

# ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ БЫТИЯ

С.В. Лобанов

DOI: 10.7256/1999-2793.2014.3.11534

## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ АБСОЛЮТЕ В ДВУХ МОНИСТИЧЕСКИХ ПАРАДИГМАХ — В АДВАЙТЕ ШАНКАРЫ И ПАРА-АДВАЙТЕ АБХИНАВАГУПТЫ

**Аннотация.** Предметом, рассматриваемым в статье, являются адвайта-веданта и кашмирский шиваизм — две основные монистические системы индийской философии (соответственно представленные взглядами и трудами Шанкары и Абхинавагупты как наиболее ярких своих предшественников), в которых философский и религиозно-мистический монизм играет парадигмальную роль. Предлагаемое в статье сравнение двух парадигм монизма — адвайты (недвойственности) Шанкары и пара-адвайты (высшей недвойственности) Абхинавагупты — на примере сопоставляемых представлений об Абсолюте позволяет представить малоизученную философию кашмирского шиваизма в компаративном соотношении с самой известной и наиболее изученной системой индийской мысли. Сравнение проводится на материале санскритских первоисточников обеих монистических систем, включая позиции и аргументацию двух великих монистов и обращение к их собственным высказываниям. В частности, рассматриваются представления Шанкары и Абхинавагупты об Абсолюте как центральном концепте их философских доктрин, представленном в двух различных монистических парадигмах соответственно как «статический» и бездеятельный Абсолют (Брахман) адвайты и «динамический» креативный Абсолют (Ануттара, Шива) пара-адвайты. Тема, поднятая в статье, достаточно перспективна и актуальна для отечественной философской индологии в частности и истории философии в целом, поскольку отчасти восполняет досадный пробел — отсутствие работ по философии кашмирского шиваизма как наиболее изучаемого в настоящее время в зарубежной индологии направления индийской мысли. Интерес к этому еще сравнительно недавно «не замечаемому» исследователями направлению в странах Запада способствовал росту внимания к его академическому изучению и в самой Индии. Между тем, в России литература по кашмирскому шиваизму в основном переводная (с английского) и до сих пор, за исключением диссертации Н.В. Исаевой, отсутствуют диссертационные исследования по данной теме на русском языке. Немногочисленные публикации в виде статей и фрагментарных переводов отдельных первоисточников с санскрита также пока недостаточно восполняют этот пробел.

Автор статьи обращается к санскритским первоисточникам, в большинстве своем оставшимся все еще непереведенными на русский язык, а также к работам западных и индийских исследователей, вводит в русскоязычный научный оборот новые концепты, санскритские термины и другую информацию, актуальную не только для историков философии, но и для культурологов, религиоведов, индологов и междисциплинарных исследований.

**Ключевые слова:** монизм, индийская философия, Шанкара, Абхинавагупта, адвайта-веданта, адвайта, пара-адвайта, кашмирский шиваизм, веданта, пратьябхиджня.

**А**двайта-веданта и кашмирский шиваизм — две основные монистические системы индийской философии, в которых философский и религиозно-мистический монизм играет парадигмальную роль.

Адвайта-веданта и философское наследие Шанкары (788–820 гг. по датировке К.П. Тиле; но в последнее время годы жизни философа принято

относить «к VII — нач. VIII в.»)<sup>1</sup> как ее наиболее яркого представителя изучены значительно лучше,

<sup>1</sup> Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., Академический Проект; Гаудеамус, 2009. («Summa»). С. 860; Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 38.

чем кашмирский шиваизм и Абхинавагупта (конец X — начало XI в.), чья фигура по роли и значимости в этой системе сопоставима со значимостью Шанкары для адвайта-веданты, за что он вполне заслуженно снискал себе славу «тантрического Шанкары». Фигура Шанкары многими исследователями признается «центральной не только для развития веданты, но и для истории индийской религиозной мысли вообще. <.....> Он не только создал наиболее самостоятельную и цельную систему философии и теологии, но и заложил основы всего последующего развертывания индийской религиозной мысли»<sup>2</sup>.

Монистическая философия «недвойственности» (адвайта) Шанкары является объектом пристального внимания и изучения на протяжении довольно длительного времени, поскольку фактически представляет собой центральную идейную основу традиционного индуизма, а многими и вообще провозглашается квинтэссенцией философской мысли Индии и высшей формой индийского идеализма. И, напротив, кашмирскому шиваизму, несмотря на то, что он представляет собой интересную альтернативную модель монизма, по сложности и разработанности не уступающую адвайта-веданте, в обзорах систем индийской философии часто не уделяется должного внимания. Более того, нередко его или игнорируют, или относят к «локальным», «малым», «сектантским теистическим» и т. д. системам. К примеру, даже такие авторы, как Дасгупта и Радхакришнан, лишь вкратце упоминают Абхинавагупту и его систему «высшей недвойственности» (пара-адвайта).

Поскольку именно адвайта-веданта считается своеобразным «стандартом» индийской философии, то не удивительно, что именно с ней представляется обоснованным и логичным сравнивать пара-адвайту Абхинавагупты как неведантическую особую модель монизма при любой ее презентации. Тем более что существует ряд общих для обеих систем исходных положений:

1. Постулирование Высшей Реальности и причины бытия как единого неразделенного сознания.
2. Онтологическое единство индивидуализированного (jīvātman) и универсального сознания (Paramātman). При этом первое не рассматривается как часть второго или как зависимая от

него сущность (как это постулируется в немонистических теистических системах).

3. Связанность индивидуумов оковами мировой иллюзии (māyā) является следствием незнания и непризнания своей подлинной природы как единого недифференцированного сознания.
4. Единственным и самодостаточным средством освобождения от оков майи является знание (jñāna), «вспоминание» или «узнавание вновь» себя как Атмана.

Вместе с тем имеется и принципиально важное различие, позволяющее характеризовать обе системы как разные модели монизма. Кашмирский шиваизм исходит из того, что весь мир является реальным проявлением свободы самовыражения (svātantrya) Шивы. В адвайта-веданте же мир рассматривается как «видимость» (vivarta) бескачественного Брахмана, которая лишь «сокрывает» его иллюзорным покровом. Идея нереальности проявленного мира — пожалуй, наиболее характерная черта адвайта-веданты, нередко приписываемая (разумеется, не всегда обоснованно) всей индийской философии в целом.

Хотя некоторые исследователи не считали две эти рассматриваемые системы фундаментально совершенно различными, просто подчеркивая, что «реалистический монизм» Абхинавагупты отличается от «иллюзионистского абсолютного идеализма» Шанкары, сам Абхинавагупта ясно и четко отделяет свою философию от адвайта-веданты и даже критикует последнюю. Осознавая парадигмальное отличие монизма кашмирского шиваизма от монизма адвайта-веданты, Абхинавагупта и другие видные представители данного направления использовали для его обозначения понятие «высшей недвойственности» (пара-адвайты). Наиболее значимые различия между Абхинавагуптой и Шанкарой видны в отсутствии у первого характерного для адвайта-веданты описания сознания как совершенно чистого и бескачественного Абсолюта, отличного от «иллюзорного» миропроявления. Абхинавагупта остается на позиции взгляда на мир как на реальный и единый с высшим сознанием.

Кашмирский шиваизм как система достаточно неоднороден и включает в себя несколько внутренних течений и школ (исследователи обычно выделяют «основные направления: трика (trika) и пратьябхиджня (pratyabhijñā), причем первое, в свою очередь, распадается на две школы — кула (kula)

<sup>2</sup> Исаева Н.В. Ортодоксальная религиозно-философская традиция Индии // Религии древнего Востока. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1995. С. 221.

и крама (krāma)»<sup>3</sup>), среди них определенно доминирует пратьяхиджня (санскритский термин *pratyabhijñā* означает «узнавание»<sup>4</sup>) как «наиболее интересная и самостоятельная»<sup>5</sup>, основанная «Соманандой, автором «Шива-дришти» (*śiva-dṛṣṭi*)» и систематизированная «его учеником Утпаладевой (сочинения «Ишварапратьяхиджня-карика», «Шива-стотравали» и др.)»<sup>6</sup>. Вследствие особого места пратьяхиджни в системе кашмирского шиваизма этим понятием зачастую обозначают весь кашмирский шиваизм в целом.

Характерной особенностью пратьяхиджни является наличие развитой философской аргументации в полемике с другими направлениями мысли. Сам термин «пратьяхиджня» определяется как постижение имманентного и единого характера Высшей Реальности (Шивы) в мире, состоящем из множества объектов. Эта реализация означает прямое и непосредственное восприятие (*dṛṣṭa*) любого из аспектов единой реальности при одновременном осознанном вспоминании (*smaraṇa*) других ее аспектов<sup>7</sup>. Сам процесс подобного «узнавания» представляет собой не познание ранее неизвестного, а именно осознанное признание того, что сам индивидуум есть не что иное, как «всемогущий и вездесущий Шива».

По контрасту с другими методами (упаями), предписанными в Агамах (санскр. *āgama* — «переданное»; сложившиеся примерно между VI и X вв. тантрические писания, почитаемые в индуизме наряду с Ведами как божественное «откровение») и других сакральных текстах шиваизма и тесно связанными с ритуалами поклонения и психофизическими упражнениями, пратьяхиджня провозглашалась высшим знанием и «путем не-метода» (*anupāyatārga*)<sup>8</sup>. Система представлена по преимуществу трудами Абхинавагупты, который систематизировал и развил ее далее, оставив значительное количество доступных для изучения источников, среди которых имеются такие объемные, как «Тантралока» («Освещение [учения] тантры») — по-

жалуй, важнейший труд Абхинавагупты, ставший настоящей энциклопедией кашмирского шиваизма. Сокращенным изложением «Тантралоки» стала «Тантрасара» («Сущность [учения] тантры»)<sup>9</sup>. Также стоит упомянуть другой важный труд Абхинавагупты — «Ишвара-пратьяхиджня-вимаршини», комментарий к «Ишвара-пратьяхиджне» («Узнаванию Ишвары») Утпаладевы, также исключительно важный для изучения и понимания его системы «высшей недвойственности».

В целом изучение кашмирского шиваизма достаточно актуально и продолжает развиваться как в самой Индии, так и на Западе и у нас в стране, став одним из активно исследуемых предметов в истории индийской философии. Прежде всего представляет большой интерес сопоставление монизма кашмирского шиваизма с самым известным и сравнительно хорошо изученным монистическим направлением индийской философии — адвайта-ведантой в целом и ее интерпретацией Шанкарой в частности.

И Шанкара, и Абхинавагупта едины во мнении, что высшее сознание не нуждается в какой-либо отдельной материальной причине для возникновения мира. Пара-адвайта разделяет с санкхьей и адвайта-ведантой представление о саткарьяваде (санскр. *satkāryavāda* — «учение о предсуществовании следствия [в причине]»)<sup>10</sup>, в соответствии с которым следствие (*kārya*) предсуществует в причине, а причина самодостаточна для вызывания следствия, не нуждаясь в других условиях. Общая тенденция саткарьявады заключается в том, чтобы свести к единству все многообразие вселенной<sup>11</sup>.

Частная версия адвайта-ведантической саткарьявады известна как вивартавада (санскр. *vivartavāda* — «учение о видимости»)<sup>12</sup>. Согласно адвайте, следствия являются не трансформациями причин, а иллюзорными «видимостями» (вивартами). Для объяснения вивартавады Шанкара использует известную метафору с веревкой, ложно

<sup>3</sup> Там же. С. 234.

<sup>4</sup> Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., Академический Проект; Гаудеамус, 2009. («Summa»). С. 647.

<sup>5</sup> Там же. С. 235.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Raghavan V. *Abhinavagupta and his works*. Varanasi: Chaukhamba Orientalia, 1981. P. 19 и далее.

<sup>10</sup> Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986. С. 48 и 142.

<sup>11</sup> Karl Potter. *Presuppositions of India's Philosophies*. New Jersey: Prentice-Hall, 1963. P. 111.

<sup>12</sup> Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986. С. 48, 142 и 152.

принимаемой за змею, но не становящейся от этого змеей и всего лишь представляющей собой переходящее «наложение» (*adhyāsa*). Сходным образом, заключает Шанкара, и кажущийся мир майи отличен от реальности лежащего за ним Брахмана.

В кашмирском шиваизме теория проявления мира известна как абхасавада (санскр. *ābhāsavāda* — «учение о сиянии [вовне]»). В соответствии с ней, миропоявление является «сиянием (*ābhāsa*) света сознания (*anābhāsa*). Проявленный мир тождествен единому высшему сознанию. Эта исходная для «Шива-дришти» тема перекликается с известным изречением Упанишад «Атман — весь этот [мир]» (*ātman eva idaṁ sarvaṁ*)<sup>13</sup>. «Шива-дришти» провозглашает, что Шива есть все, а все, что есть, в действительности есть Шива и так же реально, поскольку обладает его природой: «Все объекты от Парамашивы до горшка благодаря своему единству с высшим сознанием обладают природой, не отличной от природы Шивы»<sup>14</sup>. Когда Шива творит, он не разделяется и не изменяется в своей сущностной природе. Все проявляющееся к существованию едино со светом сознания (*prakāśa*) и воспринимается через всеобщую силу сознания (*vimarśa*).

Активная природа высшего сознания в кашмирском шиваизме отличается от полностью пассивного сознания адвайта-веданты. Шестая глава «Шива-дришти» критикует воззрения «глупых» приверженцев веданты, которые считают мир иллюзией (*bhṛānti*) и не имеющим реальной природы (*na satyagūpatva*)<sup>15</sup>. Абхинавагупта строго придерживается теории единой реальной природы активного сознания и в «Тантрасаре» провозглашает, что весь мир (*bhāvajāta*) является всего лишь отражением (*pratibimbamātra*): «Таковы признаки отражения. То, что проявляется как множественное, смешано и зависит от другого, будучи лишенным силы»<sup>16</sup>.

Абхинавагупта описывает переживание высшего сознания (*parāmarśa*) как некий конечный пункт пути, завершающийся высшей реальностью. Ограниченные субъекты и объекты с восприятиями, такими как «я», «синий цвет» и «я вижу синий цвет», представляют собой только промежуточные стадии пути, который сам по себе начинается и завершается в «совершенном Я» (*parāhantā*) Парамешвары, в отличие от принципа эгоизма (*ahamkāra*) лишенном разделения на субъект и объекты.

Объяснение восприятия мира у Шанкары строится не на противопоставлении субъекта и объекта, а на различии между высшей реальностью Брахмана и обусловленной реальностью явлений мира. Джива (*jīva*), или индивидуализированное сознание, является продуктом ограничивающих условий (*upādhi*), появляющихся вследствие авидьи (*avidyā*). Ограниченность и «умаление» (*aṅgṛtva*) дживы возникают из-за этих ограничивающих условий, вследствие чего джива теряет восприятие себя как вездесущего и свободного Атмана. Эта ограниченность дживы не должна пониматься буквально, поскольку в своей высшей реальности джива является вездесущей и неограниченной. В то же время буквально не должно восприниматься и тождество Атмана с дживой именно как с дживой<sup>17</sup>.

Шанкара также соотносит Атмана и дживу таким же образом, как Брахмана и мир, т.е. объявляя дживу и мир иллюзорными. Подобная двойственная характеристика воспринимающего субъекта, одновременно являющегося и ограниченной дживой, и неограниченным Атманом, находит свою параллель в самой природе объективного восприятия, которое не может считаться ни полностью реальным, ни полностью нереальным, так как не может быть описано (*anigvacanīya*) как реальное или нереальное. Об этом сам Шанкара пишет в комментарии к «Брахма-сутрам»: «Следует понимать, что джива — всего лишь ложное проявление, ибо есть отражение высшего Атмана, подобно отражению солнца в воде. В действительности оно не является ни самим высшим Атманом (*na sa eva sāksāt*), ни некоей отдельной от него сущностью»<sup>18</sup>.

Эта идея Шанкара контрастирует с представлениями кашмирского шиваизма о том, что «про-

<sup>13</sup> Чхандогья упанишада, 7.25.2., цит. по: Упанишады / Пер. с санскрита, исслед., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. Изд. 2-е, доп. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН. 782 с. (Памятники письменности Востока). С. 360.

<sup>14</sup> *Paramaśivāt prabhṛti ghaṭādyantānām api padārthānām anātikṛtā ca śivata pūrṇacidrūpānatī ekat. (Śivadrṣṭi, I.48, комментарий).*

<sup>15</sup> *Śivadrṣṭi, VI.8–11.*

<sup>16</sup> *Abhinavagupta. Tantrasāraḥ 'Nirakṣīraviveka' Hindībhāṣya-saṁvalitaḥ prathamāḥ khaṇḍaḥ (adhyāyāḥ 1–7) / Sanskrit text of the Abhinavagupta's "Tantrasara" (Part I, chapters 1–7) edited with the Hindi commentary by Dr. Paramahansa Mishra. Varanasi: Chawkhamba Surabharati Prakashan, 1996. P. 106.*

<sup>17</sup> *Eliot Deutsch. Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction. Honolulu: East-West Center Press, 1969. P. 50.*

<sup>18</sup> *Brahmasūtrabhāṣyam of Śrī Śaṅkarācārya. Calcutta: Advaita Ashrama, 1967.*

явленный мир действительно является Шивой» (sākṣāt śiva eva sarvam)<sup>19</sup>. В то время как в адвайте все проявления мира являются нереальными и вызванными ошибкой восприятия и исчезают после достижения находящейся за ними реальности Брахмана, в пара-адвайте они считаются реально воспринимаемыми на опыте фактами, обладающими природой Шивы и сохраняющимися и после опыта «самоузнавания» себя как Шивы.

Но даже в комментарии к «Мандукья-карикам» (комментарий к «Мандукья упанишаде», написанный основоположником традиции адвайта-веданты Гаудападой (VI в.)), который содержит наиболее радикальные идеи адвайты, известные как аджативада (санскр. ajātivāda — «учение об отсутствии порождения»), Шанкара утверждает, что сама иллюзия наложена на реальность, как на свою основу. Все иллюзии мира имеют своим субстратом недвойственный и неизменный вечный Брахман. «Даже когда иллюзии разрушаются, сохраняется неизменная неиллюзорная основа в силу того, что она реальна и неиллюзорна. Невозможно воспринять саму иллюзию без этой реальной основы»<sup>20</sup>. Таким образом, «согласно «Мандукья-карикам», мир отдельных душ и внешних объектов в конечном счете всего лишь проекция единого и нераздельного сознания (citta). Важно только не упускать из виду, что <.....> такое сознание, составляющее подкладку видимой вселенной, тождественно вечному и неизменному Атману упанишад»<sup>21</sup>.

Как и Шанкара, Абхинавагупта использует метафоры отражения для описания соотношений между высшим сознанием и проявленным миром, однако в отличие от Шанкары проводит идею о том, что любое определение сознания и его отношения к миру неизбежно сталкивается с необходимостью объяснения причинности. Шива кашмирского шиваизма обладает различными характеристиками (например, синий и желтый цвета), включая формально даже взаимоисключающие друг друга (как синий и не синий цвета), в то время как бескачественный Брахман адвайта-веданты не имеет каких-либо определенных характеристик вообще.

В этой «бескачественной чистоте» (śuddhatva) Брахмана Абхинавагупта усматривает недостаток свободы самовыражения и, соответственно, ставит под сомнение саму возможность так понимаемого «чистого» Брахмана выступать в качестве причины всего: «Если бы он [Брахман] был чистым и бескачественным (nirviśeṣa) сознанием, тогда он не мог бы быть причиной определенного сияния, поскольку то же самое верно и в отношении желтого и других [цветов]»<sup>22</sup>. И также заключает: «Сознание без свободы самовыражения (svāntaryam), хотя и являющееся самоосознающим и называемое Брахманом, неспособно проявиться в многообразии форм»<sup>23</sup>.

Абхинавагупта пытается осуществить сложную задачу представить высшее сознание одновременно как действующую причину объективно существующего мира и в то же время как высшую единую реальность, никогда не утрачивающую своего единства. Шанкара един с Абхинавагуптой во мнении, что Брахман неспособен проявить себя во множестве форм, но при этом не считает, что единое целостное сознание, каковым является Брахман, должно становиться каким бы то ни было объектом и тем более множеством объектов. В своем комментарии к «Брахма-сутрам» (один из основополагающих источников веданты) Шанкара отказывается приписывать множественные проявления мира силе высшего сознания и считает их «существующими лишь вследствие неведения»<sup>24</sup> и приводит следующий аргумент: если множественный мир майи представляет собой проявление силы высшего сознания, тогда каким образом джива может пережить однородную неделимую реальность трансцендентного Брахмана, и какова вообще сама необходимость подобных усилий?

В качестве возражения на утверждение последователей брахмавады (адвайта-веданты) о том, что лишь «обладающий образом сознания (cidrūpa) Атман — единственная реальность, а все это множество проявлений является результатом майи или авидьи», Абхинавагупта заявляет: «Тогда вы не сможете объяснить, кому принадлежит эта авидья, поскольку она не может быть качеством

<sup>19</sup> Śivadṛṣṭi, III.83, комментарий Утпаладевы.

<sup>20</sup> Upaniṣadbhāṣya and Māṇḍūkya-kārikābhāṣya in Īśādiśa-paniṣadaḥ Śrī Śaṅkarabhāṣyasametam. 2 ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1964. Māṇḍūkya-kārikābhāṣya, 2.32–33.

<sup>21</sup> Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 30.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Brahmasūtrabhāṣyam of Śrī Śaṅkarācārya. Calcutta: Advaita Ashrama, 1967. Brahmasūtrabhāṣyam, 2.1.14.

бескачественного чистого Брахмана, поскольку он есть просто чистое сознание (*vidyaika-gūra*), и в действительности нет никакой ограниченной [индивидуальной] дживы и прочих [«нереальных» объектов], которым бы она (авидья) могла принадлежать»<sup>25</sup>.

Данный контраргумент Абхивагупты на самом деле представляет серьезную трудность для последователей Шанкары, поскольку указывает на одну из основных проблем доктрины адвайта-веданты. В цитируемом выше тексте брахмавадин (т.е. приверженец адвайты Шанкары), оппонент Абхинавагупты, ничего не в состоянии возразить. Конечно, гипотетический брахмавадин, желая дать краткий ответ, мог бы сказать, что майя «как бы принадлежит» Брахману в смысле онтологической зависимости, поскольку отказ Шанкары признавать за миром майи какую-либо самостоятельную и независимую реальность неизбежно приводит к выводу об определенной зависимости этого мира от Брахмана. Авидья в таком случае принадлежит дживе, но только не «реально» в буквальном понимании, а в «смысле высшей реальности» (*pāramārthikam*). Для Абхинавагупты если бы существовала авидья как таковая вообще, то она с необходимостью должна быть каким-то образом соотнесена в конечном счете с Шивой, так как в отличие от Шанкары, он отказывается считать Высшее бытие абсолютно бескачественным.

Свои аргументы против адвайта-веданты Абхинавагупта завершает утверждением о том, что проявление единого сознания как множества возможно только при наличии в нем свободы самовыражения, характеризующейся «способностью к деятельности» (*kartṛtvalakṣaṇa svāntarya*)<sup>26</sup>. Тем самым он противопоставляет «активную природу высшего сознания» (*prakāśa-vimarśa*) пассивной природе Брахмана адвайты как пракаши, лишённого вимарши. Кшемараджа (X в.), ученик Абхинавагупты, сформулировал это принципиально важное различие между адвайта-ведантой и пратьябхиджня-хридаям («Сущ-

ность Узнавания», один из важнейших первоисточников кашмирского шиваизма, написанный Кшемараджей)<sup>27</sup>, указав на то, что именно «свобода (*svāntara*) означает высшую власть как сущность сознания (*cit*) и этим отличает его от учения о Брахмане в [адвайта-]веданте»<sup>28</sup>.

Шанкара вообще отрицал, что какие бы то ни было качества (*viśeṣa*) могут быть применимы к бескачественному (*nirviśeṣa*) Брахману. Созидательные аспекты Брахмана считаются в адвайта-веданте вторичными или «случайными» (*tatastha*) свойствами, отличающимися от его сущности (*svagūpa*)<sup>29</sup>.

Наиболее частым определением Брахмана в веданте является «бытие-сознание-блаженство» (*saccidānanda*). Бытие (*sat*) понимается как онтологический принцип, превосходящий собой все субъекты и объекты. Сознание (*cit*) понимается как чистая субъективность осознания, как чистый свидетельствующий аспект сознания. В комментарии к «Брахма-сутрам»<sup>30</sup> Шанкара утверждал, что Брахман есть «тот, кто есть» (*asti iti upalabdavya*) и не может быть только бытием, не будучи при этом сознанием. Таким образом, для Шанкары бытие и сознание, будучи характеристиками Брахмана, не существуют отдельно друг от друга. При этом Брахман не должен быть представляем деятелем (*karṭṛ*), вовлеченным в деятельность в «кажущемся» мире майи. Даже индивидуум (*jīva*) в своей подлинной природе Атмана не является в действительности действующим субъектом<sup>31</sup>. Для Шанкары приписывание активности сознанию равносильно сведению его к состоянию двойственности и ограниченности: «Атман не может быть вовлеченным в деятельность, поскольку действие определяет того, в ком оно осуществляется»<sup>32</sup>; «де-

<sup>25</sup> Abhinava Gupta. *Īśvarapratyabhijñānavivṛtivismarśinī*, ed. by Madhusudan Kaul. KSTS Vol. LXVIII, LXXV and LXXIX. Srinagar, 1921. *Īśvarapratyabhijñānavivṛtivismarśinī*, II.

<sup>26</sup> Abhinava Gupta. *Īśvarapratyabhijñānavivṛtivismarśinī*, ed. by Madhusudan Kaul. KSTS Vol. LXVIII, LXXV and LXXIX. Srinagar, 1921. *Īśvarapratyabhijñānavivṛtivismarśinī*, II, p. 182.

<sup>27</sup> «Пратьябхиджня-хридая» («Сущность Узнавания») // Кшемараджа / Пер., вступ. ст., ред. и коммент. С.В. Пахомова. Б.М. Восток. Афро-азиатские общества: история и современность / Институт востоковедения РАН; Институт Африки РАН; /12229. М.: Б/и, 2001.

<sup>28</sup> Pratyabhijñāhṛdayam. The Secret of Self-Recognition. / Sanskrit text with English translation, notes and Introduction by Jaideva Singh. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991. P. 50.

<sup>29</sup> Deutsch, Eliot. *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*. Honolulu: East-West Center Press, 1969. P. 9.

<sup>30</sup> *Brahmasūtrabhaṣyam of Śrī Śaṅkarācārya*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1967. *Brahmasūtrabhaṣyam*, 3.2.21.

<sup>31</sup> Там же. *Brahmasūtrabhaṣyam*, 2.3.40.

<sup>32</sup> Там же. *Brahmasūtrabhaṣyam*, 1.1.14.

тельность вызвана неведением»<sup>33</sup>; «действие вызывается желанием»<sup>34</sup>; «действие — форма страдания (duḥkha)»<sup>35</sup> и т.д.

Блаженство (ānanda) — третья составляющая триады «sat — cit — ānanda». Полнота блаженства Брахмана в адвайте тесно увязывается с состоянием самодостаточного покоя внутри себя. Любые позитивные определения Брахмана в итоге призваны служить лишь подтверждением этой его самодостаточности<sup>36</sup>.

Другим известным определением Брахмана в адвайте традиционно является известное изречение Упанишад «не это, не это» (neti, neti)<sup>37</sup>. Так подобные определения стремятся избавить понятие Брахмана от любых ограничений, накладываемых на него всевозможными определениями и тем самым не сводить его к любой другой форме бытия.

В то время как Шанкара отрицает наличие у высшего сознания каких-либо атрибутов (na dravyaṃ dharmi)<sup>38</sup>, Абхинавагупта описывает его как обладающего целым набором характеристик, призванных подчеркнуть его высшую природу. Абхинавагупта заявляет, что сознание (caitanya) — это субстанция, которая обладает атрибутами (dharmisvabhāvadravya), и все в мире является атрибутами сознания, поэтому любое слово вообще может быть использовано для обозначения природы сознания<sup>39</sup>. Блаженство — важнейшая форма (mukhyaṃ gūṇaṃ) высшего сознания, которую Абхинавагупта определяет как абсолютное единство, неизменность и самодостаточность Себя (svātmaviśrānti), а также как свободу и высшую

силу (paramaiśvarya)<sup>40</sup>. Мир при этом выступает как реальный атрибут высшего сознания, а множественность проявлений — как неотъемлемая часть сущностной природы Шивы.

Рассмотрев некоторые аргументы Абхинавагупты против адвайта-веданты, можно сказать, что и пара-адвайта, и адвайта-веданта являются двумя разными монистическими системами, демонстрирующими как черты сходства, так и важные различия. Применимо к описанию повседневной реальности Абхинавагупта использует некоторые положения доктрины вивартавады и элементы эпистемологии веданты.

Для Шанкары идея о том, что чистое высшее Я не затрагивается каким бы то ни было видом нечистоты, представляет собой окончательную истину и предмет, не подвергаемый сомнению. Из этого последователи Шанкары выводят аргумент против системы Абхинавагупты в вопросе о неизменности высшего сознания. Заявление Абхинавагупты о том, что высшее сознание активно, но в своей сущности неизменно, не находит у приверженцев адвайта-веданты поддержки, не согласных с приписыванием Брахману любых качеств, включая активность. В то же время именно статический и бездеятельный характер бескачественного Брахмана адвайты дает повод Абхинавагупте критиковать ее. Аргументы Абхинавагупты против системы Шанкары фокусируются не столько на идее иллюзорности мира, сколько на тенденции адвайты представлять майю как нечто отличное от Брахмана (небытие, но зависимое от Бытия). Настаивание Шанкары на бескачественности и безатрибутности Брахмана приводит его к двум возможным объяснениям проявленного мира, не являющимся в его системе полностью исключаящими друг друга, а скорее выступающие как взаимодополняющие альтернативы:

1. Аджативада (ajātivāda) — провозглашает, на буддистский манер, мир нереальным, никогда в действительности не сотворенным и не менее нереальным, чем сон или «рога зайца».
2. Анирвачаниявада (anirvacanīyavāda) — утверждает, что мир неким образом все-таки «как-то» существует, но при этом мы не в состоянии объяснить, как именно, а также не можем объяснить взаимоотношения проявленного мира и Брахмана иначе как сказав, что они не являются ни полностью тождественными, ни полностью отличными друг от друга.

<sup>33</sup> Там же. Brahmasūtrabhāṣyam, 2.3.40; Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya, 4.5.15.

<sup>34</sup> Upaniṣadbhāṣya and Māṇḍukyakārikābhāṣya in Īśādi-śopaniṣadaḥ Śāṅkarabhāṣyasametam. 2 ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1964. Taittirīyopaniṣadbhāṣya, введение.

<sup>35</sup> Brahmasūtrabhāṣyam, 2.3.40.

<sup>36</sup> Upaniṣadbhāṣya and Māṇḍukyakārikābhāṣya in Īśādi-śopaniṣadaḥ Śāṅkarabhāṣyasametam. 2 ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1964. Māṇḍukyakārikābhāṣya, 2.32.

<sup>37</sup> Bṛhadāraṇyakopaniṣad, 2.3.6.

<sup>38</sup> Upaniṣadbhāṣya and Māṇḍukyakārikābhāṣya in Īśādi-śopaniṣadaḥ Śāṅkarabhāṣyasametam. 2 ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1964. Māṇḍukyakārikābhāṣya, 4.45.

<sup>39</sup> Abhinava Gupta. Īśvarapratyabhijñāvivṛtivismarṣinī, ed. by Madhusudan Kaul. KSTS Vol. LXVIII, LXXV and LXXIX. Srinagar, 1921. P. 201.

<sup>40</sup> Там же. P. 14.

Критика аджативады оппонентами обычно сосредоточивается на ее недостаточном внимании к явлениям феноменального мира и связанным с ними опыту.

Анирвачаниявада в гораздо большей степени представляет собой специфические взгляды Шанкары на соотношения бескачественного и статического Брахмана с изменчивым проявленным миром. Высшее знание (paraṅvidyā) ни устраняет полностью низшее знание (aparāṅvidyā), ни второе не является тождественным первому или его частью. Оба вида знания не соотносятся друг с другом иначе как змея и веревка из используемой Шанкарой популярной аналогии. Змея и веревка — лишь сопоставляемые виды знания. Ограниченный наблюдатель способен лишь сравнить каждое из двух и устранить оба логически путем, заместив восприятие веревки восприятием змеи. Подобным же образом должны восприниматься и многообразные проявления реальности (бесформенные и имеющие форму, единственные и множественные, и так далее) как не соотносящиеся в действительности друг с другом. Таким образом, логическая необъяснимость мира приводит также к его онтологической необъяснимости, когда невозможно с точностью определить, реален он или не реален. С другой стороны, подобная неопишность мировых феноменов — не самый удовлетворительный ответ на вопросы, касающиеся самой природы мира, поскольку фактически сводятся к отказу говорить о ней вообще.

Философия Абхинавагупты также включает в себя элементы анирвачаниявады, но в то же время позволяет намного больше говорить о явлениях феноменального мира и о его взаимоотношении с реальностью высшего сознания, нежели система Шанкары. С точки зрения последователей Шанкары, ради подобной картины мира Абхинавагупта приносит в жертву «чистоту» высшего сознания, наделяя его атрибутами и качествами. Хотя Абхинавагупта не провозглашает мир иллюзорным, все же и он использует некоторые понятия, сходные с адвайта-ведантическими. В то же время Абхинавагупта не утверждает, что «кажущийся» мир должен исчезнуть как иллюзия, которая каким-то образом непонятно откуда появилась, чтобы поразить нас неведением. Сам Шанкара двояко использует понятие об удалении в зависимости от того, о чем идет речь — о мире майи или об индивидууме: «В то время как согласно адвайте мир «ложен» (mithyā), так что он может полностью исчезнуть из сознания,

только индивидуум (jīva) остается ложно воспринимающим себя, хотя реальное Я в действительности лишь Брахман. Иными словами, индивидуум не отрицается в такой степени Брахманом, как только реализуется его реальная природа как неотличная от Брахмана»<sup>41</sup>.

Два этих подхода показывают не только различие между абхинавагуптовским и шанкаровским отрицанием мира, но и аксиологические различия между взглядами двух великих индийских философов. Оба вида мироотрицания могут быть проиллюстрированы аналогией с веревкой и змеей. В первом случае, когда «мир ложен», имеет место отказ различать между змеей как иллюзией и веревкой как реальностью. В этом первом примере подхода via negativa особый акцент ставится на два порядка бытия, представленные настолько различными предметами разного уровня, что никакие взаимоотношения между ними не могут существовать. Во втором случае, когда «только индивидуум (jīva) остается ложно воспринимающим себя», присутствует нежелание признавать тот факт, что восприятие змеи целиком зависит от реальной веревки как «подкладки» ее существования. Явная природа этой полной зависимости остается не до конца ясной, но позволяет понять, после соответствующей реализации, как змея оказывается веревкой.

Второй тип подхода преобладает в трудах Абхинавагупты как «узнавание» (pratyabhijñā). Абхинавагупта пытается объяснить индивидуум и мир как случаи ложного восприятия — сосуд и воспринимающий его оба обнаруживаются как Шива, когда Шива реализован как высшая реальность опыта. Поэтому большую ценность имеет восприятие самой реальности, а не ее проявлений — как вода важнее волн, так и сознание как таковое важнее объектов, существующих в сознании. Таким образом, в философии Абхинавагупты путь к «узнаванию» реальности, лежащей за проявлениями феноменального мира, осуществляется как через признание, так и через отрицание.

Более поздние популяризаторы монистического идеализма адвайты (прежде всего неоведантисты XIX–XX вв.) Шанкары сталкиваются с определенными трудностями, когда объявляют мир, в котором они живут, полностью иллюзорным и результатом неведения. Поэтому они ста-

<sup>41</sup> Deutsch Eliot. Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction. Honolulu: East-West Center Press, 1969. P. 54.



раются сочетать идеи Шанкары с активным интересом к практической стороне жизни в этом мире. Философская система Абхинавагупты в этом отношении предлагает более привлекательную парадигму, согласно которой проявленный мир не существует в реальности высшего сознания лишь

как формы, воспринимаемые ограниченными и пребывающими в неведении индивидуумами. При этом сам мир обладает реальной природой и ценностью как внешнее отражение абсолютной реальности, в котором она может быть «узнана» и реализована.

### Список литературы:

1. Абхинавагупта. «Анuttараштика» («Восемь строф о несравненном, [о том, выше которого нет]») // Исаева Н.В. Искусство как проводник. Кашмирский шиваизм: Абхинавагупта и Кшемараджа (в сравнении с некоторыми паратеатральными опытами современности). СПб., 2014. С. 269–276.
2. Иванов В.П. Доктрина Узнавания (Пратьябхиджня-даршана) в трактате «Сарвадаршана-санграха» // Историко-философский ежегодник'2009 / Ин-т философии РАН. М., 2010. С. 247–254.
3. Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., Академический Проект; Гаудеамус, 2009.
4. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991.
5. Исаева Н.В. Ортодоксальная религиозно-философская традиция Индии // Религии древнего Востока. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1995. С. 205–243.
6. Исаева Н.В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1996.
7. Лобанов С.В. Сравнительный анализ представлений о «непосредственном постижении» (апарокшанубхути) и «самоузнавании» (пратьябхиджня) в монистических системах Шанкары и Абхинавагупты // Сборник научных статей молодых ученых «Orientalistica Iuvenile». Вып. V (Материалы Съезда молодых востоковедов России и СНГ (Звенигород, 3–5 октября 2012 г.)). М.: Пробел-2000, 2012. С. 178–186.
8. Лобанов С.В. Две парадигмы монизма в интерпретации «Бхагавадгиты»: Шанкара и Абхинавагупта // История философии. № 18 / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. Л.Б. Карелова. М., 2013. С. 40–58.
9. Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986.
10. Мадхавачарья. Сарвадаршана-санграха. Глава «Пратьябхиджня-даршана» / Пер. с санскрита В.П. Иванова // Историко-философский ежегодник'2009 / Ин-т философии РАН. М., 2010. С. 255–271.
11. Пандит Б.Н. Основы кашмирского шиваизма / Пер. с англ. В.А. Дмитриевой. М.: Профит Стайл, 2004.
12. «Пратьябхиджня-хридая» («Сущность Узнавания») // Кшемараджа / Пер., вступ. ст., ред. и коммент. С.В. Пахомова. Б.М. Восток. Афро-азиатские общества: история и современность / Институт востоковедения РАН; Институт Африки РАН; /12229. М., 2001.
13. Предтеченская Ю.В. Определение Брахмана в Упанишадах: апофатический и катафатический подходы (по комментарию Шанкары к «Тайттирия-упанишаде»). // Историко-философский ежегодник'2009 / Ин-т философии РАН. М., 2010. С. 272–290.
14. Упанишады / Пер. с санскрита, исслед., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. Изд. 2-е, доп. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000.
15. Шанкара. Избранные комментарии на Брахма-сутры Бадараяны / Пер. с санскрита Н.В. Исаевой. М., 1993.
16. Шохин В.К. Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004.
17. Abhinava Gupta. Īśvarapratyabhijñāvivṛtivismarśinī, ed. by Madhusudan Kaul. KSTS Vol. LXVIII, LXXV and LXXIX. Srinagar, 1921.
18. Īśvara-pratyabhijñā-vimarśinī 1928 — The Īśvara-pratyabhijñā-vimarśinī of Utpalācārya with the comm. of Abhinavagupta // Kashmir Sanskrit Series. Vol. II. Srinagar, 1928. P. 265–266.
19. Abhinavagupta. Tantrasārah 'Nirakṣiraviveka' Hindibhāṣyasaṁvalitaḥ prathamah khaṇḍah (adhyāyāḥ 1–7) / Sanskrit text of the Abhinavagupta's "Tantrasara" (Part I, chapters 1–7) edited with the Hindi commentary by Dr. Paramahansa Mishra. Varanasi: Chawkhamba Surabharati Prakashan, 1996.

20. Abhinavagupta. Tantrasāraḥ 'Nīrakṣīraviveka' hindībhāṣyasamvalitaḥ dvitīyaḥ khaṇḍaḥ (adhyāyāḥ 8–22) / Sanskrit text of the Abhinavagupta's "Tantrasara" (Part II, chapters 8–22) edited with the Hindi commentary by Dr. Paramahansa Mishra. Varanasi: Chawkhamba Surabharati Prakashan, 2000.
21. Abhinavagupta, Rājānaka. A Trident of Wisdom / Translation of Parātrīśikā-vivaraṇa by Jaideva Singh; edited by Bettina Baumer; with the foreword by Paul Muller-Ortega. N.Y.: State University of New York Press, Motilal Banarsidass Publishers, 1989. (SUNY series in Tantric Studies).
22. Bäumer Bettina. Abhinavagupta's Hermeneutics of the Absolute. Anuttaraprakriyā: An Interpretation of his Parātrīśikā Vivaraṇa. New Delhi, 2011.
23. Barnett L.D. «The Paramārthasāra of Abhinava Gupta» // The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society of Great Britain. London, 1910.
24. Brahmasūtrabhaṣyam of Śrī Śaṅkarācārya. Calcutta: Advaita Ashrama, 1967.
25. Dasgupta S.N. History of Indian Philosophy, 5 Vols. Cambridge: Cambridge University, 1922–1955. Vol. I.
26. Deutsch Eliot. Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction. Honolulu: East-West Center Press, 1969.
27. Essence of the Exact Reality or Paramārthasāra of Abhinavagupta / With English translation and notes by Dr. B.N. Pandit. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1991.
28. Īśvarapratyabhijñāḥkārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti / Critical edition and annotated translation by Raffaele Torella. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2002.
29. Kaw R.K. The Doctrine of Recognition: Pratyabhijna Philosophy. Hoshiarpur: Vishvanand Institute, 1967.
30. Mishra Haramohan. A Study in Advaita Epistemology. Delhi, 1990.
31. Mishra Kamalakar. Kashmir Śaivism: the Central Philosophy of Tantrism. Portland: Rudra Press, 1993.
32. Moti Lal Pandit. From Dualism to Non-Dualism. A Study of the Evolution of Śaivite Thought. New Delhi, 2010.
33. Muller-Ortega Paul Eduardo. The Triadic Heart of Śiva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir. Delhi: Śrī Satguru Publications, a Division of Indian Books Centre Indological and Oriental Publishers, 1989.
34. Potter Karl. Presuppositions of India's Philosophies. New Jersey: Prentice-Hall, 1963.
35. Prasad Jwala. History of Indian Epistemology. Delhi, 1987.
36. Pratyabhijñāhṛdayam. The Secret of Self-Recognition / Sanskrit text with English translation, notes and Introduction by Jaideva Singh. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991.
37. Raghavan, V. Abhinavagupta and his works. Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 1981.
38. Rajagopal L.V. A Critique of Vedānta. New Delhi, 1993.
39. SenSharma Debabrata. An Introduction to the Advaita Śaiva Philosophy of Kashmir. Varanasi, 2009.
40. Sharma L.N. Kashmir Śaivism. Delhi, 2006. Śivadṛṣṭi of Śrī Somānanda Nātha with the Vritti of Śrī Utpaladeva / Edited with the Sanskrit commentary & Hindi translation by Dr. Radheshyam Chaturvedi. Varanasi: Varanaseya Sanskrit Sansthan, 1986.
41. Śiva Sūtras: The Yoga of supreme Identity / Text of the sūtras and the commentary Vimarśinī of Kṣemarāja translated into English with Introduction, Notes, Running Exposition, Glossary and Index by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1988.
42. Śrīmad Bhagavad Gītā Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya / With text in Devanagari & English rendering, and Index of first lines of verses; translation by Dr. A.G. Krishna Warriar. Madras: Śrī Ramakrishna Math, 1983.
43. Upaniṣadbhāṣya and Māṇḍukyākārikābhāṣya in Īśādīśopaniṣadaḥ Śaṅkarabhāṣyasametam. 2 ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1964.
44. Vireswarananda Swami. Brahma-sutras according to Śaṅkara. Kolkata, 2011.

### References (transliteration):

1. Abkhinavagupta. «Anuttarashtika» («Vosem' strof o nesravnennom, [o tom, vyshe kotorogo net]») // Isaeva N.V. Iskusstvo kak provodnik. Kashmirskii shivaizm: Abkhinavagupta i Kshemaradzha (v sravnenii s nekotorymi parateatral'nymi opytami sovremennosti). SPb., 2014. S. 269–276.
2. Ivanov V.P. Doktrina Uznvaniya (Prat'yabkhdzhnya-darshana) v traktate «Sarvadarshana-sangrakha» // Istoriko-filosofskii ezhegodnik'2009 / In-t filosofii RAN. M., 2010. S. 247–254.

3. Indiiskaya filosofiya: Entsiklopediya / Otv. red. M.T. Stepanyants; In-t filosofii RAN. M.: Vost. lit., Akademicheskii Proekt; Gaudeamus, 2009.
4. Isaeva N.V. Shankara i indiiskaya filosofiya. M.: Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, 1991.
5. Isaeva N.V. Ortodoksal'naya religiozno-filosofskaya traditsiya Indii // Religii drevnego Vostoka. M.: Izd. firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1995. S. 205–243.
6. Isaeva N.V. Slovo, tvoryashchee mir. Ot rannei vedanty k kashmirskomu shivaizmu: Gaudapada, Bkhartrikhari, Abkhinavagupta. M., 1996.
7. Lobanov S.V. Sravnitel'nyi analiz predstavlenii o «neposredstvennom postizhenii» (aparokshanubkhuti) i «samouznavanii» (prat'yabkhidzhnya) v monisticheskikh sistemakh Shankary i Abkhinavagupty // Sbornik nauchnykh statei molodykh uchenykh «Orientalistica Iuvenile». Vyp. V (Materialy S'ezda molodykh vostokovedov Rossii i SNG (Zvenigorod, 3–5 oktyabrya 2012 g.)). M.: Probel-2000, 2012. S. 178–186.
8. Lobanov S.V. Dve paradigmy monizma v interpretatsii «Bkhagavadgity»: Shankara i Abkhinavagupta // Istoriya filosofii. № 18 / Ros. akad. nauk, In-t filosofii; Otv. red. L.B. Karelova. M., 2013. S. 40–58.
9. Lysenko V.G. «Filosofiya prirody» v Indii: atomizm shkoly vaisheshika. M.: Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, 1986.
10. Madkhavachar'ya. Sarvadarshana-sangrakha. Glava «Prat'yabkhidzhnya-darshana» / Per. s sanskrita V.P. Ivanova // Istoriko-filosofskii ezhegodnik'2009 / In-t filosofii RAN. M., 2010. S. 255–271.
11. Pandit B.N. Osnovy kashmirskogo shivaizma / Per. s angl. V.A. Dmitrievoi. M.: Profit Stail, 2004.
12. «Prat'yabkhidzhnya-khridaya» («Sushchnost' Uznvaniya») // Kshemaradza / Per., vstup. st., red. i komment. S.V. Pakhomova. B.m. Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriya i sovremennost' / Institut vostokovedeniya RAN; Institut Afriki RAN; /12229. M., 2001.
13. Predtechenskaya Yu.V. Opredelenie Brakhmana v Upanishadakh: apofaticheskii i katafaticheskii podkhody (po kommentariyu Shankary k «Taittiriya-upanishade») // Istoriko-filosofskii ezhegodnik'2009 / In-t filosofii RAN. M., 2010. S. 272–290.
14. Upanishady / Per. s sanskrita, issled., komment. i prilozhenie A.Ya. Syrkina. Izd. 2-e, dop. M.: Izd. firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2000.
15. Shankara. Izbrannye kommentarii na Brakhma-sutry Badarayany / Per. s sanskrita N.V. Isaevoi. M., 1993.
16. Shokhin V.K. Stratifikatsii real'nosti v ontologii advaita-vedanty. M., 2004.
17. Abhinava Gupta. Īśvarapratyabhijñāvivṛtivismarśinī, ed. by Madhusudan Kaul. KSTS Vol. LXVIII, LXXV and LXXIX. Srinagar, 1921.
18. Īśvara-pratyabhijñā-vimarśinī 1928 — The Īśvara-pratyabhijñā-vimarśinī of Utpalācārya with the comm. of Abhinavagupta // Kashmir Sanskrit Series. Vol. II. Srinagar, 1928. P. 265–266.
19. Abhinavagupta. Tantrasārah 'Nirakṣīraviveka' Hindībhāṣyasaṁvalitaḥ prathamah khaṇḍaḥ (adhyāyāḥ 1–7) / Sanskrit text of the Abhinavagupta's "Tantrasara" (Part I, chapters 1–7) edited with the Hindi commentary by Dr. Paramahansa Mishra. Varanasi: Chawkhamba Surabharati Prakashan, 1996.
20. Abhinavagupta. Tantrasārah 'Nirakṣīraviveka' hindībhāṣyasaṁvalitaḥ dvitīyah khaṇḍaḥ (adhyāyāḥ 8–22) / Sanskrit text of the Abhinavagupta's "Tantrasara" (Part II, chapters 8–22) edited with the Hindi commentary by Dr. Paramahansa Mishra. Varanasi: Chawkhamba Surabharati Prakashan, 2000.
21. Abhinavagupta, Rājānaka. A Trident of Wisdom / Translation of Parātrīśikā-vivaraṇa by Jaideva Singh; edited by Bettina Baumer; with the foreword by Paul Muller-Ortega. N.Y.: State University of New York Press, Motilal Banarsidass Publishers, 1989. (SUNY series in Tantric Studies).
22. Bäumer Bettina. Abhinavagupta's Hermeneutics of the Absolute. Anuttaraprakriyā: An Interpretation of his Parātrīśikā Vivaraṇa. New Delhi, 2011.
23. Barnett L.D. «The Paramārthasāra of Abhinava Gupta» // The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society of Great Britain. London, 1910.
24. Brahmasūtrabhaṣyam of Śrī Śankarācārya. Calcutta: Advaita Ashrama, 1967.
25. Dasgupta S.N. History of Indian Philosophy, 5 Vols. Cambridge: Cambridge University, 1922–1955. Vol. I.
26. Deutsch Eliot. Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction. Honolulu: East-West Center Press, 1969.
27. Essence of the Exact Reality or Paramārthasāra of Abhinavagupta / With English translation and notes by Dr. B.N. Pandit. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1991.

28. Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti / Critical edition and annotated translation by Raffaele Torella. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2002.
29. Kaw R.K. The Doctrine of Recognition: Pratyabhijna Philosophy. Hoshiarpur: Vishvanand Institute, 1967.
30. Mishra Haramohan. A Study in Advaita Epistemology. Delhi, 1990.
31. Mishra Kamalakar. Kashmir Śaivism: the Central Philosophy of Tantrism. Portland: Rudra Press, 1993.
32. Moti Lal Pandit. From Dualism to Non-Dualism. A Study of the Evolution of Śaivite Thought. New Delhi, 2010.
33. Muller-Ortega Paul Eduardo. The Triadic Heart of Śiva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir. Delhi: Śri Satguru Publications, a Division of Indian Books Centre Indological and Oriental Publishers, 1989.
34. Potter Karl. Presuppositions of India's Philosophies. New Jersey: Prentice-Hall, 1963.
35. Prasad Jwala. History of Indian Epistemology. Delhi, 1987.
36. Pratyabhijñāhṛdayam. The Secret of Self-Recognition / Sanskrit text with English translation, notes and Introduction by Jaideva Singh. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991.
37. Raghavan, V. Abhinavagupta and his works. Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 1981.
38. Rajagopal L.V. A Critique of Vedānta. New Delhi, 1993.
39. SenSharma Debabrata. An Introduction to the Advaita Śaiva Philosophy of Kashmir. Varanasi, 2009.
40. Sharma L.N. Kashmir Śaivism. Delhi, 2006. Śivadṛṣṭi of Śri Somānanda Nātha with the Vritti of Śri Utpaladeva / Edited with the Sanskrit commentary & Hindi translation by Dr. Radheshyam Chaturvedi. Varanasi: Varanaseya Sanskrit Sansthan, 1986.
41. Śiva Sūtras: The Yoga of supreme Identity / Text of the sūtras and the commentary Vimarśinī of Kṣemarāja translated into English with Introduction, Notes, Running Exposition, Glossary and Index by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1988.
42. Śrīmad Bhagavad Gītā Bhāṣya of Śri Śaṅkarācārya / With text in Devanagari & English rendering, and Index of first lines of verses; translation by Dr. A.G. Krishna Warriar. Madras: Śri Ramakrishna Math, 1983.
43. Upaniṣadbhāṣya and Māṇḍukyākārikābhāṣya in Īśādīdaśopaniṣadaḥ Śaṅkarabhāṣyasametam. 2 ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1964.
44. Vireswarananda Swami. Brahma-sutras according to Śaṅkara. Kolkata, 2011.