.: 314.
- ⁶⁶ Bhattacharyya 1996: 130; Mookerji 1977: 32–39, 45–65; Padoux 2010: 135–142, 176–188.
- ⁶⁷ Ферштайн 2002(б): 600–601; Padoux 2010: 138–142.
- ⁶⁸ Bhattacharyya 2005: 421; Feuerstein 2011: 244.
- ⁶⁹ Ферштайн 2002(б): 603–608; Padoux 2010: 135–138.
- ⁷⁰ Ферштайн 2002(б): 637–641.
- ⁷¹ Ферштайн 2002(б): 638; Bhattacharyya 2005: 87; Roy 2015: 80.
- ⁷² Padoux 2010: 114.
- ⁷³ White 2006: 7–13.
- ⁷⁴ Йони-тантра 6.30. Цит. по: Каула 2004: 227..
- ⁷⁵ Кстати, заметим, что сам обряд пуджи по происхождению в основном является тантрическим, а не ведийским [Ефименко 1999: 73; Индуизм 1996: 412; Субрамуниясвами 1997: 629; Padoux 2010: 41].
- ⁷⁶ Padoux 2013: 17.[
- ⁷⁷ Шактисангама-тантра I.21.38; II.15.25; 37.84; IV.3.75, 76.
- ⁷⁸ Шактисангама-тантра II.37.85.
- ⁷⁹ Йогини-тантра I.2.57; Шактисангама-тантра I.21.31, 38; II.37.83; IV.3.84.
- ⁸⁰ Йогини-тантра I.3.51; 7.30; Шактисангама-тантра II.37.60; IV.3.175, 178.
- ⁸¹ Шактисангама-тантра II.37.60, 83.
- ⁸² Шактисангама-тантра II.17.36–38; II.37.60.
- ⁸³ Bharati 1975: 235.
- ⁸⁴ Biernacki 2011: 122.
- ⁸⁵ цит. по: Шивананда 1990: 58.
- ⁸⁶ Bhattacharyya 1996: 31–41; Padoux 2010: 142–144.
- ⁸⁷ Mookerji 1988: 18–19.
- ⁸⁸ Кинсли 2009: 80; Ферштайн 2002(б): 615; Bharati 1975: 156.
- ⁸⁹ Например, Шарада-тилака-тантра 23.121-135 и др..
- ⁹⁰ Padoux 2010: 210.
- ⁹¹ Bhattacharyya 2005: 148–149.
- ⁹² Stutley 1980: 89.
- ⁹³ Индийская философия 2009: 772.
- ⁹⁴ Goudriaan 1981: 112.
- ⁹⁵ Goudriaan 1981: 113.
- ⁹⁶ Ibid.: 113–114.
- ⁹⁷ Goudriaan 1981: 122–124; Kamaratna-tantra 2014.
- ⁹⁸ цит. по: Элиаде 1999: 257.
- ⁹⁹ Rawson 2012: 35, 37.
- ¹⁰⁰ Mookerji 1977: 26.

-
- ¹⁰¹ цит. по: Шактисангама-тантра 2018: 36.
- ¹⁰² Йони-тантра 7.16–17. Подобные изречения также см.: Шри Тарабхактирахасья-тантра 5.3–19; Камакхья-тантра 3.41–47; Махачиначара-тантра 2.23–28; 3.5; Махамайя-тантра 12.33–38; Шьяма-рахасья 8.12–16.
- ¹⁰³ II.13.135. Цит. по: Шактисангама-тантра 2018: 42.. См. также: Камакхья-тантра 3.54–65; Йони-тантра; Нирутгара-тантра 14.15.
- ¹⁰⁴ Индуизм 1996: 220; Padoux 2010: 153–155.
- ¹⁰⁵ Элиаде 1999: 259–260.
- ¹⁰⁶ Mookerji 1977: 9.
- ¹⁰⁷ Bhattacharyya 2005: 148–149; Padoux 2010: 210–212.
- ¹⁰⁸ Padoux 2010: 161; White 2006: 10.
- ¹⁰⁹ Камакхья-тантра 1.10–11; Девибхагавата-пурана VII.37.13; XII.12.51–52; Шактисангама-тантра II.16.93–94; Маханирвана 2003: 190; Ферштайн 2002(б): 489.
- ¹¹⁰ Йогини-тантра I.6.59; Padoux 2010: 111, 142
- ¹¹¹ Ефименко 1999: 77; Erndle 1993: 21.
- ¹¹² Элиаде 1999: 261; Goudriaan 1981: 1.
- ¹¹³ Brooks 1990: 7.
- ¹¹⁴ Куларнава-тантра 1.108.
- ¹¹⁵ Куларнава-тантра 10.
- ¹¹⁶ Куларнава-тантра 8–9; Йогини-тантра I.1.24–56.
- ¹¹⁷ Йогини-тантра I.1.24.
- ¹¹⁸ Brooks 1990: 9; Mookerji 1977: 27–28; Padoux 2010: 230–232.
- ¹¹⁹ Bhattacharyya 2005: 441.
- ¹²⁰ Rawson 2012: 58.
- ¹²¹ Гухьясадхана-тантра 2.18–20.
- ¹²² Гухьясадхана-тантра 2.21–26.
- ¹²³ Biernacki 2007: 47–48.
- ¹²⁴ Ишервуд 1997: 98–99, 112–114; Biernacki 2007: 47.
- ¹²⁵ Bhattacharyya 1988: 41–42.
- ¹²⁶ Bhattacharyya 2005: 295; Padoux 2010: 201–206.
- ¹²⁷ Кинсли 2008: 104; Маханирвана 2003: 64–70; Ферштайн 2002(а): 177–179; Ферштайн 2002(б): 611; Bharati 1975: 229–230.
- ¹²⁸ Куларнава-тантра 2.7–142; Шри Тарабхактирахасья-тантра 3.14–16; Гуптасадхана-тантра 1.5–7.
- ¹²⁹ Махабхагавата-пурана 2016: 110–142; Eck 2012: 257–300.
- ¹³⁰ Ферштайн 2002(а): 194.
- ¹³¹ Bhattacharyya 1996: 149; Dyczkowski 2004: 8; Sircar 1998: 11–12.
- ¹³² Пахомов 2002: 88; Goudriaan 1981: 18.
- ¹³³ Ферштайн 2002(б): 638–639; Bhattacharyya 2005: 87; Dupuis 2008: 24, 57; Roy 2015: 79, 227–228.
- ¹³⁴ Суммируя сведения из словарей и добавляя известные из иных источников, можно в итоге выделить достаточно обширный ряд значений слова *yoginī*: 1) имя Богини в ее высшей форме; 2) сверхъестественные

женские сущности, составляющие свиту богинь или Шивы, или выступающие самостоятельной группой; 3) манифестации Богини, проявляющиеся в отдельных чакрах; 4) манифестации Богини на Шри-Янтре; 5) женщина, которая представляет богиню, являющуюся объектом почитания; 6) ведьма, колдунья, чародейка; 7) партнерша в тантре левой руки, которая получила наставления от гуру и чье тело было освящено ньясами; 8) женщина, практикующая йогу [Ферштайн 2002(б): 43, 75, 612–613; Элиаде 1999: 312–313, 392–393; Roy 2015: 10; Bhattacharyya 1999: 109].

¹³⁵ Dupuis 2008: 24, 36, 74; Roy 2015: 44–45.

¹³⁶ White 2006: 8.

¹³⁷ Ферштайн 2002(б): 324–325; Roy 2015: 117–119.

¹³⁸ Ibid.: 121.

¹³⁹ White 2006: 12.

¹⁴⁰ Bhattacharyya 1999: 174–175; Roy 2015: 233–234.

¹⁴¹ Roy 2015: 231.

¹⁴² Roy 2015: 64–69, 73, 106–109, 228.

¹⁴³ Bhattacharyya 1999: 174; Roy 2015: 228, 231.

¹⁴⁴ Ферштайн 2002(а): 205.

¹⁴⁵ White 2006: 27–66. Грахини – женские духи болезней.

¹⁴⁶ Dupuis 2008: 42; Roy 2015: 78.

¹⁴⁷ White 2006: 10.

¹⁴⁸ Ibid.: 12.

¹⁴⁹ Padoux 2010: 272.

¹⁵⁰ White 2006: 267–272.

¹⁵¹ Пахомов 2002: 83–84; Padoux 2010: 102–103.

¹⁵² Субрамуниясвами 1997: 678–679; Padoux 2010: 108–113.

¹⁵³ Пахомов 2002: 88, 156–157.

¹⁵⁴ White 2003: 219.

¹⁵⁵ Padoux 2013: 3.

¹⁵⁶ Padoux 2010: 104.

¹⁵⁷ Bhattacharyya 1996: 209.

¹⁵⁸ Brooks 1990: 28.

¹⁵⁹ Субрамуниясвами 1997: 752; Brooks 1990; Goudriaan 1981: 18–19; Padoux 2010: 103–104; Padoux 2013.

¹⁶⁰ Dyczkowski 2004: 175–287; Feuerstein 2011: 198; Padoux 2010: 103.

¹⁶¹ Индуизм 1996: 305–307; Bhattacharyya 2005: 23–24; Padoux 2010: 114–115.

¹⁶² Laksmi-tantra 2007.

¹⁶³ Bhattacharyya 2005: 184–185; Padoux 2010: 115–117.

¹⁶⁴ Dimock 1989: 35–36.

¹⁶⁵ Выделяется два типа любви паракия: *пародха* – когда женщина замужем и *каньяка* – когда она незамужняя девушка [Dimock 1989: 17].

¹⁶⁶ Индуизм 1996: 397–398; Bhattacharyya 2005: 277–279; Dimock 1989: 10–40; Hayes 2000: 313.

¹⁶⁷ Dimock 1989: 32, 43.

-
- ¹⁶⁸ Ibid.: 68–102.
- ¹⁶⁹ Bharati 1975: 11.
- ¹⁷⁰ Urban 2003: 37–39.
- ¹⁷¹ Padoux 2010: 294.
- ¹⁷² Индуизм 1996: 77–78; Dimock 1989: 249–270; Padoux 2010: 273–274.
- ¹⁷³ Padoux 2010: 274; Urban 2001: 60–77
- ¹⁷⁴ Штат Западная Бенгалия долгое время был известен как оплот левых сил в Индии; сформированное этими силами правительство управляло штатом с 1977 по 2011 гг.
- ¹⁷⁵ McDaniel 2000: 72–80.
- ¹⁷⁶ Padoux 2010: 272–273.
- ¹⁷⁷ Ibid.: 276.
- ¹⁷⁸ Ibid.: 270.
- ¹⁷⁹ Ibid.: 276–277.
- ¹⁸⁰ Urban 2003: 134–135.
- ¹⁸¹ Padoux 2010: 282–283; Urban 2003: 136–142.
- ¹⁸² Padoux 2010: 287–288; Urban 2003: 209–215.
- ¹⁸³ Ферштайн 2002(а): 12–14; Padoux 2010: 288; Urban 2003: 209–215.
- ¹⁸⁴ Любопытно отметить, что отец Марго Ананд был православным, и сама она воспитывалась в православной вере.
- ¹⁸⁵ Urban 2003: 203.
- ¹⁸⁶ Padoux 2010: 288; Urban 2003: 223–225.
- ¹⁸⁷ Padoux 2010: 259; Urban 2003: 255, 257.
- ¹⁸⁸ Urban 2003: 205.
- ¹⁸⁹ Ферштайн 2002(а): 14.
- ¹⁹⁰ White 2003: xii, xiv.
- ¹⁹¹ Urban 2003: 205.
- ¹⁹² Ibid.: 224.
- ¹⁹³ Ibid.: 226.
- ¹⁹⁴ Ibid.: 259–260.
- ¹⁹⁵ Ibid.: 207, 254.

ЛИТЕРАТУРА

Тексты на санскрите и других индийских языках и их переводы

- Авалон 2007** – Авалон А. Принципы тантрической космогонии. Гирлянда букв: Речь, созидающая вселенную. Пер. с англ. Д. Устьянцева. М.: Амрита-Русь / Шечен, 2007.
- Йогини-тантра 2017** – Йогини-тантра. Главы 1–8. Пер. с санскр. А. А. Игнатъева. Калининград, 2017.
- Калидаса 1996** – Калидаса. Род Рагху. Пер. с санскр. В. Г. Эрмана. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996.
- Калика-пурана 2017** – Калика-пурана. Пер. с санскр. А. А. Игнатъева. М.: Касталия, 2017.
- Кама-самуха 2015** – Кама-самуха. Пер. с санскр. А. А. Игнатъева. Калининград, 2015.
- Каула 2004** – Каула-тантра-санграха. Антология текстов индуистской тантры. Пер. с санскр. С. С. Федорова, С. В. Лобанова. М.: Старклайт, 2004.
- Классическая йога 1992** – Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М.: Наука, 1992.
- Классическая поэзия 1977** – Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. М.: Художественная литература, 1977.
- Махабхагавата-пурана 2013** – Махабхагавата-пурана. Главы 36–59. Пер. с санскр. А. А. Игнатъева. Калининград, 2013.
- Махабхагавата-пурана 2016** – Махабхагавата-пурана. Главы 1–14. Калининград, 2016.
- Abhinavagupta 2016** – Abhinavagupta. Tantraloka. Engl. Transl. with Sanskrit Texts. Vol. 5. N.D.: Indian Mind, 2016.
- Datta 2017** – Datta P.K. Kamakhyatantra and The mysterious history of Kamakhya. Kolkata: Punthi Pustak, 2017.
- Devi Mahabhagavata Puranam 2014** – Devi Mahabhagavata Puranam. English translation by Shanti Lal Nagar. Delhi: Eastern Book Linkers, 2014.
- Devi-gita 1998** – The Devi-gita; The Song of the Goddess: A Translation, Annotation and Commentary. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Devi-puranam 2013** – Devi-puranam. Varanasi: Caukhamba Surabharati Prakashana, 2013.
- Devibhagavata-puranam 1986** – Devibhagavata-puranam. N.D.: Oriental Books Reprint, 1986.
- Durga Saptasati 2012** – Durga Saptasati. Sanskrit text with seven commentaries and revised English translation. Delhi: Bharatiya Kala Prakashan, 2012.
- In Praise of the Goddess 2003** – In Praise of the Goddess. The Devimahatmya and Its Meaning. Berwick: Nicolas-Hays, Inc., 2003.

-
- The Kālikāpurāna 1991** – The Kālikāpurāna. Text, introduction and translation in English by Prof. B. N. Shastri. Delhi-7: Nag Publishers, 1991.
- Kamaratna-tantra 2014** – Kamaratna-tantra. Varanasi: Chaukhamba Krishnadasa Akadami, 2014.
- Kularnava Tantra 2017** – Kularnava Tantra. Introduction by A. Avalon. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2017.
- Laksmi-tantra 2007** – Lakshmi-tantra. A Pancaratra text. Trans. by S. Gupta. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.
- Mahabhagavata-purana 1983** – Mahabhagavata-purana. Edited by Pushpendra Kumar. Delhi: Eastern Book Linkers, 1983.
- The Markandeya-puranam 2015** – The Markandeya-puranam. Sanskrit text, English translation with notes and index of verses. Delhi: Parimal Publication, 2015.
- Shaktisamgama-tantra** – Shaktisamgama-tantra. Vol. 1. Kalikhanda // [URL]: <https://ru.scribd.com/doc/93359582/Shakti-Sangam-Tantra-Kali-Khanda> (дата обращения: 12.06.17).
- Shaktisamgama-tantra 2012(a)** – Shaktisamgama-tantra. Vol. 3. Sundarikhanda. Ed. and transl. by Dr. S. Malaviya. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 2012.
- Shaktisamgama-tantra 2012(b)** – Shaktisamgama-tantra. Vol. 4. Chinnamastakhanda. Ed. and transl. by Dr. S. Malaviya. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 2012.
- Shaktisamgama-tantra 2014** – Shaktisamgama-tantra. Vol. 2. Tarakhanda. Ed. and transl. by Dr. S. Malaviya. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 2014.
- Shri-Devi-puranam 2013** – Shri-Devi-puranam. Varanasi: Chaukhamba Surabharati prakashana, 2013.
- Song 2002** – The song of the goddess: the Devi Gita: spiritual counsel of the great goddess / translated and with an introduction by C. Mackenzie Brown. N.Y.: State University of New York Press, Albany, 2002.
- Vijnanananda 1977** – The Devibhagavata-purana. Translated by Swami Vijnanananda. N.D.: Nag Publishers, 1977 (reprint).
- Worship 1972** – Worship of the Goddess according to the Kalika-purana. Translated by R. K. Van Kooij. Leiden: E. J. Brill, 1972.
- Yoginitantra 2012** – Yoginitantra with Hindi Commentary by Pt. Harihar Prasad Tripathi. Varanasi: Chowkhamba Krishnadas Academy, 2012.
- Yoginitantra 2013** – Yoginitantra. Mumbai: Khemraj Shrikrishnadass, 2013.

Исследования и словари

- Алексеев 1999** – Алексеев В.П., Першиц А.И. История первобытного общества. 5-е изд., доп. М.: Высшая школа, 1999.

-
- Барроу 1976** – Барроу Т. Санскрит. Пер. с англ. Н. Лариной. М.: Прогресс, 1976.
- Горохов 1996** – Горохов С. А. Тантризм // Энциклопедия для детей. Т. 6, ч. 1. Религии мира. – 2-е изд., испр. и доп. М.: Аванта, 1996. С. 532–542.
- Ефименко 1999** – Ефименко В.А. Шактизм и тантра // Древо индуизма. М.: Вост. лит., 1999. С. 64–95.
- Ефремов 2000** – Ефремов И. Туманность Андромеды. М.: Издательство АСТ, 2000.
- Ефремов 2016** – Ефремов И.А. Лезвие бритвы. М.: Изд-во АСТ, 2016.
- Индийская философия 2009** – Индийская философия: энциклопедия. М.: Вост. лит., 2009.
- Индуизм 1996** – Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. М.: Республика, 1996.
- Ишервуд 1997** – Ишервуд К. Рамакришна и его ученики. Пер. М.Л. Салганик. М.: Ладомир, 1997.
- Мережковский 1990** – Мережковский Д.С. Собрание сочинений в четырех томах. Т. II. М.: Правда, Огонек, 1990.
- Мифы 1991** – Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. Т. 1. М.: Сов. Энциклопедия, 1991.
- Мифы 1992** – Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. Т. 2. М.: Сов. Энциклопедия, 1992.
- Пахомов 2002** – Пахомов С. В. Индуизм: Йога, тантризм, кришнаизм. СПб.: Амфора, 2002.
- Пименов 1998** – Пименов В. А. Возвращение к дхарме. М.: Наталис, 1998.
- Субрамуниясвами 1997** – Садгуру Шивайя Субрамуниясвами. Танец с Шивой. Пер. с англ. Киев: София, 1997.
- Тантрический путь 1996** – Тантрический путь. Вып. 3. М.: Тантра-Сангха, 1996.
- Ферштайн 2002(а)** – Ферштайн Г. Тантра. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002.
- Ферштайн 2002(б)** – Ферштайн Г. Энциклопедия йоги. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002.
- Чаттопадхьяя 1961** – Чаттопадхьяя Д. Локаята Даршана. История индийского материализма. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1961.
- Шивананда 1998** – Шри Свами Шивананда. Господь Шива и его почитание. Пер. с англ. А. Гросс. М.: Золотое сечение, 1999.
- Эвола 1996** – Эвола Ю. Метафизика пола. Пер. с франц. М.: Беловодье, 1996.
- Элиаде 1999** – Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб.: Лань, 1999.
- Apte 1988** – Apte V. Sh. The Student's Sanskrit-English dictionary. Bombay: Gopal Narayen and Co, 1988.
- Barua 1966** – Barua K.L. Early History of Kamarupa. Guwahati: Lawyer's Book Stall, 1966.
- Barua 1988** – Barua B. K., Sreenivasa Murthy. Temples and legends of Assam. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1988.

-
- Beane 2001** – Beane W. C. Myth, cult and symbols in Sakta Hinduism. N.D.: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2001.
- Bharati 1975** – Bharati A. The Tantric Tradition. L.: Rider and Company, 1975.
- Bhardwaj 1983** – Bhardwaj S. M. Hindu places of pilgrimage in India. Los Angeles: University of California Press, 1983.
- Bhattacharyya 1988** – Bhattacharya B. The World of Tantra. N.D.: Indian Book Centre, 1988.
- Bhattacharyya 1991** – Bhattacharya N. N. The geographical dictionary. Ancient and early medieval India. N.D.: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd, 1991.
- Bhattacharyya 1995** – Bhattacharya N. N. Religious Culture of North-Eastern India. N.D.: Manohar Publisher and Distributors, 1995.
- Bhattacharyya 1996** – Bhattacharya N. N. History of the Shakta Religion. N.D.: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd, 1996.
- Bhattacharyya 1999** – Bhattacharyya N. N. The Indian Mother Goddess. 3 ed. N.D.: Manohar Publisher and Distributors, 1999.
- Bhattacharyya 2005** – Bhattacharyya N. N. History of the Tantric Religion. An historical, ritualistic and philosophical study. N.D.: Manohar Publisher and Distributors, 2005.
- Biernacki 2007** – Biernacki L. Renowned Goddess of Desire. Women, Sex and Speech in Tantra. N.Y.: Oxford University Press, 2007.
- Biernacki 2011** – Biernacki L. The Kali Practice: Revisiting Women's Role in Tantra // Woman and Goddess in Hinduism. Reinterpretations and Re-visions. Ed. By T. Pintchman and R.D. Sherma. N.Y. Palgrave Macmillan, 2011. P. 121–148.
- Brooks 1990** – Brooks D. R. The secret of the three cities. An introduction to Hindu Sakta Tantrism. Chicago: Chicago University Press, 1990.
- Brown 1990** – Brown Mackenzie C. The Triumph of the Goddess: the canonical models and theological visions of the Devi-Bhagavata-purana. N.Y.: State University of the New York Press, 1990.
- Chakravarti 1963** – Chakravarti M.A. The Tantras: Studies on Their Religion and Literature. Calcutta: Punthi Pustak, 1963.
- Coburn 1988** – Coburn T. B. Devi-Mahatmya. The Crystallisation of the Goddess Tradition. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
- Coburn 1991** – Coburn Thomas B. Encountering the Goddess: A translation of the Devi-Mahatmya and Study of Its Interpretation. Albany: State University of New York Press, 1991.
- Coburn 2009** – Coburn T.B. Sita Fights while Rama Swoons // Breaking Boundaries with the Goddess. New Directions in the Studies of Saktism. N.D.: Manohar, 2009. P. 35–59.
- Dikshit 1987** – Dikshit R. Kali Tantra Shastra. Agra: Sumit Prakashan, 1987.
- Dikshit 2007** – Dikshit R. Bhuvaneshvari evam Chinnamasta Tantra Shastra. Agra: Dipa Pablikeshana, 2007.
- Dikshit 2014** – Dikshit R. Tara Tantra Shastra. Agra: Dipa Pablikeshana, 2014.

-
- Dimock 1989** – Dimock E.C. The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Vaisnava-sahajiya Cult of Bengal. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- Dubois 1906** – Dubois J.A. Hindu Manners, Customs and Ceremonies. Oxford: Clarendon Press 1906.
- Dupuis 2008** – Dupuis S. Templos de Yoginis en la India. Notas de viaje, leyendas y misterios. Varanasi: Pilgrims Publishing, 2008.
- Dyczkowski 2004** – Dyczkowski, Mark S. G A Journey in the World of the Tantras. Varanasi: Indica Books, 2004.
- Eck 2012** – Eck D. L. India: a sacred geography. N.Y.: Three Rivers Press, 2012.
- Erndle 1993** – Erndle K. M. The Hindu Goddesses of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol. N.Y.: Oxford University Press, 1993.
- Faure 2000** – Faure B. Japanese Tantra, the Tachikawa-ryu, and Ryobo Shinto // White D.G. Tantra in Practice. Princeton: Princeton University Press, 2000. P. 543–556.
- Feuerstein 2011** – Feuerstein G. The Encyclopedia of Yoga and Tantra. Boulder: Shambhala Publications, 2011.
- Gait 1906** – Gait E.A. History of Assam. Calcutta: Thacker, Spink and Co, 1906.
- Goswami 1998** – Goswami K.P. Kamakhya Temple. Past and present. N.D.: A.P.H. Publishing Corporation, 1998.
- Goudriaan 1981** – Goudriaan T., Gupta S. Hindu Tantric and Shakta Literature. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.
- Gupta 2000** – Gupta S. The Worship of Kali according to the Todala Tantra // Tantra in practice. Ed. by D.G. White. Princeton: Princeton University Press, 2000. P. 463–488.
- Hayes 2000** – Hayes G.A. The Necklace of Immortality: A Seventeenth-Century Vaisnava Sahajiya Text // White D.G. Tantra in Practice. Princeton: Princeton University Press, 2000. P. 308–325.
- Hazra 1953** – Hazra R. C. The Devi-bhagavata // Journal of Oriental Research. 1953. № 22. P. 49–79.
- Hazra 1963** – Hazra R. C. Studies in the Upapuranas. Vol. 2. Calcutta: Sanskrit College, 1963.
- Harper 2002** – Harper K. A. The Warring Saktis: A Paradigm for Gupta Conquests // The Roots of Tantra. Albany: State University of New York Press, 2002. P. 115–132.
- Heritage 2010** – Heritage of Kamakhya on the Nilachala hill. Guwahati: Vivekananda Kendra Institute of culture, 2010.
- Humes 2009** – Humes A.S. The Power of Creation: Sakti, Women and the Goddess // Breaking Boundaries with the Goddess. New Directions in the Studies of Saktism. N.D.: Manohar, 2009. P. 297–334.
- Kinsley 1982** – Kinsley D. The Image of the Divine and the Status of Women in the Devi-Bhagavata-Purana // Anima. 1982. № 9. P. 50–56.
- Kinsley 1987** – Kinsley D. Hindu Goddesses: Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. N.D.: Motilal Banarsidass, 1987.

-
- Kinsley 2000** – Kinsley D. The Sword and the Flute. Kali and Krishna. Dark visions of the terrible and the sublime in Hindu mythology. Los Angeles: University of California Press, 2000.
- McDaniel 2000** – McDaniel J. Interviews with a Tantric Kali Priest: Feeding Skulls in the Town of Sacrifice / White D.G. Tantra in Practice. Princeton: Princeton University Press, 2000. P. 72–80.
- Mishra 2004** – Mishra N. R. Kamakhya – a socio-cultural study. N.D.: D.K. Printworld, 2004.
- Mookerji 1977** – Mookerji A., Khanna M. The Tantric Way. Art. Science. Ritual. L.: Thames & Hudson, 1977.
- Mookerji 1988** – Mookerji A. Kali. The Feminine Force. L.: Thames and Hudson Ltd., 1988.
- Monier-Williams 2015** – Monier-Williams M. A Sanskrit-english dictionary. Etymologically and philologically arranged with special reference to cognate indo-european languages. Delhi: Nataraj Books, 2015.
- Padoux 2004** – Padoux A. La Puissance (sakti) dans les textes tantriques indiens: Une exaltation masculine du féminin // The Feminine Sacred in South Asia. Ed. By H. Tambs-Lyche. N.D.: Manohar, 2004. P. 36–44.
- Padoux 2010** – Padoux A. Comprendre le tantrisme. Les sources hindoues. Paris: Albin Michel, 2010.
- Pintchman 1994** – Pintchman T. The rise of the Goddess in the Hindu tradition. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Prakash 2007** – Prakash C.V. Encyclopaedia of North-East India. N.D.: Atlantic Publishers and distributors, 2007.
- Rawson 2012** – Rawson P. Tantra. The Indian Cult of Ecstasy. L.: Thames & Hudson, 2012.
- Rodrigues 2003** – Rodrigues H. P. Ritual Worship of the Great Goddess. Albany: State University of New York Press, 2003.
- Roy 2015** – Roy A. Sixty-four yoginis. Cult, Icons and Goddesses. N.D.: Primus Books, 2015.
- Sircar 1998** – Sircar D. C. The Sakta Pithas. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998.
- Sircar 1998** – Sircar D. C. The Sakta Pithas. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998.
- Stutley 1980** – Stutley M. Ancient Indian Magic and Folklore. An Introduction. Boulder, Colo: Great Eastern Books, 1980.
- Urban 2001** – Urban H.B. The Economics of Ecstasy: Tantra, Secrecy, and Power in Colonial Bengal. N.Y.: Oxford University Press, 2001.
- White 1996** – White D.G. The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- White 2010** – White D.G. Tantra in Practice. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- White 2006** – White D.G. Kiss of the Yogini. «Tantric Sex» in Its South Asian Contexts. Chicago and L.: The University of Chicago Press, 2006.

