

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ЭТИКИ И ЗНАНИЯ В ЙОГЕ И ИНДУИСТСКОЙ ТАНТРЕ

В том смысле, который мы вкладываем в понятие *знания* «по-индийски», а именно духовного, сотериологического знания, этот феномен – хронологически более поздний, чем традиционные этические предписания: он формируется в эпоху брахманизма, позже того, как в индийском социуме были осознаны и зафиксированы основные этические константы и регулятивы. Можно даже сказать, что именно благодаря развитию этики (которую следует в данном случае рассматривать достаточно широко¹) складывается и укрепляется феномен духовного знания. Концентрированное выражение этики и одновременно ее фундамент – брахманистское жертвоприношение, которое, в целом, служит предельной цели: систематическому налаживанию и поддержанию взаимосвязи всего сущего. Именно этика порождает знание, которое, в свою очередь, открывает новые этические горизонты.

На страже этических интересов традиционного индийского общества, – впрочем, также определяя сами эти интересы, – всегда стояло жреческое сословие. Оно и стимулировало разрастание этики-ритуала вглубь – как вглубь субъекта («интериоризация» ритуала в сознании его участников), так и вглубь универсума (Брахман-Атман как регулятивный стержень мироздания). Жречество отыскивало все новые и новые виды связей между макромиром и микромиром (формула *ya evam veda*), ориентируясь на следующую установку: знание чего-либо способствует обретению этого «чего-либо». Знание того или иного ритуала сулит плод этого ритуала. Знание божества приводит к данному божеству, и т. д. Знание, таким образом, с периода составления первых текстов-брахман становится магико-операциональной конструкцией. Примерно такое же положение вещей характерно и для ранних упанишад². С одной стороны, «Гайттирия-упанишада» (I. 11. 1–2) увещевает: «Говори правду. Следуй добродетели. Не пренебрегай изучением. Принеси учителю приятный ему дар, не пресекай нити своего потомства... Чти мать, отца, учителя, гостя как бога. Совершай те действия, что безупречны, и не иные. Придерживайся тех добрых поступков, что приняты у нас, и не иных»³. Здесь мы видим вполне традиционные нравственные предписания вне их связи с проблематикой знания. Но, с другой (впрочем, куда более редкой) стороны, мы встречаем совсем иные представления («Каушитаки-упанишада», III. 1): «Преступив множество договоров, я убил прахладиев... пауломов... калаканджей... И ни один волос мой не был поврежден за это. Тот, кто знает меня (Индру – С. II.), не причинит вред миру никаким действием – воровством, умерщвления зародыша, убийством матери, убийством отца». Этот явный вызов традиционным стандартам поведения опирается на магически понятое знание, которое делает его носителя свободным от морали⁴. Именно из такой трактовки впоследствии формируется идея обретения духовного освобождения посредством знания. Данная идея проблематизирует и в чем-то даже заостряет взаимоотношения между знанием и этикой. Она фактически развела осмысленный в ведийском ключе единый универсум-локу на две части: одна функционирует по обычным этико-социо-космическим

¹ Важно всегда держать в уме принципиальную нерасчлененность образа жизни традиционных индийцев. Этика как *эмос*, или комплекс нравственных норм, в индийском, как, наверное, и в любом традиционном обществе, не могла быть отделена от гигиенических процедур, правовых установлений, религиозного благочестия и многих других областей жизни.

² Ср.: «Знанию приписывается некая магическая сила: так, знающий о том или ином свойстве Брахмана, сам приобретает это свойство; знание делает человека тем, о чем он знает. Положение это превращается в своего рода рефрен, заключающий многие параграфы упанишад» [Сыркин 1992: 33].

³ Цитаты из упанишад приводятся по изданию: [Упанишады 1992].

⁴ Ср. также цитату из «Брихадараньяки» (V. 14. 8): «. Если знающий это совершает даже много зла, он поглощает все это [зло] и становится безупречным, чистым, свободным от старости и смерти».

законам; в другой же, более возвышенной, эти законы по существу не действуют, поскольку сами же и определяются ею. При этом возвеличивается и само духовное знание: оно ассоциируется не с посясторонней сферой, а с миром запредельной реальности. Знание отныне прочно сочетается с освобождением и оказывается непременным его условием. Как впоследствии скажет тантрический мыслитель Абхинавагупта в самом начале своего трактата «Тантрасара», «под знанием [мы понимаем] причину мокши, ибо она прекращает неведение, причину зависимости»⁵ [Abhinavagupta 1918: 2]. Соответственно, меняется и отношение к тому источнику, из которого знание произошло – к этике.

Таким образом, в упанишадах отмечены как минимум две линии соотношения этики и знания. Согласно первой, «дидактической», этика является важным фундаментом духовного роста, постепенно приводящего к некоему высокому состоянию. Проведя праведную, высоконравственную жизнь, человек может быть уверен в том, что после смерти он пополнит ряды предков или даже богов. Понятно, что в обществе с такими представлениями нет особой нужды в специализированной психотехнической тренировке, в йоге и тантре. Важно «лишь» (хотя, конечно, и это само по себе немало) соблюдать комплекс предписаний, выполнять определенные ритуалы. Именно эта линия станет определяющей в последующем «ортодоксальном» индуизме – с той корректировкой, что место *сварги* все чаще занимает мокша. Наиболее последовательно эта линия будет отстаиваться в философии мимансы. Согласно же другой линии, «гностической», этика отходит на второй план по сравнению с духовным знанием, и понимается порой даже как помеха на пути. Если человек соблюдает только лишь этические положения, это ведет его по более низкому «пути предков», но не по «пути богов», т. е. не избавляет окончательно от сансары. Обретение же высшего знания преодолевает всю прежнюю, «профанную» жизнь индивида, делает недействительными все его «грехи» и «добродетели». Фразу из «Каушитаки-упанишад» и аналогичные ей фразы из других упанишад, разумеется, не стоит воспринимать буквально: она не призывает к аморальному поведению, но просто показывает, что в новом состоянии человеку не писаны законы обычного мира, что он свободен от них.

Развитие в Индии йоги, а затем и тантры, только укрепило зазор, который наметился между духовным знанием и традиционной «стандартной» этикой. Вся совокупность целенаправленных действий, совершаемых человеком в обычной его жизни, стала пониматься последователями этих направлений как тягостная обуза, кармическое обусловливание, закабаление, втягивание его в дурную бесконечность сансары.

В классической йоге этические положения содержатся на ступени *ямы*. Они обладают определенной ценностью только в контексте движения к наивысшей цели – освобождающему «обособлению» (*кайвалья*), наряду с предписаниями *ниямы* – гигиеническими (*шауча*), дисциплинарными (*сантоша*, *тапас*), духовно-образовательными (*свадхьяя*) и сугубо религиозными (*пранидхана*). Именно эта цель определяет средства, и поэтому яма и нияма имеют значение не сами по себе (это не этические императивы), а лишь как часть процесса освобождения. Иными словами, убийство плохо не столько потому, что это «безнравственно», что оно вносит напряженность и хаос в общество или потому, что убийца попадет после смерти в ад – сколько потому, что это помешает йогину двигаться к кайвалье. Йогин – существо в принципе асоциальное⁶, поскольку та реальность, которую он стремится обрести, далеко выходит за пределы общественной повседневности. Он не принимает, по крайней мере, *не должен* принимать участия в сиюминутных делах обычных людей, если только это не продиктовано какими-то возвышенными мотивами. Далее, элементы системы ямы – это компоненты практики, наделенные магическим эффектом. Йогин, который соблюдает, к примеру, неворовство, способен, согласно «Йога-сутрам», притягивать все сокровища (II.

⁵ *iha jñānaṃ mokṣakāraṇaṃ bandhanimittasya ajñānasya virodhakatvāt.*

⁶ Речь, конечно, идет о традиционной йоге, а не о современных ее формах.

37), в присутствии соблюдающего ненасилия исчезает всякая враждебность (II. 25), исполняющий правдивость наделяется даром сбывающихся пророчеств (II. 36), и т. д. И эффект от соблюдения этических постулатов здесь примерно такой же, как при концентрации на объектах вроде солнца, луны или горлового центра. Соблюдение этических принципов нужно йогину в первую очередь для укрепления концентрации, через которую он и получает искомое знание, а через знание – освобождение. После достижения кайвальи нужда в таких «подпорках» пропадает.

Таким образом, в классической йоге укрепляется «гностическая» линия соотношения этики и знания, которая становится в еще большей мере характерной для тантрических и хатха-йогических трудов.

Известное тантрическое положение о наступлении времен кали-юги, заимствованное из эпоса и пуран, создает дополнительные возможности для пересмотра этических постулатов и выдвижения совершенно новых взглядов. Высочайшие этические идеалы, характерные для критика-юги, перестают действовать, корова-дхарма балансирует только на одной «ноге», поэтому необходимо изменять отношение к действительности и прибегать к иным практикам. Сами люди испортились, торжествуют пороки, духовная нечистота. Учитывая изменившиеся стандарты жизни, тантра предлагает систему мер, включая этические, для движения по новому духовному пути. Цели остаются прежними, но способы их осуществления подвергаются коррекции. Не следует забывать о самопозиционировании тантры как «легкого» и «быстрого» пути к совершенству. Подобно двухчасовому фильму, сжато освещающему события, которые могут быть растянуты на множество серий, тантра предлагает сжать процесс обретения мокши до максимально коротких сроков, укладываемых в пределы одной человеческой жизни. Естественно, такое сжатие, деформируя привычную «сериальную» ритмику последовательных шагов, ломает и этические нормативы. Как правило, они помещаются где-то в самом начале лестницы освобождения. Например, в «Куларнава-тантре» (II. 7–8) описываются семь *ачар*, или «образов жизни». Традиционные этические стандарты располагаются здесь на самой низшей, первой ступени – *ведачаре*. Это дань прежним временам, когда ведизм главенствовал в духовном мире; но теперь уже не та эпоха, и если раньше ведийской системе ценностей следовали безусловные праведники, то ныне ведачара отдана на откуп людям типа «пашу», само презрительное обозначение которых (в переводе – «домашний скот») лишний раз подчеркивает изменившийся менталитет адептов, ориентирующийся на монистическое мировоззрение. Прежняя этика является низшим уровнем потому, что здесь невозможно отойти от «двойственности», а это значит, что она максимально далека от тантрического идеала.

Неклассическая йога и тантризм естественно продолжает гностическую линию, намеченную еще ранними упанишадами. Вот что говорит «Шива-самхита» (IV. 14–15): «Даже убив тысячи брахманов и обитателей трех миров, убив своего учителя, напившись вина, совершив кражу, осквернив ложе наставника, практикующий йони-мудру не будет связан грехом»⁷. Этика воспринимается не как набор абстрактных формулировок, а как конкретный комплекс состояний, преодолеваемый более могущественным состоянием, связанным с практикой на основе специфических познаний. Гностический элемент здесь налицо. Однако и в этом тексте, как и в упомянутой выше «Каушитаки-упанишаде», декларируется не столько определенное намерение, сколько возможности, проистекающие из самого статуса свободы: четко исполненная практика *может* избавить адепта из-под «цепких лап» дхармических предписаний. «Практика» (*садхана*) здесь является, по сути, синонимом знания.

Если из «Шива-самхиты» еще не следует, будто адепты непременно убивали тысячу брахманов и оскверняли ложе своих наставников, то некоторые группы тантристов все же в какой-то степени воплощали те или иные «безнравственные» идеи. Персидский автор

⁷ «*Brahmahatyāsahasrāṇi trailokyamapi ghātaet / nāsau lipyati pāpena yonimudrānibandhanāt // guruhā ca surāpī ca steyī gurutalpaḡaḥ / etaiḥ pāpairna badhyeta yonimudrānibandhanāt*».

«Дабистана» («Школа манер») описывая в середине XVII в. шактов, полагал, что «они поддерживают убийство всех животных, даже человека... по ночам они отправляются в места, которые называют “шмашана”... там они опьяняют себя, пожирают плоть сгоревших трупов, и совокупляются на глазах посторонних с женщинами, и т. д.» [Dabistan 1843: v. II, 153]. Еще через век, в XVIII в., «аморальное» поведение последователей ряда тантрических групп ужасало благочестивого миссионера, аббата Дюбуа [Ефименко 1999: 64]. Подобное поведение настолько противоречит общепринятым нормам, что совершающие такие действия автоматически становятся общественными маргиналами. Сурово осуждали (в лучшем случае – высмеивали) ортодоксы и *капаликов*, «носителей черепов»⁸, равно как и продолжателей их дела – *агхоров*, действующих в Индии по сей день.

Осознавая опасность преследований, вызванных праведным гневом ревнителей общественной морали, тантристы порой прибегали к двойным, если не тройным, стандартам. Продолжая практиковать свои неконвенциональные, антиномичные ритуалы, они старались не привлекать к себе излишнего внимания и поддерживали «дипломатичные» отношения с миром этических условностей, соблюдая все необходимые социальные правила. Как заповедует «Каула-упанишада», «в миру [следует вести себя как] вишнуит, внешне быть шиваитом, а внутри себя – шактистом»⁹. Подобная фраза могла родиться только в среде, в которой доминировали ортодоксы вишнуитского толка, с которыми шактисты и шиваиты ладили далеко не всегда [Kaula and Other Upanishads 1922: 6].

Впрочем, провокационное разрушение первичной этики сопровождалось в тантризме и созданием этики иного типа. Мы встречаем здесь нечто вроде «деконструкции», в которой стандарты двойственности замещаются нормативами на основе монизма. Рассмотрим, например, ситуацию с ритуалом, в котором используются «пять [веществ на букву] М» (*панчамакара / панчататтва*). Здесь применяются вещества, считающиеся у ортодоксов-индуистов ритуально нечистыми – мясо, рыба, вино, афродизиаки и сексуальный акт. Налицо явное нарушение общепринятых этических норм; однако, с другой стороны, выстраивается сеть предписаний с тантрическим уклоном. Этика превращается в гибкую систему, элементы которой варьируются в зависимости от определенных разрядов практикующих. Если адепт самого низкого уровня (*пашу*) вообще не имеет права участвовать в ритуале с применением «пяти М» (о нетантристах же здесь даже и речи быть не может), поскольку он еще не преодолел в своем сознании двойственность, то адепт-вира («духовный герой») допускается к нему при условии соблюдения определенных норм, пресекающих произвол в поведении. В частности, не допускается безудержный гедонизм – как в гастрономической сфере, так и в сексуальной. Нельзя нарушать благоговейную обстановку чакры (группы практикующих), следует постоянно находиться в состоянии повышенной духовной концентрации. В сущности, мы видим здесь типичное ритуалистическое разделение «чистого» и «нечистого», только на другой основе. Как бы отдавая дань ортодоксии, тантры подчеркивают, что употребление вина, мяса, рыбы и т. д. вне ритуального контекста только привязывает незнающего человека к сансаре¹⁰. Так, «Куларнава-тантра» (V. 89) заявляет: ««Наслаждаться рыбой, мясом, вином и другими средствами опьянения в любое иное время, чем в период жертвоприношений – греховно».

Здесь авторы тантр солидаризируются с первичной (дидактической) этикой, в которой осуждаются «нечистые» вещества в принципе. Однако те же самые действия с теми же веществами, совершенные человеком *знающим*, приводят к противоположным результатам: то, что может уничтожить одного, способно возвысить другого. Все дело в том, как извлекать из этих ингредиентов заложенную в них энергию. Пашу не знает об

⁸ См., например: [Двадцать пять рассказов Веталы].

⁹ *Antaḥ śāktaḥ bahiḥ śaivaḥ loke vaiṣṇavaḥ.*

¹⁰ *Matsyamāṃsasurādīnāṃ mādakānāṃ niṣevāṇam / yāgakālaṃ vināyatra dūṣṇam... //.*

этом, поэтому он и должен находиться в «этических тисках»; вира же свободен от них. Ему известна необходимость умеренности, соблюдения контроля над чувствами на всем протяжении этого длительного обряда, превращающегося в сложную психотехнику. Таким образом, утверждение вторичной этики (гностической) помогает духовному прогрессу – в том виде, который предполагается в конкретной тантрической школе. Если в первичной этике ритуальный секс, если он не направлен на производство потомства, запрещен в принципе, приравниваясь к распущенности (и, следовательно, к нарушению брахмачарьи), то во вторичной этике он допускается, поскольку к соответствующему акту готовятся не два отдельных тривиальных индивида, а две божественные манифестации. Соответственно, иначе трактуются и порочные действия. Например, согласно «Камакхья-тантре» (Ш. 75–78), «без этой садханы (почитания йони – С. П.), возникнет великое проклятие. Низкий человек, осмеивающий йони, не уважающий ее, вскоре попадет в ад по воле Шивы. Тот, кто порицает йони, будет уничтожен вместе со своим родом, а восхваляющий йони мгновенно обретет [состояние] Шивы»¹¹. Почитание женского полового органа невозможно в контексте брахманистской ортодоксии. Там это действие считается порочным, а у шактов – наоборот, добродетельным – причем настолько, что несоблюдение его приравнивается к пороку. В то время как в традиционном патриархальном обществе женщина находится на вторых ролях по сравнению с мужчиной, шактистская «Махачиначарасара» утверждает (II. 25): «Следует всегда быть в обществе женщины, иначе обретишь один лишь грех» [Каула-тантра-санграха 2004: 197]. Гендерная тема, интерпретируемая ортодоксами и тантристами по-своему, служит ярким образцом водораздела, который разделяет одних от других.

Обращает на себя внимание символизация этических постулатов в йоге и тантре. Так, когда речь идет о нарушении строжайшего запрета на убийство коровы и об употреблении ее мяса, то часто имеется в виду не столько выход за пределы дихотомической обусловленности, сколько осмысление посредством провокационного языка конкретных психотехнических практик. Так, в «Хатха-йога-прадипике» (Ш. 48) поясняется, что слово «го» обозначает язык коровы. «Поедание» же мяса коровы» означает регулярное совершение практики *кхечари-мудры*, или «заглатывания языка». Эта же практика, посредством которой йогин «вкушает» стекающую из-под черепа вниз сладковатую жидкость – «амриту» – символически сравнивается с употреблением вина, что, с другой стороны, также является вызовом брахманистской ортодоксии. Как и следует предполагать, заглатывание языка уничтожает «великие грехи» (*маханатака*)¹². А в «Йогини-тантре» (I. 6. 71–72) сказано: «... разрубив скота порока и добродетели мечом знания, [йогину следует] направить свое сознание в высший дух – это названо поеданием мяса»¹³.

Провокационное поведение сторонников тантрических групп, намеренное манкирование дихотомией чистого и нечистого находится в русле их доктрины о недифференцированности абсолютного начала, в котором тонут любые возможные различия.

К разряду подобной «вторичной этики» относятся различные рекомендации, касающиеся статуса ученика и гуру. Наставник – человек, который не имеет физических

¹¹ *vinā tat sādhanam... mahāsāpaḥ prajāyate || 75 ||*

yoninindāṃ ghr̥ṇāṃ... yaḥ karoti narādhamah |

acirād rauravaṃ yāti śivājñayā || 76 ||

... yoninindāṃ prakurvāṇaḥ sa vaṃśena vinaśyati |

yonistutiparo ... śivaḥ syāt tatkṣaṇena ca || 78 ||

¹² *gośabdenoditā jihvā tatpraveśo hi tāluni / gomāṃsabhaḥkṣaṇam tatttu mahāpātakanāśanam //* – «Слово “го” означает язык. [Следует] прижимать его к нёбу. Поедание плоти языка (букв. «мяса коровы» – С. П.) уничтожает великие грехи».

¹³ *pārapuṇyaṃ paśuṃ hatvā jñānakhaḍgena śāmbhavi / paramātmani nayeccittaṃ palāśīti nigadyate*

изъянов, ведет праведный образ жизни, безмятежен, вежлив, честен, искренен, сострадателен, терпелив, опрятен. У него превосходная репутация. Он не ищет выгоды и не торгует своими познаниями. Он превосходно разбирается в людях и всегда знает, что необходимо ученику; он служит мостом к духовной свободе ученика. Гуру лишен привязанностей и эгоистических желаний. С такими характеристиками наставника наверняка согласились бы и ортодоксы индуизма. Портрет ученика также не остается без внимания. Например, «Шива-самхита» (Ш. 18) приводит шесть условий, при которых ученик добивается поставленных целей: уверенность в том, что знание приносит плоды; сочетание веры и знания; почитание гуру; равное отношение ко всему (*саматабхава*); обуздание органов чувств; умеренность в пище. В другом тантрическом тексте говорится о том, что ученик должен бороться с «шестью врагами» – страстью (*кама*), гневом (*кродха*), алчностью (*лобха*), заблуждением (*моха*), гордыней (*мада*) и завистью (*матсара*) («Шарада-тилака», XXV. 4). Людям, склонным к греху, похотливым, невежественным, ленивым, неблагочестивым, тантры предписывают отказываться в ученичестве.

Как мы видим в этих перечислениях, альтернативная тантрическая этика, которая призвана заместить этику «профанную», на самом деле может использовать набор образов и категорий, характерных для замещаемой системы предписаний. В этом случае тантрический адепт, отрицая этику «двойственного мира», в то же время невольно применяет ее, вкладывая в нее иной смысл – помогать своему возрастающему сознанию. Соблюдение таких предписаний увеличивает силу духовного знания, которое, в свою очередь, подводит к этике нового, более высокого, уровня, приводящей к еще более возвышенному знанию – и так до тех пор, пока не будет обретоено полное освобождение.

Итак, нельзя сказать, что в хатха-йоге и тантре производится полная ликвидация этики; наоборот, происходит апология этики – но этики другой, монистической. Правильная жизнь регулируется на совершенно ином уровне, чем обычно, однако тот факт, что такая регуляция имеет место быть, не подлежит сомнению. А это означает, что в соотношении этики и знания наступает новый период: отказываясь от обычной «дуалистической» первичной этики, не дотягивающей до монистического знания, адепт использует вторичную (монистическую, гностическую) этику на пути к полному освобождению. При обретении же этой высшей цели и такая форма этики как набора регуляторов освобождающегося сознания отходит в сторону, сменяясь этикой совершенно иного калибра, полностью выходящей не только за пределы противопоставления добра и зла, но и оппозиции монизма и дуализма. Функционирование такой этики на уровне обыденной действительности пришлось бы описывать языком парадоксов. Условным оказывается само понятие «этика» применительно к образу жизни и деятельности духовно освобожденного человека.

Таким образом, мы можем наблюдать несколько типов этических систем в их связи с понятием духовного знания: первичную, вторичную и третичную. *Первичная* – это этика двойственного мира, этика ортодоксии, в которой духовное знание не выражено в полной мере. Этика *вторичная*, которая может быть либо символической, либо буквально изложенной системой предписаний для совершения обрядов, предназначается адептам, старающимся вырваться из сансарического плена: здесь духовное знание начинает постепенно проявляться. Выстраивается собственная, альтернативная этика, порой бросающая радикальный вызов ортодоксии либо использующая ее же «этическую логику». Наконец, есть и этика *третичная*, предполагающая полный выход за любые разграничения, отказ от любых оппозиций и абсолютное единство.

ЛИТЕРАТУРА

Двадцать пять рассказов Веталы / Пер. с санскр. И. Серебрякова. М.: Художественная литература, 1958.

- Ефименко В. А.* Шактизм и тантра // Древо индуизма / Отв. ред. И. П. Глушкова. М.: Восточная литература, 1999. С. 64–95.
- Каула-тантра-санграха. Антология текстов индуистской тантры / Пер. с санскр. С. С. Федорова, С. В. Лобанова. М.: Старклайт, 2004.
- Сыркин А. Я.* Ранние упанишады и «Брихадараньяка» // Упанишады: в 3 кн. Кн. II. М., 1992. С. 5–63.
- Упанишады: в 3 кн. / Пер. с санскр. А. Я. Сыркина. М., 1992.
- Abhinavagupta. The Tantrāsara* / Ed. with notes by M. R. *Shāstrī*. Srinagar, 1918 (Kashmir Series of Texts and Studies. No. XVII).
- The Dabistan, or School of Manners* / Tr. from the original Persian, with notes and ill. by D. Shea and A. Troyer. In 3 vols. Paris, 1843.
- Kāmākhya-tantra* / Ed. by B. N. Sastri. Delhi, Varanasi, 1990.
- Kaula and Other Upanishads. With Commentary by *Bhāskararāya* / Ed. by S. Shastre. London, 1922 (Tantrik Texts. Vol. XI).
- Kulārṇava-tantra* / Ed. by T. Vidyāratna. London, 1915 (Tantric Texts, V).
- Lakṣmaṇadesīkendra. Śāradātilakatantram. With Commentary Padārthadarśa* by *Rāghavabhaṭṭa* / Ed. by A. Avalon. In 2 vols. Calcutta, 1933 (Tantrik Texts. Vol. XVI–XVII).
- Pātañjala Darśanam, with the Commentary by Mahārṣi Vedavyāsa and the Gloss of Vācaspatimiśra* / Ed. by J. Vidyāsāgara. Calcutta, 1874.
- Śiva Saṃhita* / Ed. by R. B. S. C. Vasu. Allahabad, 1914.
- Svātmārāma. Haṭhayogapradīpikā* / Text sanskr. and angl. Tr. by P. Sinh. Allahabad, 1915 (Sacred Books of the Hindus. Vol. XV. Pt. 3).
- Vasugupta. Śivasūtra, with Commentary Vimarsinī* by *Kṣemarāja*. Srinagar, 1911 (Kashmir Series of Texts and Studies. No. I).
- Yoginītantram* / Ed. by *Kṣemarāja Śrī Kṛṣṇadāsa*. Bombay, 1898.

04.04.2010