
Представление о карме в философии индуистского тантризма

Часть I

© 2021 г. С.В. Пахомов

*Институт философии человека РГПУ им. А.И. Герцена,
Санкт-Петербург, 197046, ул. Малая Посадская, д. 26.*

E-mail: sarpa68@mail.ru

Поступила 28.04.2020

Тантрическая интерпретация кармы во многом находится в русле общиндийских представлений. Карма – сложный причинно-следственный механизм, закабаляющий души, который и сам, в свою очередь, основан на деятельности этих душ. Действия души вытекают из кармических импульсов-санскар, которые подготавливают ее к определенному опыту. Тантра знает различные классификации кармы (ценностные и нейтральные) и кармических плодов, а также тел, в которые вселяются души под влиянием кармы. Карма бывает «спящей» и «разбуженной». Высший Бог управляет кармой в своих целях, обеспечивая для душ заслуженные ими условия жизни; само развертывание мира коррелирует с нарастанием кармической активности. В кашмирском шиваизме карма становится одним из трех основных видов закабаления индивидов (*карма-мала*) и непосредственным источником сансары. «Карма – причина сансары» (*Абхинавагупта*). Карма является частью вселенского ограничительного механизма – *нияти* (*Утпаладева*). Различение действия, несущего кармические последствия (*карма*) и действия, не несущего такие последствия (*крия*), также может считаться тантрическим вкладом в представление о карме. Представители школы натхи понимают карму как часть физического тела и различают пять ценностно окрашенных видов кармы.

Ключевые слова: карма, карма-мала, крия, индуизм, тантрическая философия, сансара, санскара.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-4-136-145

Цитирование: *Пахомов С.В.* Представление о карме в философии индуистского тантризма. Часть I // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 136–145.

The Concept of Karma in the Philosophy of Hindu Tantrism Part I

© 2021 Sergey V. Pakhomov

*Institute of Philosophy of Man, Herzen University,
26, Malaya Posadskaya str., 197046, Saint Petersburg, Russian Federation.*

E-mail: sarpa68@mail.ru

Received 28.04.2020

The tantric interpretation of karma is in many ways in line with general Indian beliefs. Karma is a complex causal mechanism that enslaves souls, which itself, in turn, is based on the activities of these souls. The actions of the soul arise from karmic impulses, which prepare it for a certain experience. Tantra knows the various classifications of karma (as valuable as neutral) and karmic fruits, as well as bodies into which souls enter under the influence of karma. Karma is “sleeping” and “waking up”. The Supreme God controls karma for his own purposes, providing the souls with their well-deserved living conditions; the unfolding of the world itself correlates with an increase in karmic activity. In Kashmir Śaivism, karma becomes one of the three main types of enslavement of individuals (kāṛma-mala) and a direct source of saṃsāra. “Karma is the cause of saṃsāra” (Abhinavagupta). Karma is a part of the universal restrictive mechanism, niyati (Utpaladeva). The distinction between an action that carries karmic consequences (karma) and an action that doesn’t carry such consequences (kriyā) can also be considered a tantric contribution to the concept of karma. Representatives of the Nātha school understand karma as a part of the physical body and distinguish five types of karma.

Keywords: karma, kāṛma-mala, kriyā, Hinduism, Tantric philosophy, saṃsāra, saṃskāra.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-4-136-145

Citation: Pakhomov, Sergey V. (2021) “The Concept of Karma in the Philosophy of Hindu Tantrism. Part I”, *Voprosy filosofii*, Vol. 4 (2021), pp. 136–145.

Слово «карма» означает незримый фактор, который ответствен за различие в «плодоношении» одинаковых действий, совершаемых разными людьми.

К.Ч. Пандей. Абхинавагупта

Введение

Часто упоминаемая в тантре зависимость, обуславливающая жизнь и смерть существ, мешающая (но, с другой стороны, помогающая) их духовному взрослению, – это *карма*, одно из самых знаменитых понятий индийских духовных традиций. Как хорошо известно, слово «карма» (ср. р. ед. ч. *karman*) буквально означает «действие», «деятельность», «дело». Действия могут быть разными – благими или неблагими, завершенными или незавершенными, телесными или речевыми, но во всех них есть нечто общее, а именно интенция к некоему процессу и результату, интенция, порождающая некими подсознательными импульсами и обусловленная, в свою очередь, ими. Карма есть сложный причинно-следственный механизм, не только охватывающий

текущую жизнь индивида, но и выходящий далеко за ее пределы; фактически, с общеиндийской точки зрения, чья-либо нынешняя жизнь есть лишь одно из множества звеньев гигантской причинно-следственной цепи, разомкнутой в безначальность и бесконечность. Из всего вышесказанного становится очевидно, что в карме «прошлое, настоящее и будущее связаны друг с другом воедино» [Woodroffe 1980, 147].

Карма очень тесно связана с *авидьей*. Фактически карма есть не что иное как развертывание импульса неведения в определенном направлении. Это «невежественное действие», то есть оно не продиктовано духовным знанием – даже если такое действие осуществляется с позиции здравого смысла или является благим, искренним и сострадательным: ведь уже сам факт непонимания того, на основе чего выстраивается импульс к действию, превращает такое действие в качественно невежественное. Незнание индивидом своей реальной природы – причина ощущения несамодостаточности и какой-то пустоты, которую действие пытается заполнить. Иначе говоря, деятелю всегда «чего-то не хватает». «Очевидно, что карма возможна, только когда есть состояние несовершенства», – замечает по этому поводу К. Мишра [Mishra 1999, 289]. По словам «Куларнава-тантры» (I. 52), «не знающие того мира рождаются и умирают снова и снова» [Kulārṇava Tantra 1917].

Карма является непосредственной причиной *сансары*. В той мере, в какой деятельность человека привязывает его к «колесу сансары», мешая ему выйти за его пределы, освободиться, она подвергается решительному осуждению. Такая деятельность, независимо от того, хорошо ли себя психологически чувствует человек или нет, считается формой зависимости и рабства (*bandha*). О рабстве деятельности сурово отзываясь «Маханирвана-тантра» (XIV. 105, 110): «Благодаря действиям они (люди. – С.П.) переживают счастье, благодаря действиям они переживают несчастье. Из-за силы действий они рождаются, растут и умирают <...> как чистые, так и нечистые деяния опутывают душу» [Woodroffe (ed.) 1929]. Утпаладева заявляет в «Ишвара-пратьябхиджня-кариках» (III. 2. 10): «Начиная с богов, все существа [опутаны] тремя узами, но из этих [трех] именно кармические [путы] – это самая непосредственная причина сансары» [Utpaladeva 2002]. О том же пишет и Абхинавагупта в «Тантра-алоке» (IX. 88): «Карма – причина сансары, источник сансары» [Abhinavagupta 1921].

Карма и душа

Карма неотрывно сопровождает всякого зависимого индивида, подчиняя его себе. Как говорит Брахманандагири в «Шакта-ананда-гарангини» (I. 72–73), «с кармой существо рождается, с кармой же оно умирает, лишаясь тела, но в [новом] теле опять эта карма прилипает [к нему]. Подобно тому как среди тысяч коров теленок отыскивает [свою] мать, так и карма, чистая и нечистая, следует за деятелем» [Brahmānandagiri 1987]. В определении дживы, которое приводит «Шива-самхита» (II. 27), включена такая характеристика, как «привязанная [к телу] кармой» [Vasu (ed., tr.) 1914]. При этом разрушение физического тела отнюдь не означает истребление самой кармы: она гнездится на более глубоких уровнях существа и не собирается покидать его в бесконечных странствиях из воплощения в воплощение.

«Гхеранда-самхита» (I. 7) образно описывает перенос души из жизни в жизнь силой кармы: «Подобно тому как вверх и вниз, благодаря силе быка, движется [колодезный] механизм, так движется и душа, проходя рождения и смерти благодаря силе кармы» [Digambarji (ed., tr.) 1978]. Несомненная игра слов присутствует в данном изречении: глагольный корень *bhram* («блуждать», «двигаться») имеет производное слово *bhrānti* со значением заблуждения, фальши, ошибки: само движение души сквозь сансару оказывается не только *блужданием*, но и *заблуждением*. Напомним вышеупомянутую связь кармы и авидьи, которую мы видим даже на уровне этимологии, удачно перекликающейся и с русским аналогом («блуждать – заблуждаться»). Человек, совершая какие-либо действия, как бы создает их «отпечаток» для будущих последствий, и этот «след» хранится в глубинах его души до поры до времени, чтобы потом проявиться в нужный момент.

В школе натхе карма понимается также и как часть пятеричного устройства физического тела: в этом случае выражение «кармическое тело», которым наделена душа, имеет уже не только символический смысл, но и отчасти буквальный. В трактате «Сиддха-сиддханта-паддхати» Горакхнатха (I. 61) говорится, что физическое тело является из пяти элементов: кармы, камы (желания), чандры (луны), агни (огня) и сурьи (солнца) [Mallik (ed.) 1954]¹. При этом карма и желание – это скорее условия жизни тела, тогда как луна, огонь и солнце суть компоненты физического состава тела. Имея частичную параллель с джайнским учением, согласно которому одна из материальных оболочек вокруг души является кармической, данная трактовка натхов представляет собой вполне оригинальный вклад тантризма в традиционное индийское понимание кармы.

Объятая кармой джива ведет себя предсказуемо и ограниченно, даже если она думает об обратном. Она отдаляется от понимания высшей реальности и принимает ее за нечто иное. «Подобно тому как из-за [оптической] ошибки перламутр могут принять за серебро, так и под воздействием собственных деяний [индивид] ошибочно воспринимает Брахмана как мир» («Шива-самхита», II. 43–44). Синкретическое понимание кармы достигает здесь своего апогея: ведь то же самое можно сказать и относительно неведения и майи; карма, таким образом, понимается в данном тексте как синоним иных ограничений.

Виды кармы

В тантре используются различные классификации кармы, которые, в свою очередь, можно разделить на «аксиологические» и «нейтральные» группы. В аксиологических метаклассификациях акцент ставится на зависимое положение существа, совершающего кармические поступки. Простейшее разделение подобной кармы – на «плохую» и «хорошую». «Шива-самхита» (I. 30), упоминая неких безымянных методологов, отмечает: «Классификаторы кармы делят ее на две части – благоую и неблагоую. Воплощенные существа всегда находятся в зависимости, состоящей из благих и дурных [поступков]». Примечательно, что, по высшему счету, не так уж и важно, какая именно карма «прилипла» к человеку: и благая карма, и неблагая связывают его, делают зависимым, препятствуют освобождению. Птица будет одинаково несвободна хоть в железной клетке, хоть в золотой.

Нейтральная метаклассификация выделяет иные критерии для кармических подразделений. В частности, одна из классификаций карм учитывает количественный показатель субъектов кармы. Здесь карма делится на *индивидуальную* и *коллективную*. Индивидуальная карма имеет отношение к конкретным индивидам, чьи совершаемые в частном порядке действия приносят плоды только в их собственной жизни. Коллективная же карма складывается из совокупных действий различных индивидов, которые благодаря совместной жизни создают некий общий «кумулятивный эффект», влияющий на жизнь и судьбу целого сообщества или даже народа.

К нейтральным классификациям относится достаточно распространенное также и в нетантрическом индуизме троичное разделение кармы. Критерием классификации на сей раз служат временные параметры сбора и реализации кармы. Первый вид – *sañcita*, или карма, «собранная» индивидом в течение предыдущих жизней (и также в его текущей жизни). Именно санчита-карма обуславливает «наклонности, характер, темперамент человека» [Woodroffe 1980, 149]. Второй вид кармы, *prārabdha*, представляет собой часть санчита-кармы, которая проявлена в текущей жизни индивида; избежать ее невозможно. Третий вид, *vartamāna* – формируемая карма, или новая карма, которая даст плоды впоследствии. Таким образом, джива в контексте кармы функционирует как бы в двух регистрах: с одной стороны, испытывает плоды своих действий, совершенных в прошлом, с другой же – закладывает в будущее семена текущих дел. «Воплощенная душа (*jīvatmā*), находясь в сансаре, или мире феноменов, постоянно создает новую карму и пожинает плоды старой» [Ibid., 148–149].

В отдельных случаях встречаются нестандартные классификации кармы, совмещающие ценностные и нейтральные маркеры. Мы встречаем подобную ситуацию в философии натхов. А.К. Банерджи, анализируя философию Горакхнатха, упоминает пять видов кармы: «...śubha, благие действия, приносящие благотворные последствия деятелю; aśubha, скверные действия, приносящие плохие последствия деятелю; yaśas, действия, которые одобряются и восхваляются другими и приносят временную или длительную славу для деятеля; apakīrti, действия, которые бранят и осуждают другие люди и которые поэтому создают скверную репутацию для деятеля, и adṛṣṭa-phala-sādhāna, праведные и неправедные дела, которые производят моральные и религиозные заслуги (puṇya) и дурные качества (pāpa) для деятеля и которые потому становятся незримыми причинами счастья или несчастья и благоприятными или неблагоприятными условиями будущей жизни, как в нынешнем теле, так и в телах, которые он, вероятно, обретет после смерти нынешнего тела» [Banerjee 1961, 151–152]. В силу особой (и не совсем понятной) любви Горакхнатха к мышлению пентадами мы и здесь встречаем пятеричный комплекс, элементы которого выглядят, возможно, несколько противоречиво. Так, в данной классификации мы видим две пары противоположностей (шубха – ашубха и яшас – апакирти), хотя в принципе вторая пара вполне может быть сведена к первой, поскольку представляет собой, в сущности, часть целого, воплощаемого первой парой. Последний же вид кармы, как представляется, противостоит всем предыдущим, поскольку являет собой обозначение результата, в то время как все предыдущие суть процессы. Кроме того, четыре первых вида кармы ценностно окрашены, а последний лишен такой окраски и просто бесстрастно фиксирует сам факт кармического плода.

В тантре есть и другие классификации кармы, относящиеся к кармическим плодам, они будут рассмотрены далее.

Кармические результаты

Кармическое действие неизбежно приводит к тому или иному результату, «плоду» (*karmaphala*). Обычно под этим словом понимается некое не очень отдаленное будущее, в этой жизни или в последующей, чреватое определенными и важными для индивида последствиями. Как говорит «Куларнава-тантра» (I. 53), «какие дела человек творит здесь, такие [результаты] он получает там. Когда орошается корень дерева, то в ветвях будет виден плод».

Но фактически все, что происходит с человеком и в его настоящей, текущей жизни, «прямо сейчас», также есть следствие его прежних деяний. Как гласит «Шива-самхита» (II. 39), «все то, от чего приходит в радость [живое существо в этом] мире, есть следствие кармы. Все существа переживают тот опыт, который обусловлен их кармой». Это означает, что индивид на любой стадии своей жизни, в любом возрасте, постоянно пребывает в обстановке кармических «плодов», созревших в результате его предыдущих деяний или созревающих в данный момент. «Плодоношение» не прекращается ни на минуту. Плоды его действий окружают его, влияют на него, побуждают его к дальнейшим действиям.

Понятие плода может пониматься в тантре достаточно широко. Абхинавагупта, комментируя в трактате «Ишвара-пратьябхиджня-виврити-вимаршине» реплику Утпаладевы о карме, отмечает, что у того есть две интерпретации понятия «кармический плод»: первое из них имеет в виду кармический импульс (*saṃskāra*), исходящий из «я» (*ātmanavāriti*), а второе уже подразумевает кармический результат как таковой, вроде обретения небес и т.д. (*svargādāni*) [Abhinavagupta 1943, 290–291]. О тесной связи между импульсом и плодом мы поговорим чуть позже, а сейчас добавим к сказанному, что сам Утпаладева представление о карме включает в контекст пяти «ограничителей» (*kañcukāḥ*), а конкретно в ограничитель *niyati* («необходимость»), с которой он связывает представление о причинно-следственной зависимости («Ишвара-пратьябхиджня-карики», III. 1. 9). Тем самым в кашмирском шиваизме карма интегрирована в общую сетку

зависимостей (наряду с авидьей и майей), подчиняясь единому божественному замыслу проявления мира и предоставления пространства опыта всем живым существам.

Подобно плодам обычных растений, кармический плод должен вызреть из соответствующего «семени». Это вызревание происходит постепенно, хотя скорость варьируется в зависимости от того, насколько плодородна «почва», в которой растет такое «семя», и насколько хорошо и часто его «поливают». К.Ч. Пандей в масштабном труде об Абхинавагупте делает акцент на значимости чувства собственной важности, высокомерия, эгоизма (*self-arrogation*). По его словам, карма «требуется плодородной почвы эгоизма и удобрения ее соответствующими действиями, чтобы помочь ее росту. Поэтому если индивид не действует ради себя, она не плодоносит» [Pandey 1963, 448]. Автор видит в факторе высокомерного эгоизма пункт различия между двумя видами субъектов – пралайкалами и виджнянакалами. Первые приписывают свои действия себе «и поэтому находятся под воздействием нечистоты, называемой карма-малой, а последние так не поступают и потому свободны от нее» [Ibid.].

Впрочем, в случае с носителем плода, или субъектом получения результата кармы, ситуация оказывается сложнее. Не всякое семя созревает на поле инициатора «засеменения». Дело в том, что на кармический результат влияет то, что К.Ч. Пандей называет «ассоциированными идеями» (*associated ideas*) [Ibid.]. Ведь человек, имея особый ментальный настрой, может делать что-либо не только ради самого себя, но и ради другого – и в этом случае посаженное им «семя» взойдет не на его собственном, а на чужом «поле» и даст там соответствующий планируемый результат, позитивный или негативный (конечно, если кармическая «площадка» этого второго субъекта в достаточной мере подготовлена). Отсюда можно сделать вывод, что «само по себе действие есть процесс производства без фиксированного плода; его продуктивность варьируется в зависимости от различия ассоциированных идей» [Ibid., 449].

Фактически именно карма определяет самую общую цель человеческого существа. Человек может стремиться к карьерному росту, повышению благосостояния, развитию благочестивости и т.д., и при этом не догадываться о том, что в целом все это сводится к переживанию плодов кармы. «Однако подобная цель только усугубляет его страдания, поэтому он не может выйти за пределы рождения-и-смерти» [Пахомов 2003, 34].

Каким именно быть следующему воплощению души, «решает» опять-таки карма. Душа «рождается в соответствии с предыдущей кармой», утверждает «Шива-самхита» (I. 89). «Дживы вовлекаются в сансару благодаря карме», говорит «Лакшми-тантра» (VI. 30) [Kṛishnamacharya (ed.) 1959]. В зависимости от совершённых поступков душа может попасть в любой из жизненных уделов, известных в традиции, – стать человеком, зверем, птицей, богом, демоном, обитателем ада и т.д. «Шакта-ананда-тарангини» (I. 70) перечисляет семь таких уделов: божественный (*devatva*), человеческий (*manuṣya*), звериный (*paśutva*), птичий (*paḥṣitā*), «ползающий» (*kṛmitva*) и растительный (*sthāvaratva*). А в «Тантра-алоке» (IX. 89) уделов упоминается еще больше: «Обу словлено кармой многообразие четырнадцати разрядов существ».

Карма дает существу тело, которое оно «заслужило» своими предыдущими деяниями. В «Гхеранда-самхите» (I. 6) говорится: «Благие и неблагие деяния порождают тела (букв. «сосуды». – С.П.) для существ». В свою очередь, полученное тело генерирует новую карму: «Телами производится карма» (Там же). Физическое тело, полученное индивидом, позволяет испытывать плоды кармы: «Находясь в теле, переживает эти [плоды кармы]» («Шива-самхита, I. 94). И далее в том же тексте: «Ради того, чтобы [переживать различные плоды] кармы, рождаются в этом мире [существа] снова и снова» (I. 95). А «Куларнава-тантра» (I. 9) утверждает, что «благодаря таким факторам, как действия и др., [существо] соединяется с лоном и другими условиями [жизни] (*upādhi*)».

Тело может быть «чистым» или «нечистым» («Лакшми-тантра», VI. 30), принадлежать к тем или иным жизненным уделам. Тела могут по-разному классифицироваться. Например, известна тройственная классификация телесного аппарата: божественное, или сверхчеловеческое, тело (*daiva-śarīra*), человеческое (*mānuṣa-śarīra*) и животное, или дочеловеческое (*tiryag-śarīra*) [Sen Sharma 2007, 78]. «Из них телесный аппарат

сверхчеловеческих и дочеловеческих существ называют *bhogāyatana*, или *bhoga-deha*², так как они служат только целям наслаждения, в то время как телесный аппарат человеческих существ известен как *karma-deha*, поскольку он пригоден для исполнения действий (карм)» [Sen Sharma 2007, 78]. Наличие чувства «я» у существ, наделенных кармическим телом, или карма-дехой, дает им некоторые преимущества по сравнению с существами, наделенными бхога-дехой и не имеющими ярко выраженного чувства «я»: люди более мобильны в вертикальном, иерархическом движении и могут попадать из одной сферы в другую [Ibid., 79]. Отметим, что такое движение имеет как плюсы, так и минусы; человек, будучи существом «пограничным», располагающимся между богами и животными, может в результате своих действий при следующем воплощении как переместиться в область богов, так и стать животным. Несомненно, в положении человека по сравнению с другими существами имеется определенный риск: вместо рая вполне можно угодить в ад. Тем не менее, как это ни парадоксально, именно возможность совершать кармические деяния представляет собой необходимое условие избавиться от кармы вообще – чего не имеют существа, лишь пассивно отбывающие (каждый в своем мире) последствия кармы³. Поэтому в духовном смысле так важно родиться человеком. Отсюда следует и еще один вывод: все те существа, которые в настоящем находятся в мире богов или животных, когда-то были людьми, потому что ни в тот, ни в иной мир невозможно попасть без совершения вполне определенных кармических дел.

Тем не менее, каким бы прекрасным порой ни было тело, оно есть показатель несвободы и обусловленности, неизбежное следствие кармы. В целом сам факт наличия тела именно по этой причине некоторые його-тантрические тексты, настроенные аскетичнее других, оценивают негативно: «Мудрец [считает] это прекрасное тело страдающим из-за переживания [душой плодов] предыдущих [действий]» («Шива-самхита», I. 89).

А. Авалон (Дж. Вудрофф) ставит карму в связь с деятельностью гун, особенно с саттвой. Он отмечает, что «представления о правильном и неверном, об изменчивом и неизменном и т.д. – результат высокоразвитой способности различения, или активности саттвы. У низших животных саттва в уме (*buddhi*) недостаточно активна для развития подобных представлений, а вот в интеллекте человека саттва достаточно активна, поэтому такие представления естественны для него. Именно по этой причине рождение человеком столь важно для достижения духовных целей» [Woodroffe 1980, 23].

Обычно описание кармических эффектов приводится по упрощенной двоичной схеме: карма ведет либо к чему-то благому, либо к неблагоприятному. Дихотомия в данном случае показывает не столько типологическое разделение, сколько широкий охват поступков, располагающихся в диапазоне между двумя полюсами. В наиболее простом, отточенном и ясном виде это формулирует «Шива-самхита» (I. 25): «Благие поступки – это поистине небеса, неблагие поступки – это ад»⁴.

Отметим, что метафора ада в тантризме является значимым идеологическим конструктом. Тантрические наставники часто пугают адскими сферами как своих мировоззренческих соперников, которые учат не тому, чему «надо», так и собственных недогадливых учеников, подталкивая их к правильным в данных школах действиям. Интересно, что иногда даже освобождающего знания не хватает, чтобы избежать ада, если скверна кармы окутала человека. «Рудра-ямала» (I. 185–186) провозглашает: «[Те, кто] обретает это различающее знание, становятся мудрецами. Но и они, оскверненные кармой, отправляются в ад, даже если нет у них коварства, лености, привязчивости» [Vidyāsāgā (ed.) 1937]. Из контекста выясняется, что такова судьба всех, кто не наделен преданностью (*bhakti*) высшей Богине, Бхайраве. А «Маханирвана-тантра» (II. 12) устами Шивы предупреждает, что ад ожидает тех, кто не следует наставлениям высшего Бога, даже если они занимаются какими-то религиозными обрядами. Любопытно, что «религиозные обряды» в оригинале обозначаются термином «карма».

С точки зрения своей результативности карма может быть «спящей» и «разбуженной». Когда созревают благоприятные для кармы условия, тогда ничто не в силах остановить ее плодоношение, и тогда даже те адепты, кто уже обрел пробужденное состояние, вынуждены испытывать на себе кармические последствия. Такое состояние

кармы «технически называется *phalonmukhatā* (букв. «раскрытие плода». – С.П.). В противоположность этому есть другое состояние, в котором карма остается спящей, поскольку обстоятельства исключительно неблагоприятны для ее роста. Она называется *phalānnumkhatā* (букв. «нераскрытость плода». – С.П.). Плодоношение кармы в последнем состоянии может быть остановлено противодействием, например, подаянием, подвижничеством и знанием. Превентивные меры против плодоношения кармы подобны прививкам, которые позволяют обезопасить индивида от атаки какой-нибудь болезни. И подобно тому как прививка будет эффективна, если ее сделать задолго до такой атаки, и станет бесполезной, когда атака близка, так и подаяние, подвиги и знание смогут предотвратить плодоношение кармы, только если они сделаны задолго до наступления зрелости, или пхалонмукхаты. Они бесполезны, когда карма достигла зрелости. Зрелая карма подобна валуну, катящемуся с вершины горы: его движение не встречает препятствий, и он катится вниз до тех пор, пока не достигнет ровной поверхности» [Pandey 1963, 450].

Если К.Ч. Пандей в основу своей дихотомии кармических плодов положил степень проявленности результата, то А.К. Банерджи, опираясь на философию натхи, предлагает иной ракурс рассмотрения вопроса. С его точки зрения, существует три вида кармических плодов. «Первый называется *dr̥ṣṭa-phala*, или *видимые* эффекты, то есть следствия, чьи причинные отношения с действием могут быть восприняты и установлены непосредственно нашими органами чувств. <...> Когда один человек ранит другого из эгоистических мотивов, раненый человек страдает, а ранивший торжествует победу. <...> Мы переживаем такие последствия своих действий в нашей мирской жизни. Одни действия приносят нам удовольствие и процветание, а другие становятся источниками боли и бедности, одни действия делают нас объектами гордости и почитания, а другие – объектами осуждения и позора» [Banerjea 1961, 152]. Иными словами, кармический результат виден наглядно уже в текущей жизни, поскольку мы запомнили его источник, основу, причину; весь кармический процесс протекал у нас перед глазами, и мы способны правильно сопоставить друг с другом причины и следствия.

Второй вид плодов – *saṃskāra-phala*, то есть «плоды впечатлений». Санскары «становятся источниками наших диспозиций и тенденций, желаний, привязанностей и отвращений, и таким образом они влияют на наши будущие действия. Именно посредством наших действий формируются наши привычки и черты характера» [Ibid.]. В данном случае речь идет о *будущих* плодах, которые могут вызреть уже в следующей жизни; их формирование скрыто от нас.

Наконец, третий вид кармических результатов – это «незримый плод» (*adr̥ṣṭa-phala*). Это кармическое следствие представляет собой «морально-религиозные заслуги и наказания (*puṇya* и *pāpa*, *dharma* и *adharmā*), которые, соответственно, либо вознаграждают, либо наказывают должным образом в согласии с законом космического порядка, причем награда будет в форме счастья или крупных жизненных успехов, или в виде более высоких уровней существования, а наказания проявятся в виде страданий, неблагоприятных условий жизни или низших уровней существования. Добродетельные дела производят хорошую адришту, а порочные дела – скверную адришту» [Ibid., 153]. Намеренно или нет, Горакхнатх, которого интерпретирует Банерджи, использует положения школы вайшешики, которая вместо понятия кармы как раз применяет понятие адришты⁵. Более того, далее он же сообщает, что адришта – это *apurva* («ранее не бывшая», «новая»), а это уже категория еще одной философской школы – мимансы [Ibid.]⁶. Очевидно стремление натхи к синкретическому объединению воззрений разных систем, нюансировке исходного понятия с учетом достижений различных религиозно-философских индийских традиций.

Как и санскара-пхала, адришта-пхала может и не быть исчерпана в нынешней жизни индивида, и пожинать ее плоды тот в основном будет в жизни следующей. Именно этот вид кармических плодов и является, по мнению Банерджи, тем, что обычно известно под законом кармы, «который устанавливает принцип нравственной справедливости в космическом порядке» [Ibid.].

Карма и космические циклы

Карма играет важную роль в мировых процессах, в частности, при «растворении» мира (*pralaya*). Зависимые существа, не успевшие за имевшийся у них цикл в полной мере реализовать свой духовный потенциал, как бы «засыпают» в глубоком сне (*suṣupti*) вместе со своими кармами, ожидая пробуждения к новому витку деятельности, в следующем цикле. Пристанищем «уснувших» душ становится само божество. Так, комментатор «Карпуради-стотры» со ссылкой на «Девигиту» говорит следующее: «Подобно тому как [засыпает] беспробудным сном человек, [утомленный от своих дел], так и души вместе со своими деяниями растворяются в ней, [богине, превратившись] в единую нерасчлененную массу» [Avalon (ed., tr.) 1922, 13, fn. 2 sanskr.].

Процесс творения вселенной означает «пробуждение» душ, а следовательно, раскручивание кармического маховика на новом этапе космической истории. По сути, карма является одним из важнейших стимулов образования мироздания, стержневым фактором формирования «испытательной площадки» для деятельности душ. Мир образуется для того, чтобы души осуществили свои желания, нереализованные с конца предыдущего цикла, и карма направляет этот процесс и создает пространство опыта. Безусловно, это общеиндийская концепция развертывания универсума в контексте кармы.

Существует, однако, тонкое различие обычного растворения (*pralaya*) и «великого» растворения (*mahāpralaya*). Как поясняет К.Ч. Пандей, интерпретируя положения кашмирского шиваизма, в пралае души находятся «как бы» в состоянии глубокого сна. В этом состоянии души сохраняют свою индивидуальность, а карма фигурирует здесь как карма-санскара. При пробуждении от этого сна раскручивается новый виток кармы. Однако в состоянии махапралаи души уже не находятся в глубоком сне: они возвращаются в высшее Я, у них при этом нет никаких ограничений и нет индивидуальности. После же окончания махапралаи, во время которой физический мир разрушен полностью, высший Бог запускает силу неведения, что, в свою очередь, стимулирует появление кармы; на сей раз карма выступает с позиции «кармического омрачения», или *карма-малы*. Интересно, что Пандей трактует такую карму как желание, не имеющее объекта: оно безобъектно просто потому, что объект еще не успел сформироваться. Это желание есть стремление ограниченного «я» использовать свою ограниченную силу [Pandey 1963, 354–356]. Тем самым получается, что желание-карма как бы само «вылепливает» для себя объект, на реализацию которого оно и направляет свою силу. Такое истолкование созвучно упомянутому выше комментарию к «Карпуради-стотре», где также говорится о диссолюции живых существ в божественной бездне.

Продолжение следует

Примечания

¹ А.К. Банерджи также добавляет, что «йогини <...> воспринимают каму и карму как выражение космической жизни в индивидуальной жизни» [Banerjea 1961, 157], то есть улавливают и в контексте кармы тесные микро-макрокосмические связи в общей структуре универсума.

² Букв. «тело наслаждения».

³ Подобное положение вещей позволяет Д. Сеншарме в другом месте сделать еще более неожиданный вывод о том, что боги находятся на самом деле ниже людей, потому что они не могут подняться выше, чем они есть, – до тех пор, пока не достигнут шиватвы [Sen Sharma 1977, xxvii], а это, добавим мы, возможно только в человеческом облике.

⁴ Ср. также: «Два вида результатов известны: небеса и ад» («Шива-самхита», I, 24).

⁵ Ср.: «...адришты – невидимые потенции, оставляемые в душе действиями индивидов и определяющие их будущие перерождения <...> [Адришта связана] в первую очередь с морально-этическим законом кармы, а не с чисто физическим устройством мира» [Лысенко 2003, 12, 31].

⁶ «...в целом апурва оставляет впечатление “кармического остатка” совершенных действий (К. Поттер), функционирующего механически» [Шохин 2009, 97].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

- Abhinavagupta (1921) *Tantrāloka*, Rajanaka Jayaratha, *Viveka* (comm.), M. Kaul Shastri, ed., 12 vols, vol. VI, The Indian Press, Allahabad.
- Abhinavagupta (1943) *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī*, M. Kaul, ed., 3 vols, vol. III, Nirnaya Sagar Press, Bombay.
- Avalon A., Tārānātha Vidyāratna, eds. (1917) *Kulārṇava Tantra*, Luzac and Co., London.
- Avalon A., ed., tr., Svāmī Vimalānanda, introd., comm. (1922) *Karpūrādistotra*. Āgamānusandhāna Samiti, Calcutta; Luzac & Co, London.
- Brahmānandagiri (1987) *Śāktānandatarāṅgiṇī*, Rājanātha Tripāthī, ed., Ratna Printing Works, Varanasi.
- Ḳṛishnamacharya V., ed. (1959) *Lakṣmī-tantra. A Pāñcarātra Āgama*, Adyar Library and Research Center, Adyar.
- Mallik K., ed. (1954) *Siddha-siddhānta-paddhati and Other Works of the Nātha Yogīs*, Oriental Book House, Poona.
- Vasu R.B.S. Chandra, ed., tr. (1914). *The Siva Samhita*, The Pāṇini Office, Allahabad.
- Digambarji, M.L. Gharote ed., tr. (1978), *Gheraṇḍa Saṃhitā*, Kaivalyadhama, Lonavla.
- Vidyāsagara J., ed. (1937), *Rudrayāmalam. Uttara-tantra*, Vācaspatyantra, Calcutta.
- Woodroffe J., ed., Hariharānanda Bharati, comm. (1929) *Mahānirvāṇatantra*, Ganesh & Co., Madras.
- Utpaladeva (2002), *Īśvarapratyabhijñārikā. Vṛtti*, R. Torella, ed., tr., Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

Ссылки – References in Russian

- Лысенко 2003 – *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики (по «Собранию характеристик категорий» Прашастапады). М.: Восточная литература, 2003.
- Пахомов 2003 – *Пахомов С.В.* Теоретические основы хатха-йоги // Путь Востока. Традиции и современность. V Молодежная конференция по проблемам философии, религии, культуры Востока. СПб., 2003. С. 29–35.
- Шохин 2009 – *Шохин В.К.* Апурва // Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009. С. 97–98.

References

- Banerjea, Akshaya Kumar (1961) *Philosophy of Gorakhnath, with Goraksha-Vacana-Sangraha*, Mahant Dig Vijay Nath Trust, Gorakhpur.
- Brooks, Douglas Renfrew (1992) *Auspicious Wisdom. The Texts and Traditions of Śrīvidyā Śākta Tantrism in South India*, SUNY Press, Albany.
- Lyssenko, Victoria G. (2005) *Universe of Vaiśeṣika*, Vostochnaya literatura, Moscow (in Russian).
- Mishra, Kamalakar (1999) *Kashmir Śaivism. The Central Philosophy of Tantrism*, Sri Satguru Publications, Delhi.
- Pakhomov, Sergey V. (2003) “Theoretical essentials of Hatha Yoga”, *Way of East V*, Proceedings of conference, Saint Petersburg (in Russian).
- Pandey, Kanti Chandra (1963) *Abhinavagupta: an Historical and Philosophical Study*, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi.
- Sen Sharma, Debabrata (2007) *Aspects of Tantra Yoga*, Indica Books, Varanasi.
- Shokhin Vladimir K. (2009) “Apurva”, Stepaniants, Marietta T., ed., *Indian Philosophy: Encyclopedia*, Vostochnaya literatura, Moscow, pp. 97–98 (in Russian).
- Woodroffe, John (1980) *Introduction to Tantra Śāstra*, Ganesh & Co, Madras (7th ed.).

Сведения об авторе

ПАХОМОВ Сергей Владимирович – кандидат философских наук, доцент Института философии человека РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург.

Author's Information

ПАХОМОВ Sergey V. – CSc in Philosophy, Associate Professor, Institute of Philosophy of Man, Herzen University, Saint Petersburg.