

---

---

# Представление о карме в философии индуистского тантризма

## Часть II

© 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). Различные 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: 10.21146/0042-8744-2021-10-166-174

Цитирование: Пахомов С.В. Представление о карме в философии индуистского тантризма. Часть II // Вопросы философии. 2021. № 10. С. 166–174.

# The Concept of Karma in the Philosophy of Hindu Tantrism Part II

© 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 (kārma-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, kārma-mala, kriyā, Hinduism, Tantric philosophy, saṃsāra, saṃskāra.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-10-166-164

Citation: Pakhomov, Sergey V. (2021) “The Concept of Karma in the Philosophy of Hindu Tantrism. Part II”, *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2021), pp. 166–174.

## Введение

Настоящая работа продолжает тему кармы в философии индуистского тантризма, начатую в нашей статье [Пахомов 2021]. В ней, в частности, говорилось о связи понятия кармы с авидьей и сансарой, о влиянии кармы на судьбу души и о кармическом компоненте телесного «дома» души (школа натха); анализировались различные виды кармы с точки зрения аксиологических и нейтральных тантрических метаклассификаций, которые в свою очередь разбиваются на более дробные разряды классификации; исследовалась специфика вызревания тех или иных кармических «плодов», в частности, в виде получения трех видов тел, разделение кармы на «спящую» и «разбуженную», упоминались и три вида результатов кармы – видимые, незримые и «плоды впечатлений»; наконец, анализировалась роль кармы в мировых процессах (космических циклах).

## Бог и карма

Понятие кармы и представление об абсолютном всемогущем Боге зародились в Индии примерно в одно и то же время и развивались параллельно друг другу. Буддизм и джайнизм, отказавшись от идеи высшего Бога, придали карме огромное значение,

представив ее как абсолютную и всеохватную (а в случае джайнизма – и тонкоматериальную) силу. Впрочем, ненамного отстали от них и «ортодоксальные», признающие авторитет вед, индийские традиции: здесь карма также тотальна, всеохватна, ей не могут противиться даже великие божества. Но если для буддистов и джайнов, не признававших ни вед, ни Бога, такая абсолютизация кармы вполне органична, то в контексте индуизма, включая тантризм, это может выглядеть двусмысленно. В самом деле, если карма универсальна и повсеместна, то каким образом она оставляет место для универсального же и вездесущего, всемогущего и, главное, свободного Господа? И напротив, если Бог столь всемогущ, то как может быть всеильной карма? Мы, казалось бы, встречаем здесь известную проблему «двух абсолютов», которые не могут «ужиться» друг с другом на одной и той же «территории». Впрочем, при более близком рассмотрении вопроса оказывается, что карма не так уж и абсолютна, а «ареалы» кармы и Бога не совпадают друг с другом. Ее всеохватность распространена на сансарические миры, но не на мир абсолютной свободы Бога. Более того, карма подотчетна Богу и согласуется с его замыслом. Карма, как и майя, представляет собой полезный инструмент для его деятельности. Иными словами, Бог позволяет карме действовать в определенных рамках, которые он волен нарушать или сохранять по своему произволению. Нарушение причинно-следственной цепи кармы происходит в результате излиния божественной милости на конкретных приверженцев учения.

Бог использует карму в целях творения. Каждое существо, втягиваясь в очередной виток существования, в новом космическом цикле, получает тот набор событий, окружения, телесности, психологических наклонностей, к которым оно привыкло, которые оно бережно выстраивало с прошлых своих воплощений. Мир с помощью Бога дает индивиду ту среду, которую тот заслужил своими поступками. Собственно, и каждый космогенез всякий раз соотносится с кармическими последствиями существ с предыдущих циклов. «Лакшми-тантра» (III. 33) устами Богини восклицает: «Я созидаю смешанное творение, состоящее из одушевленного и неодушевленного, в соответствии с санчита-кармой множества душ, объятых незнанием».

Творение мира коррелирует с контролем над деятельностью живых существ. Через карму индивидов, аккумулированную в прошлых циклах, Бог регулирует их текущую жизнь: «В соответствии с предыдущей кармой [существо] я влияю на их жизнь» («Шива-самхита», I. 94). Богиня из «Лакшми-тантры» утверждает: «Совершаемые мною действия – вот причина кармы этого деятеля. [Именно от такой] причины и зависит деятель, а не от своих самостоятельных [деяний]» (III. 35).

Если понимать карму как «тюремный механизм», закабаляющий человека, то божественная милость, противопоставленная такому механизму, оказывается чем-то вроде ключа, отмыкающего темницу и выпускающего «заключенного» на волю. Здесь Бог явно ломает рамки причинно-следственных связей, которые сам же санкционировал как способ наилучшего бытия для живых существ. Очевидно, что такое разрушение не может не быть исключением из правил, еще больше эти правила подтверждающим, в противном случае необходимость кармы оказалась бы под вопросом. Однако соотношение Бога и кармы может быть увидено не только в смысле пары «тюрьма – избавление от тюрьмы», но и в контексте предоставления возможностей и условий для благоприятного духовного развития. Как отмечает исследователь тантрической школы шривидьи Д.Р. Брукс, «если бы природа Богини как божественной силы-шакти не проявлялась по-разному (diffusely), живые существа находились бы в задавленном состоянии и не были бы способны следовать своими кармическими путями, которые в конечном счете должны привести их к человеческому рождению и инициации в шривидью» [Brooks 1992, 154]. Более того, богиня «допускает свободную волю, поскольку люди имеют возможность действовать согласно своей карме» [ibid.]. Последнее замечание поразительно, поскольку обычно считается, что как раз наоборот, следование своей карме есть признак зависимости. Однако в данном случае ученый имеет в виду нечто другое, а именно возможность получить наилучшую в сотериологическом смысле телесно-духовную форму – человеческую, а также создание пространства для маневров

в плане выбора тех или иных объектов, процессов, ситуаций: в то время как люди не могут не действовать в принципе (к этому подталкивает их карма), они относительно свободны в выборе тех или иных действий.

### Карма-мала, карма-санскара, карма-бандхана

Если глубже вникнуть в понятие кармы, то в нем обнаруживаются различные оттенки. К терминам, фиксирующим такие оттенки, относятся, в частности, взаимосвязанные *kāṛma-mala* и *karma-saṃskāra*; кроме того, понятие кармы часто ассоциируется с метафорой пут, уз, сетей, ограничений и зависимостей (*bandhana*, *pāśa*).

Наверное, наиболее часто употребляется термин «карма-мала», или «кармическое омрачение» («загрязнение», «изъясн», «нечистота» и т.п.). Его можно трактовать как синоним кармы «вообще». Дж. Вудрофф называет карма-малу «совокупностью всех хороших и плохих деяний» [Woodroffe 1980, 149], что совпадает с понятием кармы в самом общем, широком виде. Данное «омрачение» является последним, третьим, видом *мал*, ограничивающих, согласно философии кашмирского шиваизма, большинство живых существ (*сакалы*). Абхинавагупта в «Вимаршине» к «Ишвара-прагьябхиджня-карикам» Утпаладевы (III. 2. 5) дает следующее определение карма-малы и кармы вообще: «Карма-мала бывает у деятеля тогда, когда он пребывает в состоянии непробужденности, когда у него развивается ощущение отделенности [Я] от тела и т.д., когда он совершает поступки в форме добродетели и порока; в связи с этим он перерождается, испытывает определенные переживания и имеет ограничения, получает такие кармические плоды, как жизненный удел, срок жизни, вид опыта – и [все] это называется кармой» [Utpaladeva, Abhinavagupta 1921, 221–222].

Поскольку главная задача этого ограничения – дать возможность существам совершать действия, влекущие за собой последствия, то эта мала напрямую связана с обретением индивидуального физического тела, без которого такие действия невозможны. О наделии телом применительно к карма-мале, в частности, говорится в «Вимаршине» [ibid., 228]. Совершая в своих телах поступки, индивиды «награждаются» ответственностью за их последствия, причем эта ответственность выходит за рамки отдельной жизни. По словам Б.Н. Пандита, «эта нечистота (*impurity*) заставляет людей нести ответственность за совершаемые ими деяния, а ответственность бесконечно влечет их в круговороте перевоплощений. Тем самым этот эгоцентрический интерес к нашим собственным действиям оказывается причиной наших величайших страданий» [Pandit 1997, 49]. Поясним, что слово «ответственность», которое в русском языке подразумевает какую-то степень осознанности происходящего, сознательной и добровольной готовности к принятию последствий, в данном случае относится просто к необходимости расплачиваться за собственные поступки, вне зависимости от того, в каком состоянии они были совершены, желает ли сам духовно незнающий индивид расплачиваться за них или нет, готов он к этому или не готов. Разница в последствиях будет только в степени их реализации (для каждого существа – по-разному), но не в самом факте их проявлений.

Именно карма-мала связана с функционированием универсума, которое, в свою очередь, направлено на предоставление существам пространства опыта. Напомним, что в тантрической философии высшее Божество выполняет пять функций (действий) – самоограничение, творение, сохранение, растворение (мира), а также благодать. В то время как первую и последнюю функции Бог выполняет напрямую, три оставшихся реализуются благодаря карма-мале: «Творение и т.д. зависят от главной побуждающей причины, карма-малы, общей суммы ограниченных желаний ограниченных субъектов, поэтому удовлетворение таких желаний есть единственная цель творения» [Pandey 1963, 443]. Обратим внимание, что в понятии карма-малы К.Ч. Пандей акцентирует не только индивидуальное стремление к чему-либо: карма-мала относится и ко всем существам сразу. Несмотря на свою кажущуюся обособленность, индивиды производят массу взаимопересекающихся желаний, которые

в конечном итоге и образуют их жизненный горизонт, на фоне которого разворачивается их деятельность.

С одной стороны, карма-мала есть источник *санскар*, которые суть «остаточные впечатления от предыдущих действий» [Pandit 1997, 49], но, с другой, именно из санскар вырастают новые действия, образующие совокупное поле карма-малы. Однако с какой из трех разновидностей кармы связаны санскар? Дж. Вудрофф видит в санскарах, или васанах (*vāsanā*) не что иное, как неоднократно упоминавшуюся выше санчита-карму («накопленную карму»), в том смысле, что «она определяет специфику последующих рождений» [Woodroffe 1980, 148], хотя, конечно, не только их. Ведь санскар – это бессознательные предрасположенности, кармические импульсы, которые «естественным образом» осуществляются в повседневной жизни в силу своей привычности, удобства и незаметности, они позволяют нам совершать бесчисленные действия «на автомате», механически, не задумываясь, а часто даже и без осознания самих этих действий. Санскар стоят в основе индивидуальных помыслов, желаний, побуждений, восприятий, всего круга деятельности. Как говорит А.К. Банерджи, «наши текущие действия производят соответствующие санскар (впечатления) в нашем уме, и они становятся источниками наших склонностей, тенденций, желаний, привязанностей и неприятий, и тем самым влияют на наши будущие действия. Именно посредством наших действий формируются наши привычки и нравы. Что мы делаем, тем мы и становимся. Это называется психологическим эффектом (*saṃskāra-phala*) наших действий» [Banerjea 1961, 152].

Более тонкие различия между карма-малой и карма-санскаркой проводит К.Ч. Пандей: «Первая есть ограниченное желание, ответственное за будущую ограниченную связь с индивидуальным “я” после махапрали, когда вселенная воссоздается заново. Вторая, карма-санскара, есть некоторый эффект, который производится на ограниченном “я”; не тот эффект, который, вернувшись к жизни, отвечает за развитие феномена воспоминаний, но тот, который вызван личным убеждением в способности отдельного действия приводить к некоторым переживаниям в момент созревания» [Pandey 1963, 447]. Впрочем, карма-мала и карма-санскара, по большому счету, суть две стороны одной медали: «По сути, когда нет намерения подчеркивать отличие первой от второй, то есть когда стремятся выразить общее для них, используется обычное слово “карма”» [ibid.].

Что касается кармической связи, *карма-бандханы*, то это понятие акцентирует состояние опутанности индивида, вызванное его деятельностью. В каком-то смысле можно сказать, что карма-бандхана есть общая картина всего того, что происходит с деятельным существом, при отвлечении от конкретных мотивов и конкретных действий. Внутри этой картины «нарисованы» различные «маршруты» действий, приводящие к определенным плодам, в которых, в свою очередь, созревают новые предпосылки для действий, но в целом эта картина указывает на зависимость, рамки, ограничения, все то, что не преодолеть обычным простым желанием.

Камалакар Мишра выделяет две причины того, почему карма становится зависимостью для человека. Во-первых, по его словам, «карма уводит нас от внутреннего Я. Аллегорически выражаясь, когда человек исполняет карму, он движется вперед, а не покоится в самом себе. Однако Я – не впереди, а позади, эта внутренняя основа само-го человека, поэтому самореализация представляет собой возвращение, или уход, а не движение вперед» [Mishra 1999, 290]. Во-вторых, «мы вынуждены пожинать кармические плоды своих действий, благие и неблагие. Карма есть то, что мы исполняем намеренно, поэтому мы отвечаем за нее. Она относится к категории морали, то есть она может быть “хорошей” или “плохой”<sup>1</sup>. Это связывает нас, потому что мы обязаны пожать ее плоды» [ibid., 291–292]. Соответственно, необходимость пожать плоды кармы неизбежно приводит к перерождениям, «вот почему мы становимся связаны в мире рождений и смертей (сансаре)» [ibid., 292].

## Закон кармы

Карма может пониматься также в качестве общезначимого нравственного закона, действующего в масштабе всего мироздания и руководимого высшим божеством. Тантра признаёт эту общеиндийскую точку зрения. В школе панчаратре одна из форм Бога, Анируддха, раскрывает свою силу-шакти именно для поддержания такого закона [Gupta 1991, 227].

В то же время этот нравственный закон есть глобальная космическая сила, доминирующая над всеми зависимыми существами и определяющая всё в их жизни и смерти. Самые могущественные боги не в состоянии выйти из-под влияния этой силы. «Даже боги подчиняются времени и карме. Благодаря карме джива может стать Индрой» [Woodroffe 1980, 149]. Сила кармы своей тотальностью вызывает страх, священный трепет и благоговение. Подчинение ей граничит с поклонением: «Прославим карму, над которой не властен даже Брахма!» (цит. по: [Woodroffe 1980, 29]). Автор «Шакта-ананда-тарангини» (I. 76) восхищен размахом деятельности кармы, видя повсюду ее следы и по сути отождествляя ее со всем сущим: «Карма – мать, карма – отец, карма – поистине, высший гуру. Будь ли то небеса или ад – [всего] достигнет человек с помощью кармы». Хотя «достижение» ада в данном контексте выглядит едва ли не издевкой, – вряд ли на свете есть желающие сознательно отправиться в ад, – эта реплика показывает всеохватность, универсальность кармы, ее космический характер. С другой стороны, сам факт непонятного на первый взгляд прославления человеком собственной тюрьмы (не забудем, что карма есть механизм закабаления!) будет более ясен, если мы вспомним, что именно карма дарует человеку пространство для всей его деятельности, включая и ту ее форму, которая потенциально могла бы привести к преодолению самой же кармы. Простой «детский» бунт против таких «тюремных застенок», не подкрепленный пониманием и энергией, согласно этой логике, сделает тюремную «решетку» лишь еще прочнее, а бунт – бессмысленным; и наоборот, глубокое почтение к мощи того, что ограничивает свободу, но при этом дает возможность существовать жизни, наряду с интуитивным прозрением, что такой непреложный закон установился не сам по себе, а благодаря воле мудрого Господа, создавшего наилучший из миров, позволяет использовать силу кармы в нужном направлении и в нужных «дозах», что со временем приведет к избавлению и от самой темницы.

Понятие кармы-закона коррелирует с пятью космическими функциями Шивы, о которых размышляли тантрические философы. В частности, в кашмирском шиваизме «творение, сохранение и разрушение мира управляются законом кармы, а затемнение и благодать целиком зависят от воли Бога» [Pandey 1963, 356]. Наличие выходящих из-под власти кармы процессов, управляемых непосредственно Богом, показывает, что эта власть при всей ее кажущейся всеобъемлемости не фатальна, что сохраняются возможности избавиться от нее, если опереться на благодатную силу самого Бога – без которого, разумеется, карма также не могла бы действовать. В контексте кашмирского шиваизма закон кармы увязывается с такой канчुकой-ограничителем, как *нияти*, или «необходимость». Нияти очень важен для кармы, более того, он является ее основой. Как отмечает Абхинавагупта в «Ишвара-прагьябhidжня-виврити-вимаршине», «нияти есть главный источник кармы» [Abhinavagupta 1943, 312]. Соотнесение нияти и кармы принято и другими системами, например, панчаратрой, где карму также называют «нияти» [Gupta 1991, 232].

Безусловно, закон кармы распространяет свою силу только на пространство обитания зависимых существ. Освобожденные существа неподвластны его воздействию.

### *Карма и крия<sup>2</sup>*

Тантрическая философия проводит тонкие дистинкции и в самом понятии «действия». В действии большее значение имеет не сам факт его материального совершения, а стоящий за этим свершением мотив, который может быть «чистым» или «нечистым».

В данном случае следует подчеркнуть различие между двумя видами «чистоты». В нетантрической мысли, в частности, в адвайта-веданте, и чистое, и нечистое считаются одинаково кармичными, и поэтому с высшей точки зрения преодолению подвергаются не только нечистые, но и чистые действия, потому что и те, и другие совершаются не в состоянии духовного знания, а в силу некоей нехватки и неутоленных желаний, какими бы они ни были благородными [Mishra 1999, 130]. Между тем есть чистота другого типа – та, которая связана с действиями, не предполагающими реализацию желаний – просто потому, что индивидам, творящим подобные действия, это просто не нужно. К. Мишра называет такое действие *kriyā*, в отличие от намеренного, целеполагающего действия, продиктованного желанием (*karman*). В этом действии проявляются радость и свет, оно свободно и спонтанно выражает истину высшего Я. Это действие реализуется просто и без усилий, без каких-то специальных побуждений, и оно не несет никаких кармических последствий. Это то, что в философии тантры называется *līlā*, свободной игрой Абсолюта. Действие такого типа есть и «свобода от», и «свобода к» [ibid., 131]. Далее, в то время как карма принадлежит к «этическому царству порока и добродетели», то есть к пространству обусловленной социальной реальности, крия относится к царству духовному, и человек, исполняющий крию, не осознаёт своих границ, наоборот, чувствует себя совершенным [ibid., 172]. У него нет недостатка в чем-либо, это «естественный поток деятельности, который истекает из полноты блаженства, а не от недостатка или нехватки» [ibid., 289]. Таким образом, в то время как «карма и мокша – противоположные категории, крия и мокша идут рука об руку» [ibid., 290]. Наконец, следует заметить, что в карме активно задействован субъект действия – низшее «я» индивида, его эго, в то время как в крие эго уполномочивает и уступает действовать высшему Субъекту – самому Богу: «...когда мы находимся в состоянии расслабленной деятельности, которая есть состояние крии или спанды, тогда действует не эго, а Я (*ātman*, или *paramān*), и то, что делает спонтанно Я, есть и благо (*śivam*) и красота (*sundaram*)» [ibid., 362].

### Выводы<sup>3</sup>

Наше исследование тантрического понимания кармы показало, что в целом оно находится в русле общеиндийских представлений об этой глобальной силе, ограничивающей и обуславливающей деятельность живых существ. Как в тантризме, так и в нетантрических традициях мы видим, что карма – это сложно устроенный причинно-следственный механизм, который закабалает души, но который, в свою очередь, основан на деятельности самих этих душ. Это универсальный закон мироздания, регулирующий порядок существования. Действия, совершаемые индивидами, приносят плоды, реализуемые в текущей или последующих жизнях. Действия вытекают из целенаправленных, но подсознательных импульсов-санскар, которые подготавливают души к определенным переживаниям в пространстве опыта. Существуют различные классификации кармы и кармических плодов. Высший Бог управляет кармой в определенных целях, обеспечивая для душ наилучшие для них условия жизни, «заработанные» ими в предыдущих космических циклах; более того, само развертывание мира коррелирует с разворачиванием кармической активности. Все это, в принципе, достаточно распространенные взгляды, характерные для индийских духовных систем в целом.

Однако тантра также внесла некоторые новшества в трактовку кармы. В частности, в кашмирском шиваизме карма становится одним из трех основных видов закабаления индивидов (*карма-мала*) и основным, непосредственным источником сансары. Карма – это также элемент такого «ограничителя», как нияти, способствующего, среди прочего, манифестации мироздания. В тантре карма может пониматься как «безобъектное желание» (К.Ч. Пандей), соединяющее душу с плодами майи. Различение действия, несущего кармические последствия (карма) и действия, такие последствия не несущего (крия), также может считаться элементом тантрического вклада.

Наконец, школа натха внедряет понятие кармы наряду с другими факторами в контекст устройства физического тела, а также различает пять ценностно окрашенных видов кармы.

### Примечания

<sup>1</sup> По словам Абхинавагупты в «Тантра-алоке» (IX. 121), «Имея сущность дхармы и адхармы, карма выражается в [получении] счастья и несчастья».

<sup>2</sup> Данный подраздел создан преимущественно на основе положений из книги К. Мишры (см.: [Mishra 1999]).

<sup>3</sup> Выводы учитывают содержание не только второй, но первой части, опубликованной ранее.

### 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*, Kaul, M., 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) *Karpūradīstotra*. Āgamānusandhāna Samiti, Calcutta; Luzac & Co, London.

Brahmānandagiri (1987) *Śāktānandatarāṅgiṇī*, Rājanātha Tripāthī, ed., Ratna Printing Works, Varanasi.

Digambarji, M.L. Gharote ed., tr. (1978) *Gheraṇḍa Saṃhitā*, Kaiṇvalyadhama, Lonavla.

Kṛishnamacharya 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, 1954.

Vasu R.B.S. Chandra, ed., tr. (1914). *The Siva Samhita*, The Pāṇini Office, Allahabad.

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.

Utpaladeva, Abhinavagupta (1921) *Īśvarapratyabhijñā. Vimarśinī*, comm., M. Kaul Shāstrī, ed., 2 vols, Vol. II, Nirnaya Sagar Press, Bombay.

### 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.: б.и., 2003. С. 29–35.

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

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.

Gupta, Sanjukta (1991) “The Pāñcaratra Attitude to Mantra”, Alper, H.P., ed., *Understanding Mantras*, Motilal Banarsidass, Delhi, pp. 224–248.

Lyssenko, Victoria G. (2003) *Universe of Vaiśeṣika*, Vostochnaya literatura, Moscow (in Russian).

Mishra, Kamalakar (1999) *Kashmir Saivism. 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).



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

Pandey, Kanti Chandra (1963) *Abhinavagupta: an Historical and Philosophical Study*, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi.

Pandit, Balji Nath (1977) *Specific Principles of Kashmir Saivism*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi.

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.