

ЙОГИНИ-ТАНТРА И ИНДИЙСКАЯ МАГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Андрей Игнатъев (www.sanskrit.su)

Подобно другим тантрическим текстам, ЙТ содержит немало сведений по магии. Магическим ритуалам полностью посвящены три главы первого раздела тантры: третья, четвертая и седьмая. Что такое магия и какое место она занимает в истории человечества? С одной стороны, магия в наше время стала неотъемлемой частью массовой культуры и рынка «эзотерических» услуг. С обложек книг и киноэкранов на нас смотрят Гарри Поттер, Гэндальф и Мерлин, а в рекламной газете всегда можно отыскать объявления «потомственных ведуний» о снятии порчи и сглаза. С другой стороны, до сих пор сохраняется пренебрежительное отношение магии как к чему-то, противоположному высокой духовности или к простому шарлатанству и обману. Здесь проявляется влияние и христианской церкви, веками боровшейся против ведьм, и позитивистской науки XIX в., вообще отрицающей реальность магических феноменов. Так, знаменитый английский религиовед и этнограф Дж. Фрэзер (1854–1941) называет магию «древней системой предрассудков», которая «во все времена и у всех народов оказывала влияние на человеческий ум» (цит. по [Фрэзер 1984: 18]). Магический образ мышления, по его мнению, основывается на двух принципах. «Первый из них гласит: подобное производит подобное или следствие похоже на свою причину. Согласно второму принципу, вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта» (цит. по [Там же: 19]). Мэтр отечественной этнографии С.А. Токарев (1899–1985) даёт такое определение: «Под понятием магии, или колдовства принято разуметь различные суеверные человеческие действия, которые имеют целью влиять сверхъестественным образом на тот или иной материальный предмет или явление» (цит. по [Токарев 1990: 404]). И наконец, вот как определяет магию современный «Большой энциклопедический словарь»: «Магия (от греч. *magéia*) (колдовство, волшебство), обряды, связанные с верой в сверхъестественную способность человека (колдуна, мага) воздействовать на людей и явления природы. Магия возникла в первобытном обществе и стала элементом многих обрядов» (цит. по [«Большой энциклопедический словарь 2001: 670]). Признавая вклад науки ушедшей эпохи в изучение магии, все же хотел заметить, что не следовало бы все сводить к суевериям и обману: накапливавшийся в течение столетий и тысячелетий опыт различных народов отверг бы магию, будь она совершенно не эффективна.

Магическим действиям присуще бесконечное разнообразие. Существует множество классификаций обрядов магии. Наиболее подробную и удобную, на мой взгляд, разработал уже упомянутый С.А. Токарев. Он выделяет типы магии (по технике передачи магической силы или защиты от

неё) и виды магии (по социальной направленности и роли, выполняемой магическими обрядами в жизни людей).

К типам магии относятся:

- 1) контактная магия, например, ношение амулетов, принятие магического зелья, прикосновение руки мага;
- 2) инициальная магия. Реально производится только начало желаемого действия (например, замахнуться копьем в сторону врага), окончание же его и появление желаемого результата предоставляется магической силе;
- 3) парциальная магия, т.е. воздействие на объект через его частицы или какие-либо предметы, бывшие с ним в соприкосновении (например, волосы или часть одежды человека);
- 4) имитативная магия. Магическая сила действует на объект через подобие или изображение этого объекта (например, проткнуть копьем изображение врага);
- 5) апотропеическая (отгоняющая) магия. Защита от угрожающих извне человеку злых сил (пример – барабанный бой с целью отпугнуть злых духов);
- 6) катартическая (очистительная) магия. Обряды с целью очищения от злых сил, уже проникших в тело человека или его жилище (пример – ритуальное омовение и пост).

Особняком стоит вербальная (словесная) магия, которая не представляет самостоятельного типа и входит в вышеперечисленные шесть типов [Токарев 1990: 426–432].

Что касается видов магии, то С.А. Токарев выделяет магию вредоносную, военную, половую (любовную), лечебную и предохранительную, промысловую, метеорологическую и прочие второстепенные виды магии. При этом учёный замечает, что обе классификации магии – по типам и видам – пересекают друг друга и создают двойное перекрёстное деление. Например, обряды лечебной магии могут принадлежать к контактному, инициальному, парциальному и прочим типам [Там же: 434–438]. К этим видам магии следовало бы добавить магию на приобретение власти.

Каковы отношения магии и религии? Общеизвестный факт, что священнослужители развитых религиозных учений с неодобрением относятся к магам и магическим обрядам (хотя и не всегда, в мусульманском мире магия, именуемая сихр, всегда процветала, несмотря на неодобрительное отношение со стороны части богословов, см. на эту тему [Резван 2011]). Особенно враждебной и нетерпимой являлась в этом отношении католическая церковь, в XVI–XVII вв. устроившая настоящую «охоту на ведьм». На одну из причин подобной позиции указывает Дж. Фрэнгер. Если в религии для того чтобы достичь какой-либо цели, человек должен взывать к Богу или к богам или к какому-либо святому, то в магии он сам непосредственно воздействует на какой-либо предмет или процесс, либо

вообще не нуждаясь в сверхъестественных сущностях, либо используя их только как инструменты. «Маг не упрощает высшую силу, не ищет благорасположения переменчивого и своевольного сверхъестественного существа, не унижается перед грозным божеством» (цит. по [Фрэзер 1984: 53]). Маг действует самостоятельно в соответствии со своим пониманием природных законов, и в этом магия сходна с наукой. Другое дело, что если наука, как пишет английский этнограф, открывает подлинные законы, устанавливает подлинные связи, существующие в природе, то магия проводит ошибочное ассоциирование (пример – обычай развязывать все узлы в доме, чтобы облегчить роды у женщины) [Там же: 53–54]. Но в то же время исследователь замечает, что магия предшествовала религии и являлась её источником, поэтому смешение магии и религии долго сохранялось в качестве пережитка. В качестве примера он приводит Индию, что совершенно справедливо, как мы увидим, обратившись непосредственно к материалу ЙТ. [Там же: 57].

Можно выделить и другие моменты, отличающие магию от религии и служащие причиной неприязненного отношения религиозных кругов к магическим практикам. Некоторые учёные указывали, что религия является общественным, коллективным делом, а магия – частным и индивидуальным [Токарев 1990: 409]. Это верно, конечно, лишь для более поздних периодов истории, как для Европы средневековья и нового времени. Другие исследователи видят отличие магии от религии в отсутствии в ней моральных предписаний [Там же: 410], что даёт повод для обвинения приверженцев магии в аморальности, в особенности, это касается вредоносной (чёрной) магии. Наконец, обращаясь к теме взаимоотношений магии и религии, не следует забывать, по моему мнению, чисто экономическую конкурентную борьбу: крестьянин со своей бедой мог обратиться за помощью к священнику и ему же сделать пожертвование, а мог пойти и к колдуну и оставить свои деньги у него.

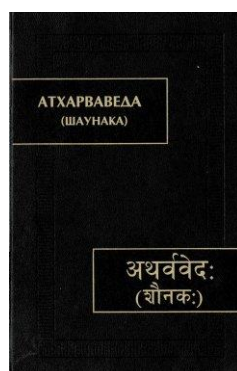
Напротив, тантра с её целостным взглядом на мир и знаменитой формулой бхукти-мукти (наслаждение и освобождение) органически воспринимает магию. Впрочем, как замечает Н.Н. Бхаттачарья, магические обряды, описываемые в тантрической литературе, не являются чем-то изолированным и недавно возникшим, но продолжают традицию магии, восходящую к первобытной эпохе. Корни данных обрядов можно отыскать уже в ведийских текстах [Bhattacharyya 2005: 148–149]. М. Статли замечает, что магиико-ритуальные практики до сих пор распространены в Инди именно среди почитателей Шакти [Stutley 1980: 89].

Как отмечалось многими исследователями, ведийская религия насквозь проникнута магией [Елизаренкова 1995: 21]. Гимны, которые могли использоваться в качестве магических заговоров, содержатся уже в РВ. В этом древнейшем памятнике индийской литературы наиболее широко представлена лечебная и предохранительная магия. К числу соответствующих заговоров принадлежат заговор против ядовитых

насекомых и змей (I.191) [Ригведа 1989: 233–235], заговор против болезни, вызванной ядом (VII.50) [Ригведа 1995: 226–227], заклинание против злых духов (ракшасов и т.д.) [Ригведа 1995: 272–274], два гимна-заговора против болезни якшма (предположительно, чахотка) (X.161–162), один гимн против демонов, вредящих зародышу во чреве матери (X.309), против дурных снов (X.164), против голубя, предвещающего гибель (появление голубя считалось у индийцев недобрый знамением) (X.165) и против соперников (X.166) [Ригведа 1999: 308–312]. Самые яркие же в художественном отношении заговоры принадлежат к любовной магии. К ним относятся два гимна RV, содержащие ясные ссылки на практику устранения жён-соперниц и установления контроля над мужем (X.145–159). Первый из этих гимнов начинается словами: «Я копаю эту траву, Самое сильное растение, С помощью которого прогоняют соперницу, С помощью которого покоряют мужа полностью», а заканчивается он так: «Подложила я тебе побеждающую (траву), Обложила я тебя (этой) очень победной. Пускай сердце твоё вслед за мной Побежит, как корова за телёнком, Как вода по дороге, пускай побежит!» (цит. по [Ригведа 1999: 299]). Таким образом, гимн представляет собой разговор женщины с амулетом-растением против соперницы. Второй гимн же является самовосхвалением женщины, подчинившей себе мужа и устранившей соперниц [Ригведа 1999: 307]. По предположению Т.Я. Елизаренковой, в основе гимна лежит заговор [Там же: 540]. Оба этих гимна объясняются в Апастамба-грихьясутре (9.5–9). Помимо этого, в RV мы встречаем примеры вредоносной магии; так в VI.52.2 небо призывают испепелить «ненавистника молитвы» [Ригведа 1995: 153], а в VII.48.3 содержится просьба к четырём богам, начиная с Индры, лишить врага мужской силы [Ригведа 1995: 226]. В RV есть также и образец метеорологической магии – заговор на вызывание дождя [Там же: 270–271].

Но подлинным кладезем знаний по древнеиндийской магии является, конечно, AV (другие названия – Брахмаведа, т.е. веда для жреца-брахмана, наблюдавшего за действиями остальных жрецов, и Пурахитаведа – веда для царского жреца). По общепринятому мнению, AV как собрание была создана позже, чем RV, и позже вошла в состав ведийского канона. Поэтому индуистская традиция противопоставляет три веды – RV и сильно зависимые от неё SV и YV как «тройное знание» – четвёртой – AV [Елизаренкова 1995: 7; Индийская философия 2009: 258, 261]. Есть даже версия, что AV была создана в среде загадочных вратьев. Вратьи, своим образом жизни напоминающие скандинавских викингов, были то ли ариями-маргиналами, непричастными к брахманической культуре, то ли некой мистической и оргиастической сектой (последней точки зрения придерживался М. Элиаде) [Елизаренкова 1995: 8; Элиаде 1999: 164–166]. Элиаде указывает, что в среде вратьев существовал совершавшийся в день солнцестояния обряд махаврата, когда целомудренный юноша-брахмачарин совершал ритуальное соитие с блудницей-пумшчали [Элиаде 1999: 164, 310].

Если в первых трёх ведах основной литературной формой является гимн, то в АВ преобладает заговор. В основе этой веды лежат древние магические обряды, уходящие корнями в первобытную эпоху. Поэтому если другие веды наполнены возвышенными и торжественными обращениями к богам, то содержание АВ кажется достаточно приземлённым, связанным преимущественно с бытовыми и общественными потребностями людей (хотя здесь тоже имеются гимны богам) [Елизаренкова 1995: 3–4; Stutley 1980: 3–4]. Как явствует из материала этой веды, магическая процедура обязательно включала произнесение заговора, который для большей эффективности часто содержал имена богов, а также могла включать определённые магические действия, чаще всего это жертвенное возлияние в огонь, а кроме того привязывание различных амулетов, выкапывание из земли лекарственного растения, умащение больного мазью, жертвоприношение и т.д. Однако подобные действия вовсе не являлись обязательными [Елизаренкова 1995: 3, 25–27; Stutley 1980: 6].



Первоначально АВ именовалась «Атхарвангираса», это название состоит из имён двух легендарных родов мудрецов: Атхарванов, покровительствовавших белой магии, и Ангирасов, связанных с чёрной магией. В этом получила отражение двоякая природа заговоров, содержащихся в АВ [Елизаренкова 1995: 4; Bhattacharyya 2005: 149; Stutley 1980: 5]. В индуистской традиции существует и другая, более подробная классификация заговоров: целебные (bhaiShajiAni), на долгую жизнь и здоровье (AyuShyANi), против демонов, колдунов и врагов (AbhichArikANi и kR^ityApratiharaNAni), женские заговоры (strI-karmAni), царские заговоры (rAja-karmAni), на процветание и безопасность (pauShTikAni), искупительные заговоры (prAyashchittAni) [Елизаренкова 1995: 31]. Н.Н. Бхаттачарья замечает, что многие из этих видов заговоров имеют свои аналогии в тантрах, в частности, abhichAra [Bhattacharyya 2005: 149].

Некоторые заговоры АВ обладают высокими художественными достоинствами. Приведём в качестве примера заговор VI.8 на приобретение любви женщины: «Как лиана дерево Обвила вокруг, Так и ты меня обними – Чтобы стала ты меня любящей, Чтоб не стала ты избегать меня! Как орёл, взлетая, Прибивает крыльями землю, Так и я прибиваю мысль твою – Чтобы стала ты меня любящей, Чтоб не стала ты избегать меня! Как эти небо и

землю Враз обходит солнышко, Так и я обхожу мысль твою – Чтобы стала ты меня любящей, Чтоб не стала ты избегать меня!» (цит. по [Атхарваведа 1995: 174–175]).

Магические практики упоминаются также и в последующей ведийской литературе, например, в Ваджасанейи-самхите (7.3), Калььяна-самхите (IX.4.39) и Тайттирия-самхите (VI.27). В последнем тексте описывается жертвоприношение, именуемое saMgrAhanI, посредством которого можно привлечь на свою сторону людей (II.3.10). А Тайттирия-брахмана (II.3.1) содержит рассказ о том, как Сита, дочь Праджапати, прибегла к магии, чтобы завоевать любовь Сомы. Этот обряд напоминает vashIkaraNa тантр [Bhattacharya 2005: 149]. В БрУ описывается вредоносный магический обряд, к которому мог прибегнуть брахман, чтобы наказать любовника своей жены [Упанишады 2000: 155].

Вообще, что касается Мбх, то встречающиеся в её тексте рассказы об использовании т.н. божественного и чудесного оружия послужили поводом для утверждений о том, что якобы древние индийцы были знакомы с ядерным оружием. Но, внимательно ознакомившись с содержанием великого индийского эпоса, можно прийти к выводу, что речь здесь идёт не об атомных бомбах или каких-либо ещё современных технологиях, но исключительно о магии. Недаром стрела Арджуны, которой он умерщвляет Карну, сравнивается с колдовским обрядом Атхарванов и Ангирасов (VIII.67.21–22). В Мбх эпизоды, связанные с божественным оружием, встречаются достаточно часто. Во-первых, об этом чудо-оружии рассказывается в истории посещения Арджуной небесного царства своего отца Индры и его возвращения к братьям, излагаемой в третьей книге эпоса – «Араньякапарве» («Лесная книга»). Эта история охватывает фрагменты «Сказания о Кирате» (III.38–42) [Махабхарата 1987: 93–104], «Сказания о восхождении на небо Индры» (III.43–45) [Там же: 105–110] и «Сказания о битве с якшами» (III.161–172) [Там же: 333–154]. Сюжет таков: Юдхиштхира наказал Арджуне отправиться к Индре, чтобы обрести у него божественное оружие для предстоящей схватки с кауравами, которые подобным оружием уже обладают. Арджуна уходит на север, в Гималаи, где встречает Индру, обещающего ему дать это божественное оружие, однако перед этим герою необходимо повидать Шиву. В диком лесу великий воин предается подвижничеству. Тогда к нему является Шива в обличье кираты – представителя одного из племен, населявших гималайские области. Арджуна не узнает Великого бога, и между ними происходит ссора, переросшая в поединок. В этом поединке верх, конечно, одерживает Шива, но, довольный проявленной Арджуной доблестью, он принимает свой истинный облик и дарует герою могучее оружие Пашупату (Paудру). Затем за Арджуной пребывает Индра и забирает его на небеса. Здесь пандава изучает все виды божественного оружия, а после, в качестве своего рода практики, по поручению Индры сокрушает демонов ниватакавачей, а затем еще пауломов и калакеев. Пробыв пять лет на небесах, Арджуна возвращается на землю к

братьям и супруге Драупади. По просьбе Юдхиштхиры он демонстрирует действие божественного оружия, приводя в ужас даже небожителей.

Что касается собственно батальных книг Мбх, то здесь упоминания использования божественного оружия сосредоточены в седьмой книге эпоса – «Дронапарве» («Книга о Дроне») [Махабхарата 1993] и восьмой – «Карнапарве» («Книга о Карне») [Махабхарата 1990]. Единственными тремя людьми – участниками битвы на Курукшетре, прибегавшими к чудо-оружию, являются Арджуна, Карна и Ашваттхаман. Подобное объясняется тем, что Арджуна – сын бога-воителя Индры, а Карна – сын бога Солнца Сурьи, и две этих фигуры выступают антагонистами. Что касается Ашваттхамана, то он приходится сыном Дроне, брахману, ставшему великим воином и наставником военного искусства. Однако инициатором применения чудесного оружия оказываются не эти трое, а Гхатоткача, получеловек-полуракшас, сын Бхимасены от ракшаси Хидимбы, которого Кришна вызывает на подмогу пандавам, теснимым Карной. Могучий Гхатоткача напоминает не только воина, но и колдуна: он способен перемещаться по воздуху, менять обличья и даже становится невидимым. На врагов он обрушивает природные ненастья и потоки оружия. Гхатоткача умерщвляет сражавшихся на стороне кауравов ракшасов Аламбалу и Алаюдху, но затем встречает смерть от руки Карны. Однако нет хула без добра: для убийства сына Бхимы Карна вынужден использовать волшебный дротик Шакры, который он приберегал для Арджуны, и теперь последний может быть спокоен за свою жизнь (VII.148–154) [Махабхарата 1993: 366–386]. То, что ракшасы ассоциируются в Мбх и вообще в индуистской мифологии с магией, неудивительно. В образах этих чудищ отразились черты аборигенных племен, с которыми арии столкнулись в Индии [Индуизм 1996: 353]. А как замечает С.А. Токарев, «самыми сильными и опасными колдунами считались люди какой-нибудь соседней национальности, наиболее обособленной по своему бытовому и культурному складу» (цит. по [Токарев 1990: 452]). Поэтому, например, европейцы приписывали особые магические способности цыганам.

Последний раздел «Книги о Дроне» составляет «Сказание о применении оружия нараяны» (VII.166–173) [Махабхарата 1990: 425–458]. В отчаянии из-за смерти своего отца Дроны Ашваттхаман прибегает к оружию нараяна. Мбх так рисует картину действия этого оружия: «И вот показались тысячами в воздухе стрелы со сверкающими остриями, будто змеи с пылающей пастью, собираясь поглотить пандавов. И в той страшной битве <...> (стрелы те) подобно лучам солнца, в один миг покрыли все стороны света, небосвод и войско. Также и (неисчислимые) железные шары, <...> показались затем, подобно сияющим светилам на ясном небосклоне. Также появились со всех сторон и различные шатагхни, извергающие огонь, и диски с бритвообразными остриями, подобные сверкающим дискам солнца. Видя небосвод, густо покрытый теми видами оружия <...> пандавы, панчалы и сринджайи сильно обеспокоились. Всякий раз, как только могучие воины

пандавов на колесницах пытались сражаться, —. всякий раз то оружие усиливалось в своей мощи <...> И убиваемые оружием Нараяна, словно сжигаемые огнем, они были жестоко теснимы повсюду в том сражении. И в самом деле, как огонь сжигает сухую траву на исходе холодной поры, так и оружие то сжигало войско пандавов» (VII.170.15–23) (цит. по [Махабхарата 1993: 438]). Тогда по совету Кришны воины пандавов сходят с колесниц, слонов и коней, кладут оружие на землю и даже в мыслях отказываются от сражения, поскольку Нараяна не может поразить безоружных людей. Затем Кришна и Арджуна нейтрализуют Нараяну при помощи оружия Варуна. Тогда Ашваттхаман использует оружие Агния, также породившее «неистовый поток стрел» и смятение в природе.



Для отражения этого оружия Арджуне приходится прибегнуть к оружию Брахмы: «...в одно мгновение тогда мрак тот совсем рассеялся. Начал дуть прохладный ветер, и все страны света сделались ясными и чистыми» (VII.172.28–34) (цит. по [Там же: 446]). Однако взорам предстало ужасающее зрелище: «целое акшаухини войско (пандавов) было уничтожено. И в сожженном чудодейственной силой оружия (Ашваттхамана) войске том

внешний вид убитых невозможно было распознать» (VII.172.28–34) (цит. по [Там же]). После этого Ашваттхаман сходит с колесницы и убегает прочь.

В следующей книге Мбх – «Книге о Карне» – антагонизм Арджуны и Карны и накал сражения достигает предела. Обе стороны не раз применяют разного рода божественное оружие. Заканчивается книга поединком двух героев и смертью Карны.

Наконец, последний в Мбх случай применения божественного оружия лежит в основе сюжета «Сказания об оружии айшика», составляющего главы 10–18 десятой главы эпоса – «Сауптикапарвы» («Книга об избиении спящих воинов») (XI.10–18) [Махабхарата 1998: 35–50]. Когда Арджуна преследует уже ранее встречавшегося нам Ашваттхамана, одного из трех оставшихся в живых воинов кауравов, участвовавших в ночном избиении лагеря пандавов, тот, желая спасти себе жизнь, применяет оружие айшика – огонь, появляющийся из тростниковой стрелы. В ответ Арджуна, обратившись к Шиве, прибегает к подобному оружию. Тогда, видя, что противостоящее друг другу огненное оружие готово сжечь вселенную, мудрецы Вьяса и Нарада просят обоих героев убрать его. Арджуна смог сделать это, а Ашваттхаман, поскольку оказался не в состоянии вернуть свое оружие, вынужден был направить его в чрева женщин пандавов. Пандавы сохранили Ашваттхаману жизнь, но Кришна своим проклятием три тысячи лет обрек его неприяканным скитаться по земле.



Из содержащихся в данных фрагментах сведений мы узнаём, что у каждого бога есть своё специфическое оружие (Ш.164.28–30). Например, упоминается палица Ямы, которую тот преподносит в дар Арджуне (Ш.42.17–23), и сети Варуны (Ш.42.26–30). Про Индру сказано, что он владеет всем божественным оружием (Ш.38.9–13), при том что у бога-громовержца имеются свои специфические виды оружия – ваджра и вишошана, последнее вызывает засуху (Ш.168.1–13). Но самым мощным из этих видов оружия является оружие Пашупата (Раудра), принадлежащее Шиве, которое иначе именуется брахмаширас (букв. «голова Брахмы») (Ш.41.7–12; 163.43–52; 170.39–50). Это оружие способно уничтожить мир (Ш.41.7–12), что соответствует функции Шивы как разрушителя вселенной. Брахмаширас даже выступает в олицетворенном виде (Ш.170.39–50): «Тут появилось <...> трехглавое, десятиглазое, шестирукое сверкающее существо с волосами, горящими, как солнце. На каждой из его голов (извивались) огромные змеи с высунутыми жалами» (цит. по [Махабхарата 1987: 350]). Заметим, что брахмаширас не следует путать с «оружием Брахмы» (brahmAstra).

Оружие приводится в действие при помощи мантр, «заклятия истиной» и мысленного или словесного обращения к божеству, являющегося хозяином этого оружия (Ш.41.7–12; 42.24; 46.36–41; 163.21–30; 169.11–20; VII.166.37–42; 172.9–15; VIII.65.24–31; 67.16–24; X.14.1–15; 15.11–18). Все это играет роль заговора, а заговор, как мы помним, представляет собой важнейший элемент магической церемонии. Перед применением оружия необходимо пройти обряд очищения (Ш.41.17–22; 172.2). Про оружие Раудра сказано, что направлять его можно мыслью, взглядом, словом или при помощи лука (Ш.41.13–16). Ашваттхаман, приводя в действие нараяну и агнею, не только читает мантры но и прикасается к воде (VII.166.57–60; 172.9–15). Заметим, что многие магические обряды, в том числе и в Индии были связаны с водой [Фрэзер 1984: 67, 70–71], что неудивительно, поскольку вода является одной из фундаментальных стихий мироздания, наряду с землей служа воплощением женского начала [Мифы 1991: 240]. Часто божественное оружие соединяется с обычным, так Арджуна в схватке с ниватакавачами соединяет ваджру со своим луком Гандивой, благодаря чему его стрелы становятся такими же мощными, как ваджра (Ш.169.11–20), а позже, в бою с пауломами и калакеями, соединяет с Гандивой Раудру (Ш.170.39–50). Ашваттхаман, для того чтобы вызвать огонь, способный испепелить три мира, использует обычную тростниковую стрелу (X.13.10–20). По всей видимости, под подобным соединением подразумевается то, что обычное оружие освящается мантрами и становится божественным. Божественное оружие можно не только пустить в ход, но также заставить его вернуться, а затем использовать снова и даже воскресить тех, кто случайно был им убит (Ш.41.13–16, 17–22; 42.24; 165.1–7; VII.166.37–42). Впрочем, Ашваттхаман не может повторно использовать нараяну, потому что при повторном вызове оно может убить его (VII.172.16–27). В Мбх не раз

подчёркивается, что прибегать к использованию этого оружия можно только в самом крайнем случае. Его нельзя использовать против людей, ибо, обращенное на недостойную цель, оно способно выжечь вселенную (Ш.163.43–52; 164.26–27; XI.14.16). Арджуна, ради забавы продемонстрировавший действие оружия, пожалованного ему богами, чуть не становится разрушителем мира (Ш.172). В десятой книге Вьяса говорит, что «ту страну, где оружием “брахмаширас” бьются с (другим мощным) оружием, двенадцать лет Парджанья не орошает дождем» (X.15.19–27) (цит. по [Махабхарата 1998: 44]). Условием, необходимым для полного владения оружием, называется исполнение обета брахмачарина (т.е. обета целомудрия). Арджуна исполнил этот обет и поэтому смог вернуть своё оружие в поединке с Ашваттаманом, а Ашваттхаман – нет, и поэтому вынужден был направить своё оружие в чрево жен пандавов. Однако Кришна защитил ребёнка в чреве Уттары, дочери Вираты и вдовы Абхиманью (XI.15–16).

Анализируя батальные сцены с применением божественного оружия, можно выделить четыре способа его действия:

- 1) магическое использование стихийных сил природы, например, во время боя Арджуны с демонами «в непробиваемых панцирях»; где стороны попеременно обрушивают друг на друга потоки воды, град камней, огонь и ветер (Ш.168). Сюда же можно отнести поединок Арджуны и Ашваттхамана, где последний использует огонь, возникающий из тростниковой стрелы (XI.13–16). Поскольку ранее говорилось, что Ашваттхаман владеет оружием брахмаширас (Раудра) (X.12.1–9) и позже опять упоминается этот вид оружия (X.15.19–27), то речь идет именно об этом оружии;
- 2) использование множества чудовищных существ, направляемых на противника, как в случае использования оружия Раудра, которое Арджуна применяет против демонов пауломов и калакеев (Ш.170);
- 3) материализация направляемых в противника потоков метательного оружия. Примером служит использование Ашваттхаманом нараяны и агнеи в «Дронапарве». Кроме того, в «Карнапарве» к этому прибегают Арджуна и Карна, используя «оружие Брахмы», «оружие Индры» и «оружие Бхаргавы» (т.е. Рамы) (VIII.45.31–42; 65.24–31; 66.45–56). При этом упоминается, что стрелы Арджуны, невидимые в полёте, становились видимыми только у самой колесницы Карны (VIII.66.45–56). А ранее, в «Лесной книге» про упомянутое оружие Раудра сказано, что, «побуждаемое заклятием, оно порождает тысячи копий, устрашающие взор палицы и стрелы, подобные ядовитым гадам» (Ш.41.7–12) (цит. по [Махабхарата 1987: 101]).
- 4) единичное особо действенное оружие, как например, стрела Айраваты, которой Карна намеревался сразить Арджуну (VIII.66.5–19), и стрела Анджалика, которой Арджуна, прибегнув к «заклятию истиной», уничтожает Карну (VIII.67.16–24).

Из представленных описаний становится ясно, что каждое оружие обладает своим способом действия, однако оружие Раудра (Пашупата, брахмаширас) является своего рода универсальным, могущим производить должны эффект в случаях 1, 2 и 3.

Как мы видим, говорить о существовании в Древней Индии ядерного оружия нет никаких оснований. Под божественным или небесным оружием в Мбх подразумеваются либо мантры, благодаря которым либо обычное оружие обретает чрезвычайную мощь либо вызываются стихийные силы природы, либо отдельные волшебные предметы. Таким образом, здесь мы имеем дело с вредоносной и военной магией контактного, вербального и инициального типа.

Пураны, возникшие в более поздний период, также содержат предписания магических ритуалов для добрых и недобрых целей. В АП этой теме посвящена целая глава – 138-я. МтП упоминает обряды приворожения женщины и также обряды изгнания неугодных лиц и их умерщвления (93.139–156). Согласно этому тексту следует подготовить жертвенную яму – kuNDa – треугольной формы, в которую должна быть совершена хома жрецами, одетыми во всё красное, украшенными красными цветами и умощёнными сандаловой мазью красного цвета [Bhattacharyya 2005: 149]. В то же время в послеведийскую эпоху мы уже сталкиваемся с двояким отношением к магии. В АШ с одной стороны, царь должен привлекать «знатоков Атхарваеды и колдовских приёмов» для защиты своих подданных от злых духов (IV.78.3) [Артхашастра 1993: 229]. Помимо этого, шпионы под видом магов могут использоваться для выявления преступников (IV.80.5) [Там же: 232–234] и для введения в заблуждение враждебного царя и сеяния паники в его государстве (XIII.172.2) [Там же: 455–459]. С другой стороны, «самодеятельные» колдуны, живущие за счёт любовной или вредоносной магии, подлежат выявлению и казни (IV.79.4) [Там же: 231]. В Мбх в «Сказании о беседе Драупади и Сатьябхамы» также осуждаются женщины, которые для того, чтобы подчинить мужа, прибегают к заговорам и снадобьям (III.222.1–21) [Махабхарата 1987: 461–462]. Согласно МнДхШ, брахманы могут «без колебаний использовать священные тексты Атхарвана и Ангираса» (11.33) (цит. по [Законы Ману 1992: 231]), но для прочих людей «колдовство посредством корней» причисляется к числу грехов, хотя и меньших (урарAtaka) (11.64).

Формирование тантры как мировоззренческой системы в I тыс. н.э. ознаменовало новый этап в истории индийской магии. В тантризме, как уже было сказано, магические практики заняли достойное и почетное место, а среди простонародья тантрики воспринимались как могущественные колдуны [Индийская философия 2009: 772]. Особенности тантрической магии рассмотрим на примере ЙТ. Как известно, эта тантра была создана в XVI в. в Ассаме – стране, расположенной на северо-востоке Индии [Barua 1966: 226; Bhattacharyya 2005: 78; Heritage 2010: 12; Mishra 2004: 20–21; Prakash 2007: 67]. А этот край издревле считался царством колдунов и

ведьм [Gait 1906: I, 15]. В КП, созданной в Ассаме за несколько веков до ЙТ, уже упоминаются магические практики. Адепт призывает защиту божественных сил против всех видов опасностей, которые могут ему грозить. Благодаря этому он создает магический панцирь (kavaca) для себя, так чтобы он мог быть неуязвим для любого вредного воздействия. В качестве призываемых божественных сил здесь выступают особые могущественные слогги Вайшнави- и Махамаяя-мантр, некоторые группы богинь (йогини, матрики и др.) и богов и т.д. Все эти божества могут защитить тело адепта, в особенности его жизненно важные центры. Данные магические обряды не только обеспечивают долгую жизнь, исполнение всех желаний, победу во всех битвах и свободу от болезней и страданий, но они также даруют обладание множеством сверхъестественных сил (siddhi) (56.52–58). Сиддхи, упомянутые в КП, представляют особый интерес, потому что они весьма необычны для индуистских текстов. К их числу принадлежат: guTika~njana, pAtAla, pAdalera, gasAyana, uchchATana и др. (56.57). Первые четыре являются частью группы из восьми сиддхи, к которой также принадлежат khaDga, antardhana, khecara и bhUchara. Способности, обозначаемые этими терминами, следующие: guTika~njana это мазь, умастив которой глаза, можно увидеть скрытые сокровища; pAtAlasiddhi это способность двигаться под землей; pAdalera это притирание, нанеся которое на стопы, можно передвигаться всюду невидимым; gasAyana это способность обращать обычные металлы в золото или находить эликсир бессмертия; khaDga это меч, над которым произносятся мантры, так что успех в битве обеспечен; antardhana означает внезапное исчезновение; khecara это человек, способный летать по небу, как птица, bhUchara – значит способный двигаться быстро повсюду по земле [Worship 1972: 24–25]. Другими плодами, достижимыми благодаря повторению магических формул кавачи, являются поэтический дар, правдивость в речах и доскональное знание всех правил и законов, изложенных в традиционных текстах (56.66–67). Даже боги прибегают к магии: будучи заключенными на дно океана в качестве наказания за неуважение Вишну к Богине, они используют кавачу, которая дает им возможность порвать магические узы (72.71) [Ibid.: 25]. Продолжение этой истории также интересно с точки зрения магии. Боги, освободившись, отправляются на гору Нила, обитель Камакхьи, которая является самой Богиней (devI), и там возносят ей хвалу (72.72–76). А в КП 67.180–187 описывается обряд обезглавливания врага, являющийся типичным примером имитативной вредоносной магии. Подобный обряд упоминается в 85.61. В то же время сказано, что царь должен казнить человека, занимающегося черной магией (abhichAra), а в случае, если это брахман, то изгонять из страны (84.84). Представляется, что здесь мы сталкиваемся с механическим перенесением установок поздней брахманской ортодоксии, которые в действительности в Ассаме никто не спешил реализовывать. Наконец, подлинной энциклопедией магических обрядов буквально на все случаи жизни выступает КРТ [Kamaratna-tantra 2014].

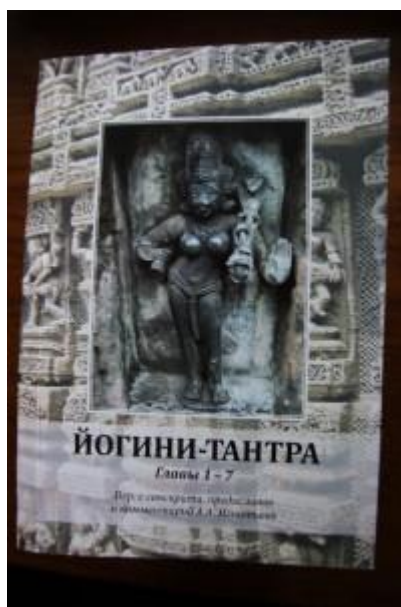
Теперь обратимся непосредственно к сведениям по магии, содержащимся в ЙТ. В данной тантре фактически приводятся четыре класса магических процедур: 1) связанные с кавачами; 2) т.н. магические средства (yogAH); 3) шесть магических обрядов (ShaT-karma) абхичары (последний термин собственно в ЙТ не встречается); 4) связанные с видьями (vidyAH).

Вкратце остановимся на упомянутых терминах. Согласно словарю Апте, кавача (kavacha) это в сфере ритуала «an amulet, a charm, a mystical syllable (hUM) considered as a preservative like armour» [Apte 1988: 140]. Таким образом, кавача это мантра-оберег. Что касается термина уога, которое мы переводим как «магическое средство», то его наиболее подходящим значением в данном контексте является «a charm, spell, incantation, magic, magical art» [Apte 1988: 459].

Шесть магических обрядов обычно считаются составляющими тантрическую магию. К их числу принадлежат: 1) умиротворение (shanti) – способность успокоить другое существо магическими средствами; 2) подчинение (vashIkaraNa) – способность полностью подчинить себе другого, заставив его исполнять свою волю (vasha); 3) введение в ступор (stambhana) – способность полностью обездвижить человека или сделать его действия безуспешными; 4) изгнание (uchchATana) – изгнание из какого-либо места; 5) внесение раздора (vidveShana) – способность вызвать разлад среди людей; 6) умерщвление (maraNa) – способность лишения жизни кого-либо на расстоянии [Кинсли 2009: 80; Ферштайн 2002: 615]. Это классический набор шести магических обрядов, правила совершения которых излагаются во многих тантрах (ДТ; ШтТ 23.121-135; ШсТ I.102–106 и др.). В ПсТ первый из шести обрядов носит название svastyayana (обряд на благополучие). Специализированным сочинением, всецело посвященной этой теме, является «Шат-карма-дипика» («Светоч шести обрядов»), написанная в XVI в. Прославленным бенгальским тантриком Кришнанандой Видьягишварой [Ферштайн 2002: 615; Bhattacharyya 2005: 148]. К подобным обрядам могут прибегать только посвященные тантрики с целью самозащиты, для прочих же людей они бесполезны. И наконец, что касается видий, то наиболее подходящим значением этого слова в контексте ЙТ является «a spell, an incantation» [Apte 1988: 511]. По сути дела, под видьей подразумевается особая мантра, содержащая в себе «силу знания» какого-либо божества и выступающая в качестве заговора [Упанишады 2009: 178].

По сути дела, вне зависимости от того, имеем ли мы дело в ЙТ с кавачами, магическими уогАН, шестью обрядами или видьями, везде в той или иной форме перед нами предстаёт заговор, играющий основную роль в магической процедуре, как это было уже в РВ и АВ, и в развитых магических традициях других народов мира [Токарев 1990: 431]. По сравнению с ведийскими заговорами, однако, заговоры ЙТ лишены каких-либо художественных изысков и коротки по объему. Кроме того, в отличие от ведийских текстов, где будет только устная форма заговора, в ЙТ заговор можно как произносить устно (3.4, 22–23; 4.5, 52; 7.5–7, 11–12, 16–17, 22–23,

33–34, 40–42, 48–51), так и можно начертить на амулете (3.22–23, 36–40, 57–58), то есть в последнем случае мы имеем дело с контактной магией. В АВ тоже фигурируют амулеты, но, во-первых, они «бесписьменные», потому что письменные амулеты возникают уже на позднем этапе развития магии [Stutley 1980: 89], а во-вторых, амулеты ЙТ отличаются материалом изготовления. Ведийские амулеты представляли собой кусочки дерева определённых пород, привешивающиеся на цветных нитях (сине-красных или сине-коричневых), веточки определённых растений или свинец (последнее – на похоронах, чтобы защититься от негативного магического воздействия погребального костра) [Елизаренкова 1995: 36]. А в ЙТ в качестве амулетов выступает береста (3.22) и пластины из золота (3.23, 57). В тантре указывается время для изготовления одного из амулетов (восьмой день светлой половины для кавачи Кали) и правила ношения амулетов (3.24, 64–65) Так, амулет с янтрой богини Тары мужчина должен носить на правой руке, женщина – на левой, а ребёнок – на шее (3.64–65).



Так же как и в ведах, заговор может представлять собой обращение к богам. Но именно не молитва, где выполнение желаемого действия остаётся на усмотрение божества, а заговор, где божества подчинены магической силе и просто обязаны выполнить волю заклинателя (подробнее об этом см. [Фрэзер 1984: 56]). Так, первая кавача (3.4) представляет собой обращение к богине Ваджрашринкхале, вторая кавача (3.16–18) – к Дакшинакали, видья Свапnavати – к Кали (7.6–7) и видья Свапнапрабодха – к Шиве (7.53).

Видимо, для усиления заговоры в ЙТ включают не только имена богов, как ведийские заговоры [Stutley 1980: 6], но также и биджа-мантры, такие как aiM, hrIM, krIM phaT (3.4; 4.45, 52; 7.5–7, 11–12, 16–17, 22–23, 33–34, 40–42, 48, 51). bIja на санскрите означает «семя», так что это мантры-семена, являющиеся кратчайшей звуковой формой различных божеств [Bhattacharyya 2005: 384], например, aiM это биджа-мантра Сарасвати, hrIM – Махамайи и

Бхуванешвари, а krIM – Кали. Биджа-мантры не поддаются переводу, в отличие от остальной части заговора. В ведийских текстах и эпосе они отсутствуют, появляясь только в пуранах и тантрах.

В ЙТ заговоры могут сопровождаться магическими действиями, а могут и не сопровождаться. Последнее – в случае кавачи Ваджрашринкхалы (3.4) и видий из седьмой главы. Однако видьи для достижения желаемого эффекты должны рецитироваться в течение длительного времени. Так, видью Свапnavати следует повторять 108 раз ежедневно в течение четырёх лет (7.9), видью Мадхумати – такое же количество ежедневно в течение года (7.18), а Падмавати – двух лет (7.24).

Виды магических действий могут быть весьма разнообразны. Это может быть поклонение богине Таре в случае магических средств, именуемых yogAH, пуджа различным богиням (4.5–6, 18) и женщинам, выступающими формами Шакти во время проведения шести магических обрядов (4.27–37), повторение мантр, не являющихся заговорами (4.17, 19, 39), использование янтр (янтра Тары, 3.43–50) и мудр (самхара-мудра на обряде умерщвления, 4.49), использование сосудов, которые становятся местопребыванием Богини и играют важную роль в шактистской культовой практике (во время совершения yogAH, 3.52–61; на обряде введения в ступор, 4.66–71). Кроме того, в предписаниях шести обрядов упоминается подношение пищи на огонь (мяса, вина и рыбы) (4.21) и принесение в жертву чёрного козла (4.23–24). Последнее, как известно, до сих пор широко распространено в среде шактистов и тантриков, в том числе и в храме Камакхье на горе Нила в штате Ассам [Кинсли 2008: 145; Маханирвана 2003: 279; Еск 2012: 270; Kinsley 1987: 146; Mishra 2004: 46–54; Rodrigues 2003: 60].

Особенно интересным является использование на шести магических обрядах женщин, почитаемых как формы Шакти (4.27–37), здесь вполне можно привести параллель с обрядами чёрной мессы. Каждому из обрядов соответствует женщина определённой внешности и характера. Впрочем, детали их почитания на обрядах не раскрываются, упоминается только, что они могут принадлежать к любой касте (4.37).

Подобная практика использования женщин для магии всё же является достаточно редким явлением, чего не скажешь о содержании обряда умерщвления (magaNa). Суть этого обряда заключается в том, что на табличку из железа наносится изображение врага, потом при помощи мантр это изображение как бы оживляется, и с ним проделываются определённые магические манипуляции. В ЙТ приводится два варианта этого обряда (4.44–54 – первый вариант и 4.54–65 – второй). Перед нами наглядный пример вредоносной имитативной магии, имевшей в древности практически всеобщее распространение. Как отмечает Дж. Фрэнгер, «вероятно, наиболее привычным применением принципа «подобное производит подобное» являются предпринимавшиеся многими народами в разные эпохи попытки нанести вред врагу или погубить его путём нанесения увечий его

изображению или уничтожению последнего в полной уверенности, что человек, против которого направлены эти магические действия, испытает при этом те же страдания или умрёт» (цит. по [Фрэзер 1984: 20]). Далее английский этнограф приводит некоторые из многочисленных примеров данного обряда. Так, по его словам, «индейцы Северной Америки верят, что, нарисовав чью-то фигуру на песке, золе или глине или приняв за человеческое тело какой-то предмет, а затем проткнув его острой палкой или нанеся ему какое-то другое повреждение, они причиняют соответствующий вред изображённому лицу» (цит. по [Там же: 21]). Подобные обряды были издревле распространены и в Индии. Так, в КП (67.180–187) описывается обряд обезглавливания изображения врага [Поклонение 2009: 48–49].

Можно сказать, что смягчённой формой этого обряда выступает один из вариантов обряда подчинения, когда имя врага чертится на подошве левой стопы и над этой стопой повторяется биджа-мантра богини Сарасвати aiM, в результате чего враг оказывается во власти заклинателя или впадает в оцепенение (7.30–31).

В ЙТ указывается место и время для совершения магических церемоний. Так, первые пять из шести магических обрядов должны совершаться в пустом доме, в глухом лесу или в храме, а шестой – обряд умерщвления – на трупе или шмашане (4.6–7). Временем для совершения первых пяти обрядов устанавливаются воскресенье и иные дни недели, а обряда умерщвления – суббота (4.16). В других местах говорится, что обряд умерщвления может совершаться в восьмой день лунного месяца во вторник (4.46), обряд введения в ступор – в субботу в полдень (4.67–68), первый вариант обряда подчинения – во вторник в ночь новолуния (7.30), а второй – в утреннее время на ложе (7.43). То, что для совершения обрядов вредоносной магии предназначались вторник и суббота, было связано с тем, что в индуистской традиции эти дни недели считаются неблагоприятными и связанными с грозными проявлениями Богини [Devi-gita1998: 255]. Восьмой день же лунного месяца также обладал важным значением для шактистского культа. Что же касается видий, то видьи Мадхумати и Падмавати предписывалось рецитировать, находясь на ложе, касательно Свапнавати и Мадхумати также указывалось, что это следует делать ночью (7.20, 25, 48–49).

Для шести магических обрядов также устанавливались предписания касательно одежды. Лучше всего было совершать обряды обнажённым, второй по предпочтительности шла шкура слона, а если её нет, то одежда из льна красного цвета, другие же виды одежды запрещались (4.8). При этом следовало сидеть на голой земле, на черепахе или подстилке из травы куша или на шкуре тигра (4.11–12).

Анализируя содержание и предназначение содержащихся в ЙТ заговоров, мы можем прийти к выводу, что магические обряды в данной тантре принадлежат к различным видам магии (деление не строгое, потому что один и тот же заговор можно причислить одновременно к двум видам).

Кавачи, без сомнения, являются примером лечебной и предохранительной магии, сюда же можно отнести (как радикальный вариант) видью Мритасандживани, позволяющую воскресить мёртвых. Подобного заговора, заметим, мы не встречаем нигде в ведийских текстах. К магии на приобретение власти принадлежат кавача Кали, видья Мадхумати и обряд подчинения. Вредоносную магию составляют обряды шаткармы кроме первого – обряда умиротворения, который, впрочем, подробно не описывается. И наконец, в ЙТ можно выделить уникальную по сравнению с другими текстами «информативную» магию. Сюда относятся видьи Свапnavати, Падмавати и Свапнапрабодха, позволяющие садхаке узнать то, что он желает.

В заключение укажем на эзотерический характер сообщаемых в ЙТ магических практик. Всюду по тексту тантры разбросаны предупреждения, что передавать излагаемые сведения по магии можно только ограниченному кругу лиц: вире, йогину, происходящему из благородной семьи, ведущему добродетельный образ жизни, садхаке, умиротворённому, смиренному, чистому от грехов (3.7; 5.50; 7.61). Совершать шесть магических обрядов могут только садхаки, достигшие ступени виры (4.1). Магическое знание следует беречь от злодеев, мошенников, пашу, порочных, низких и нечестивцев (4.26; 7.59), причём его не следует разглашать даже в случае возникновения угрозы для жизни (3.66). Ослушник же лишается сиддхи и становится жертвой йогини или дакини (3.6; 7.60). В этот значительное отличие тантрической магии от ведийской, практиковать которую могли не только профессиональные «знатоки», но и самые обычные люди [Елизаренкова 1995: 35].

Подводя итоги, можно сказать, что магия ЙТ находится в рамках индийской магической традиции, представляя тантрический этап ее развития. По сравнению с ведийскими заговорами заговоры, содержащиеся в ЙТ, меньше по объёму и лишены поэтичности, зато для усиления своей эффективности они включают не только имена богов, но и биджа-мантры. Сами же магические действия усложняются, появляются «письменные» амулеты, происходит гиперболизация обещанных результатов (обретение власти над миром, всезнания). Устанавливается, в отличие от ведийского, эзотерический характер заклинаний и магических действий. Наконец, появляется новый вид магии – «информативный».

Список сокращений

АВ – Атхарваведа; **АП** – Агни-пурана; **АШ** – Артхашастра; **БрУ** – Брихадараньяка-упанишада; **ДГ** – Деви-гита; **МнДхШ** – Манава-дхармашастра (Законы Ману); **МтП** – Матсья-пурана; **ПсТ** – Прапанчасара-тантра; **ПтТ** – Пранатошани-тантра; **ЙТ** – Йогини-тантра; **КП** – Калика-пурана; **РВ** – Ригведа;

Список литературы

- Атхарваведа 1995** – Атхарваведа. Избранное. Пер. в вед. Т. Я. Елизаренковой. 2-е изд. М.: Вост. лит., 1995.
- Атхарваведа 2007** – Атхарваведа (Шаунака): в 3-х т. Т. II. Пер. с вед. Т. Я. Елизаренковой. М.: Вост. лит., 2007.
- Елизаренкова 1995** – Елизаренкова Т. Я. Об Атхарваведе // Атхарваведа. Избранное. Пер. в вед. Т. Я. Елизаренковой. 2-е изд. М.: Вост. лит., 1995. С. 3–56.
- Законы Ману 1992** – Законы Ману. Пер. с санскр. С. Д. Эльмановича. 2-е изд. М.: Наука, Ладомир, 1992.
- Индийская философия 2009** – Индийская философия: энциклопедия. М.: Вост. лит., 2009.
- Индуизм 1996** – Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. М.: Республика, 1996.
- Кинсли 2008** – Кинсли Д. Махавидьи в индийской тантре. - М.: Старклайт, 2008.
- Махабхарата 1987** – Махабхарата. Книга третья. Лесная [Араньякапарва]. Пер. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М.: Наука, 1987.
- Махабхарата 1990** – Махабхарата. Книга восьмая: О Карне (Карнапарва). Пер. с санскрита, предисловие, статья и комментарий Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой / Ответственный редактор В. Г. Эрман. Москва: Наука, 1990.
- Махабхарата 1992** – Махабхарата. Книга седьмая. Дронапарва, или Книга о Дроне. Пер. В. И. Кальянова. М.: Наука, 1992.
- Махабхарата 1998** – Махабхарата. Книга десятая. Сауптикапарва, Или Книга об избииении спящих воинов. Книга одиннадцатая. Стрипарва, или Книга о женах. Пер. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М.: Янус-К, 1998.
- Мифы 1991** – Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. Т. 1. М.: Сов. Энциклопедия, 1991.
- Поклонение 2009** – Поклонение Богине согласно Калика-пуране. Часть 2. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. Калининград, 2009.
- Резван 2011** – Резван М.Е. Коран в системе мусульманских магических практик. СПб.: Наука, 2011.

- Ригведа 1989** – Ригведа: Мандалы I–IV. Пер. с вед. Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1989.
- Ригведа 1995** – Ригведа: Мандалы V–VIII. Пер. с вед. Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1995.
- Ригведа 1999** – Ригведа: Мандалы IX–X. Пер. с вед. Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1999.
- Токарев 1990** – Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990.
- Упанишады 2000** – Упанишады. Пер. с санскр. А. Я. Сыркина. 2-е изд., доп. М.: Восточная литература, 2000.
- Упанишады 2009** – Упанишады веданты, шиваизма и шактизма. Антология избранных упанишад. Пер. с санскрита С.В. Лобанова, С.С. Федорова. М.: Старклайт, 2009.
- Ферштайн 2002** – Ферштайн Г. Энциклопедия йоги. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002.
- Фрэзер 1984** – Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1984.
- 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.
- Bhattacharyya 2005** – Bhattacharyya N. N. History of the Tantric Religion. An historical, ritualistic and philosophical study. N.D.: Manohar Publisher and Distributors, 2005.
- Devi-gita 1998** – The Devi-gita; The Song of the Goddess: A Translation, Annotation, and Commentary. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Gait 1906** – Gait E.A. History of Assam. Calcutta: Thacker, Spink and Co, 1906.
- Heritage 2010** – Heritage of Kamakhya on the Nilachala hill. Guwahati: Vivekananda Kendra Institute of culture, 2010.
- Kamaratna-tantra 2014** – Kamaratna-tantra. Varanasi: Chaukhamba Krishnadasa Akadami, 2014.
- Mishra 2004** – Mishra N. R. Kamakhya – a socio-cultural study. N.D.: D.K. Printworld, 2004.
- Prakash 2007** – Prakash C.V. Encyclopaedia of North-East India. N.D.: Atlantic Publishers and distributors, 2007.
- Stutley 1980** – Stutley M. Ancient Indian Magic and Folklore. An Introduction. Boulder, Colo: Great Eastern Books, 1980.
- 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.

