

ŚVETĀŚVĀTARA-UPANIṢAD 1.1-16 /
TRANSLATION FROM SANSKRIT, INTRODUCTORY ARTICLE
AND COMMENTARIES BY YU. ZAVHORODNII

Yurii Zavhorodnii

DSc (Philosophy), Senior Researcher
H. S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine
4, Tryokhsviatytska St., Kyiv, 01001, Ukraine
yuzavhorodniy@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8460-1636

The reader is offered a Ukrainian translation of the first chapter of *the Śvetāśvatara-Upaniṣad*. The Upaniṣads are a late Vedic genre of ancient Indian literature that completes the formation of the Vedic corpus of sacred texts. The first texts of the Upaniṣads appear around the 8th century BC. It is difficult to overestimate the importance of the Upaniṣads for the study of the origins of Indian religious and philosophical thought. Leading Indian philosophers developed the ideas of the Upaniṣads, quoted them in their own works, and, starting with Gauḍapāda, wrote their own commentaries on them. They are the first component of the triple canon (prasthānatrayī) of the Vedānta philosophical school. For more than a century, not only in world Indological circles, but also among much wider intellectual circles of various countries, primarily in Europe and North America, there has been a steady interest in the Upaniṣads.

The Śvetāśvatara-Upaniṣad is one of the most authoritative and well-known Upaniṣads. It received its high recognition not only in Hindu, but also in scientific circles. And although its studies and translations have a long history, there are still many controversial and unresolved issues.

Our publication is intended to renew the existing Ukrainian academic interest in the Upaniṣads, which was interrupted by the Soviet authorities in the 1920s and 1930s, and to draw attention to some still insufficiently researched aspects of *the Śvetāśvatara-Upaniṣad*. Thus, emphasis is placed on the features of the description of the Highest principle (reality), the soteriological component of the ancient Indian text, on the role played by sages in the Upaniṣad, on the features of text creation.

Keywords: quotation; sage; soteriological; Supreme reality; Śvetāśvatara; Śvetāśvatara-Upaniṣad; Upaniṣad; Vedic

ШВЕТАШВАТАРА-УПАНИШАДА 1.1-16 /
ПЕРЕКЛАД ІЗ САНСКРИТУ, ВСТУПНА СТАТТЯ
ТА КОМЕНТАРІ Ю. Ю. ЗАВГОРОДНЬОГО

Вступ. Упанішади (upaniṣad) становлять окремих жанр давньоіндійської літератури, який виникає орієнтовно у VIII ст. до н. е. Ним завершується оформлення канонічного корпусу ведійських текстів шруті (śruti). Для традиції індуїзму (або ж saṅātana dharma) авторитет упанішад був і залишається надзвичайно високим. На відміну від раніших ведійських текстів, упанішади відіграють важливу роль не так для різноманітних ритуальних відправ, як для сoterіологічних пошуків і філософської (теологічної) думки. Вони є першим складником потрійного канону (prasthānatrayī) філософської школи веданти (vedānta), на них прийнято складати філософські коментарі, їх цитують у філософських трактатах. За своїм змістом упанішади – це релігійно-філософські тексти. Оскільки упанішади завершують корпус текстів шруті,

© 2024 Yu. Zavhorodnii; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

навіть вважається, що його підсумовують, вони не можуть не привносити й певної новизни. Тобто ми маємо справу з тим ведійським жанром релігійно-філософської літератури, який пропонує нові смисли, проблематику, термінологію. Зрозуміло, що це відбувається в певний спосіб і так, щоб цю новизну легітимізувати, вписавши її якомога органічніше у вже наявний контекст ведійської літератури. У цьому процесі текстотворення “Шветашватара-упанішада” посідає особливе місце.

“Шветашватара-упанішада” серед інших упанішад: стислий огляд. “Шветашватара-упанішада” (śvetāśvataropaniṣad; ШУ – також далі в тексті) – одна з авторитетних давньоіндійських упанішад. Якщо брати до уваги перелік головних, тобто мукх’я (mukhya), упанішад, який може складатися не з 10, а з 13 позицій, то до нього обов’язково потрапляє ШУ. Вона зустрічається і в такому відомому каноні упанішад, як муктика (muktikā, у друкованому вигляді відомий із кінця XIX ст.), а також у зібранні XVII ст. Дара Шукога (Dara Shucoh/Shicoh, 1615–1659).

“Шветашватара-упанішада” – це віршований текст, у якому вживаються різні віршові розміри [Hauschild 1927, 40–58; Cohen 1998; 2018, 398–399]. За часом виникнення П. Дойссен розміщує “Шветашватару” у другому з чотирьох виділених ним періодів, тобто після давніх прозових упанішад [Deussen 1966, 23–24]. Спроби більш точного датування ШУ існують, але їм властиві розбіжності в кілька століть. Наприклад, П. Олівелл наводить пропозицію Т. Оберліса, за якою мало ймовірно, що упанішаду було укладено задовго до I ст. до н. е. [Olivelle 1998a, 13]. Тоді як С. Коен зараховує ШУ до “середніх упанішад” і пропонує її датувати близько IV–II ст. до н. е. [Cohen 2018, 15].

У тому варіанті тексту, який дійшов до нас, є 113 строф і 6 розділів. Очевидно, з самого початку “Шветашватара”, як і інші упанішади, своєї власної назви не мала, як і не була вона розбита на окремі розділи і підрозділи [Vigyanatmayatih]. Вважається, що упанішада належить до школи Тайттирія “Чорної Яджурведи” (taittirīya kṛṣṇa yajurveda). Тривалий час “Шветашватара”, як і інші ведійські тексти, існувала і передавалася в усній формі.

Прийнято вважати, що в назві “Шветашватара-упанішади” вже міститься ім’я (або прізвисько, епітет) того давньоіндійського мудреця, тобто Шветашватари, який свого часу виклав це вчення. Існують різні варіанти його перекладу і пояснення, наприклад: “той, чиї органи чуття дуже чисті” [Basu 1916, II], “той, хто має білого мула” [Radhakrishnan 1953, 707], “чоловік із білим мулом” [Olivelle 1998a, 413], «“той, хто має білих мулів”, метафора для людини з очищеними чуттями, яка компетентна викладати найвище знання» [Devadatta Kālī 2011, 12]. Власне ім’я в назві ШУ споріднює її з тими упанішадами, назви яких також згадують власне чоловіче ім’я (наприклад, Айтарея (aitareya), Каушитакі (kaushitaki), Тайттирія (taittirīya), Майтрі (maitrī), Мандук’я (māṇḍūkya)).

У самій упанішаді ім’я Шветашватара згадується один раз наприкінці тексту у 111 строфі (ШУ 6.21) і характеризується таким санскритським словом, як vidvan (vidvāṃs, похідне від кореня vid, знати). Vidvan може перекладатися як “мудрий”, “обізнаний”, “знавець”, “розумний”, “мудрець”, а також “провидець”. В упанішаді вживаються й інші слова, які є або синонімами терміна “vidvan”, або близькі до нього за своїм значенням: brahmavādin, brahmavid, dhyānāyogānugata, vipra, brahma-ṛṣi, ṛṣi, kavi, dhīra, atyāśramin, guru, mahātman [див.: Apte 1890; Monier-Williams 1899]. Вони, зокрема, адресуються довіреному колу осіб, тобто іншим мудрецам, провидцям, аскетам, відлюдникам, яке спеціально зібралася, щоб почути вчення Шветашватари. Останні могли не належати до ведійських кіл [Limaye, Vadekar 1958, 283]. Тож вони, разом з обізнаним або мудрим, провидцем Шветашватарою, є іншими дійовими особами в давньоіндійському тексті. Ця обставина може характеризувати вчення Шветашватари як виразно езотеричне і відрізняти від інших мукх’я упанішад, у яких фігурує ширше коло осіб як суто шукачів вищих смислів.

Отже, “Шветашватара-упанішада” – це виклад вчення мудрецем Шветашватарою, яке починається з питань про причину всього сущого, про його джерело. Далі йдеться про зосередження на єдиному Найвищому началі, яке має різні імена, про ті результати, яке приносить таке зосередження. Йдеться і про природу Найвищого начала та Його вияви, про пізнання цієї природи та його результати. Підкреслюється, що спрямованість на Найвище начало, не в останню чергу на Брагман, позбавляє страждань і дарує безсмертя. Останні – ключові мотиви-рефрени тексту на рівні слів, фраз і рядків, які є важливим структурним складником усього тексту. Отже, вчення, яке зустрічається в ШУ, є не суто умоглядним, а трансформаційно-практичним, спрямованим на досягнення людиною сотеріологічного ідеалу, гранично можливого стану в земних умовах. Це передбачає особливу атмосферу, зображену в тексті. Вона вирізняється максимальною концентрацією уваги на змісті вчення, яке, очевидно, дорівнює абсолютному знанню. Усіх інших можливих і помітних контекстів, відступів, наративів в упанішаді немає. Натомість увага прикута до опису Найвищої реальності, попри властиву їй апофатичність. Це, зокрема, передається багатим лексичним рядом на її позначення. Ще однією особливістю атмосфери тексту, яка також відрізняє його від деяких інших мукх’я упанішад, не кажучи вже про раніші ведійські тексти, а також епічні, є брак будь-яких прямих виявів насильства або навіть згадувань чи натяків на нього. Певним винятком, такими собі глухими натяками на ведійське минуле, можуть бути згадки про жертвоприношення (2.4, 4.9).

Переклади і дослідження “Шветашватара-упанішади”. Після перекладу ШУ перською мовою, який було зроблено в 1656 році за сприяння Дара Шукуха, відомого культурного діяча Індії часів Великих Моголів, правнука Акбара Великого, вона неодноразово перекладалася багатьма мовами. Чи не найчастіше англійською. Нами були залучені англомовні переклади “Шветашватара-упанішади”, зроблені Максом Мюллером [Muller 1884], Робертом Г’юмом [Hume 1921], Т’ягішанандою свамі [Tuāgīśānanda Swāmi 1949], Сарвепаллі Радгакришнаном [Radhakrishnan 1953], Патриком Олівеллом [Olivelle 1998a], Гамбгіранандою свамі [Gambhirananda 2009], Девадаттою Калі [Devadatta Kālī 2011], російськомовний переклад Олексія Сиркіна [Сыркін 1992] та англомовний переклад німецькомовного перекладу упанішади Пауля Дойссена [Deussen 1980].

Значною мірою вивчення ШУ збігається з її перекладами. Тож перші дослідницькі міркування зустрічаються в передмовах і примітках у вищезгаданих виданнях, починаючи з перекладу М. Мюллера, виданого в широковідомій серії “The Sacred Books of the East” [Muller 1884]. Згодом з’являються окремі дослідження і спроби видання критичного тексту. Серед перших із них були: [Bhandarkar 2001, 106–111; Hauschild 1927; Johnston 1930]. Знайомство з наявними розвідками засвідчує, що станом на сьогодні вивчення ШУ триває, а її текст містить ще чимало дискусійних і незрозумілих місць. Окремий інтерес становить рецепція ШУ пізнішою індійською думкою.

В Україні, наскільки нам відомо, перекладом та осмисленням ідейного змісту упанішад у 1920–1930-х роках займалися Павло Ріттер (1872–1939) і Михайло Калинович (1888–1949) [Завгородній 2013]. Тож очевидно, що вітчизняні дослідження упанішад, включно зі ШУ, істотно відстають від наявних у великому індологічному світі.

Переклад і коментарі. Переклад першого розділу “Шветашватара-упанішади” виконано за виданням оригінального давньоіндійського тексту в “Anandasrama Sanskrit Series” [Apte 1927]. До уваги бралися і деякі інші видання ШУ та її рукопис, коментарі ШУ та їхні переклади [Apte 1927; Gambhirananda 2009; Hauschild 1927; Limaye, Vadekar 1958; Viraraghavacharya 1955; Vasu 1909; Oberlies 1995; Warwick

2017; Vigyanatmayatih], а також аналіз досвіду наявних перекладів упанішад [Olivelle 1998a, XV–XIX; 1998b]. Це, серед іншого, дало можливість побачити, що традиційні коментарі ШУ, хоча і є вкрай важливим історико-філософським джерелом, далеко не завжди містять потрібний матеріал, який розраховує знайти в них сучасний дослідник. Між рукописом, друкарським виданням першоджерела в Індії і виданням перекладу санскритського тексту існують різного плану відмінності. Не всі з них, наскільки нам це видається сьогодні, потрапили в дослідницьке поле зору і вивчаються. Деякі конкретні ілюстрації вищесказаного будуть наводитися в коментарях до перекладу.

Під час перекладу ми намагались уникати двох крайнощів: як надмірної санскритизації українськомовного тексту, так і надмірної українізації реалій давньоіндійського тексту. Оскільки в українській мові вже не одне десятиліття використовується низка санскритської релігійно-філософської лексики (наприклад, йога, карма, нірвана, сансара), було вирішено розширити цей перелік у перекладі за рахунок тих слів, які є вкрай важливими для тексту ШУ і можуть мати більш ніж одне значення. Такими словами є Брагман, Пуруша, атман, йога, дг'яна, мая, прана, буддгі, прадгана, Гара, клеша, кевала, пранава, арані, тапас. В англomовних виданнях давньоіндійських текстів можуть зустрічатися такі варіанти вживання цих слів: тільки оригінальне, тільки перекладене, оригінальне разом із перекладеним. Кожне з неперекладених нами слів пояснюється в коментарях до перекладу. У них також можуть наводитися приклади у вигляді цитат з наявних перекладів ШУ, наші дослідницькі міркування. Окрема увага приділяється зовнішнім і внутрішнім цитатам у “Шветашватара-упанішаді”, а також її цитуванню в пізніших індійських релігійно-філософських текстах. Мінімальні перекладацькі вставки позначаються дужками. Слова, які позначають Найвищу реальність (Брагман, Гара, Володар, Рушій), включно з відповідними особовими займенниками, вживаються з великої літери. Під час транслітерації санскритських слів латиною (Sanskrit Roman) усі слова писалися з малої літери (так, як це властиво санскриту). При цьому використовувалася стандартна транслітерація IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration).

Оскільки ця публікація тільки розпочинає знайомство зі “Шветашватара-упанішадю”, передбачається, що в наступних відбуватиметься поступове розширення залученого кола дослідницької літератури, триватиме подальше опрацювання традиційних індійських коментарів і релігійно-філософської літератури. Не виключено, що з часом можливі уточнення і розширення передмови, перекладу і коментарів першого розділу.

Щиро дякую Андрію Скібіцькому і Микиті Самсоненку, завдяки дружній і плідній співпраці з якими відбулося моє звернення до “Шветашватара-упанішаді” і розпочалося тривале знайомство з її оригінальним текстом. Окремі слова вдячності висловлюю усім тим, хто щиро допомагав у вирішенні різних складних питань, які виникали під час роботи з “Шветашватара-упанішадю”, особливо Катерині Довбні, Дмитру Луценку, Анастасії Стрелковій, Сігне Коен (Signe Cohen), Франку Кьолеру (Frank Koehler), Девадатті Калі (Девіду Нельсону) (Devadatta Kālī (David Nelson)).

Увазі читача пропонується транслітерація оригінального санскритського тексту латиною і його прозовий варіант перекладу.

Переклад

śvetāśvataropaniṣad

om pūrṇamadaḥ pūrṇamidaṃ pūrṇātpūrṇamudacyate |
pūrṇasya pūrṇamādāya pūrṇamevāvaśiṣyate || bhadraṃ karṇebhiḥ ||
saha nāvavatviti śāntiḥ ||

“Те – повне. Це – повне. Повне виходить із повного.

Узявши повне з повного, саме повне залишається. || (Нехай ми почуємо) благословенне вухами!

Оберігай нас обох!” Мир!

hariḥ om || brahmavādino vadanti |

Гарі, Ом! Ті, хто розмірковує про Брагман, кажуть:

kiṃ kāraṇaṃ brahma kutaḥ sma jātā jīvāma kena kva ca sampratiṣṭhāḥ |

adhiṣṭhitāḥ kena sukhetareṣu vartāmahe brahmavido vyavasthām ||1||

1.1. Що (є) причина? Брагман? Звідки ми народилися? Завдяки чому живемо? І де прихисток?

Ким скеровані ми, о знавці Брагмана, чиє життя минає в radoщах і печалях?

kālaḥ svabhāvo niyatiryadrecchā bhūtāni yoniḥ puruṣa iti cintyā |

saṃyoga eṣāṃāna tvātmabhāvādātmāpyanīśaḥ sukhaduḥkhaheṭoḥ ||2||

1.2. Чи слід розглядати (як причину) час, власну природу, потребу, випадковість, елементи, утробу, пурушу?

Їхнє поєднання? Ні, з огляду на природу атмана. Але й атман безсилий перед причиною щастя і нещастя.

te dhyānayogānugatā apaśyandevātmaśaktiṃ svaguṇairnigūḍhām |

yaḥ kāraṇāni nikhilāni tāni kālātmayuktānyadhitiṣṭhatyekāḥ ||3||

1.3. Ті, хто дотримувався дг'яна-йоги, побачили силу Божественної сутності, сховану за власними якостями.

Він один наглядає за усіма тими причинами: від часу до власної сутності.

tamekanemiṃ trivṛtaṃ ṣoḍaśāntaṃ śatārdhāraṃ viṃśatipratyarābhiḥ |

aṣṭakaiḥ ṣaḍbhirviśvarūpaikapāśaṃ trimārgabhedaṃ dvinimittaikamoham ||4||

pañcasrotombuṃ pañcayonyugravakṛāṃ pañcaprāṇormiṃ pañcabuddhyādīmūlām |

pañcāvartāṃ pañcaduḥkhaughavegām pañcāśadbhedāṃ pañcaparvāmadhīmaḥ ||5||

1.4-5. Ми знаємо Його як одноободове (колесо), трискладове, з шістнадцятьма кінцями, з п'ятдесятьма (основними) і двадцятьма проміжними спицями, з шістьма вісімками, з одним багатоманітним кріпленням, поділеним на три шляхи, з однією ованою від двох причин,

Як воду з п'яти потоків, шалено вертляву з п'яти джерел, хвилю п'яти пран, основу п'яти, починаючи з буддгі, як п'ятиколоворотне, стрімкий потік п'яти страждань, розділене на п'ятдесят, п'ятискладове.

sarvājīve sarvasamsthe bṛhante asmin haṃso bhrāmyate brahmacakre |

prthagātmānaṃ preritāraṃ sa matvā juṣṭastatastenāmṛtatvameti ||6||

1.6. У тому, що дарує всім засоби до існування, у місці перебування всього, – у цьому неосяжному колесі Брагмана, – кружляє “лебідь”.

Зрозумівши окремо атман і Рушія, вдоволений цим, він іде до безсмертя.

udgītametatparamaṃ tu brahma tasmimstrayaṃ supratīṣṭhākṣaraṃ ca |

atrāntaraṃ brahmavido viditvā līnā brahmaṇi tatparā yonimuktāḥ ||7||

1.7. Це оспіване, як Найвищий Брагман, у ньому – трійця, Він – стійка основа і нетлінний.

Знавці Брагмана, пізнавши цю особливість, поглинені Брагманом; повністю віддані Йому, вони визволені від народження.

saṃyuktametatkṣaramakṣaraṃ sa vyaktāvyaktaṃ bhārate viśvamīśaḥ |

anīśaścātmā badhyate bhokṭṛbhāvājñātvā devaṃ mucyate sarvapāśaiḥ ||8||

1.8. Володар підтримує поєднаним цей тлінний і нетлінний, виявлений і невиявлений світ.

Атман – не Володар, бо зв'язаний своїм станом того, хто насолоджується, але, пізнавши Божественне, позбувається усіх пут.

jñājñau dvāvajāvīsanīśāvajā hyekā bhokṭṛbhogyārthayuktā |
anantaścātmā viśvarūpo hyakartā trayam yadā vindate brahmametat ||9||

1.9. Двоє ненароджених: Той, Хто знає, і той, хто не знає, Володар і не Володар та одна ненароджена, яка приєднана заради того, хто насолоджується, і того, чим насолоджується. Нескінченний, всепроникний, бездіяльний атман – це Брагман, коли знаходить трійцю.

kṣaram pradhānamamṛtākṣaram haraḥ kṣarātmānāvīśate deva ekaḥ |
tasyābhidyānādyojanāttattvabhāvātbhūyaścānte viśvamāyānivṛtīḥ ||10||

1.10. Тлінне – прадгана. Безсмертне і нетлінне – Гара. Тлінним і атманом править один Бог.

Завдяки зосередженню на Ньому, єднанню з Ним і буттю Ним сутнісно постійно, зрештою, – зникнення будь-якої маї.

jñātvā devaṃ sarvapāśāpahāniḥ kṣīṇaiḥ kleśairjanmamṛtyuprahāniḥ |
tasyābhidyānāttṛtīyaṃ dehabhede viśvaiśvaryaṃ kevala āptakāmaḥ ||11||

1.11. Коли Бога пізнано – зникнення усіх пут, зі згасанням клеш – припиняються народження і смерть.

Завдяки зосередженню на Ньому, – третє, зі смертю тіла, – володарювання над усім, кевала, чие бажання виконане.

etajjñeyaṃ nityamevātmasaṃsthaṃ nātaḥ paraṃ veditavyaṃ hi kiṃcit |
bhoktā bhogyaṃ preritāraṃ ca matvā sarvaṃ proktaṃ trividhaṃ brahmametat ||12||

1.12. Це слід знати, яке постійно перебуває в атмані, а не щось, що є зовнішнім.

Хто насолоджується, сприйнявши, чим насолоджується, і Рушія – все сказано, це потрібний Брагман.

vahneryathā yonigatasya mūrtirna dr̥śyate naiva ca liṅganāśaḥ |
sa bhūya evendhanayoniḡṛhya stavobhayaṃ vai praṇavena dehe ||13||

1.13. Як не видно вияву вогню, який перебуває у своєму джерелі, але його властивість не втрачена і він знову з'являється з джерела під час розпалювання за допомогою тертя, так само обидва за допомогою пранами в тілі.

svadehamaraṇiṃ kṛtvā praṇavaṃ cottarāraṇiṃ |
dhyānānirmathanābhyaśāddevaṃ paśyennigūḍhavat ||14||

1.14. Зробивши своє власне тіло арані і пранаву верхньою арані,

Завдяки наполегливості у дг'яні – можна побачити Бога, як приховане.

tiṣṭu tailaṃ dadhinīva sarpirāpaḥ srotaḥsvaraṇīṣu cāgñiḥ |
evamātmātmani ḡṛhyate'sau satyenainaṃ tapasā yo'nupaśyati ||15||

sarvavyūpinamātmānaṃ kṣīre sarpirivārpitam |

ātmavidyātapomūlaṃ tadbrahmopaniṣatparam tadbrahmopaniṣatparam ||16||

1.15-16. Як олія – у насінні кунжуту, масло – у молоці, вода – у потоках і вогонь – в арані,

Так атман схоплюється в собі тим, завдяки істині і тапасу,

Хто бачить всюдисущого атмана, який, наче масло, перебуває в молоці.

Основа в тапасі знання атмана. Це – найвища “Брагма-упанішада”. Це – найвища “Брагма-упанішада”.

iti śvetāśvataropaniṣadi prathamo'dhyāyaḥ ||1||
Ось перший розділ “Шветашватара-упанішади”.

Коментарі

У коментарі спочатку наводиться потрібний фрагмент тексту без змін. Далі в дужках вказується словникова форма (основа або корінь) санскритського слова, яка в разі потреби дає можливість читачу легко знайти потрібне розширене словникове значення (див.: [Apte 1890; Monier-Williams 1899]), потім пропонується переклад фрагмента тексту, окремих слів і пояснення. Якщо слово в тексті зустрічається більш ніж один раз, у коментарі воно буде повторюватися тільки в разі потреби.

У тих випадках, коли важливе для змісту давньоіндійської пам’ятки санскритське слово або фраза можуть бути перекладені в різний спосіб, пропонуються відомі варіанти з інших перекладів ШУ. Періодично розглядаються граматичні, текстологічні, смислові розбіжності, складні і непрозорі місця ШУ. У разі потреби читач може звернутися до інших згаданих перекладів зі списку літератури. Але жоден із відомих нам перекладів не містить вичерпних відповідей, які виникають під час знайомства з текстом упанішади.

Значна кількість лексики першого розділу “Шветашватара-упанішади” входить до тезаурусу індійської філософії. Див.: [Grimes 1996]. Вона складається як із запозичених із раніших ведійських текстів слів, так і з тих, які уперше вживаються саме в цьому давньоіндійському тексті.

Вступ

om pūrṇamadaḥ pūrṇamidaṃ pūrṇātpūrṇamudacyate |
pūrṇasya pūrṇamādāya pūrṇamevāvaśiṣyate ||
bhadraṃ karṇebhiḥ ||
saha nāvavatviti

śāntiḥ || – цей молитовний заклик-мантра передує першій строфі ШУ у виданні В. Апте [Apte 1927, §9 (17)]. Очевидно, складається з чотирьох смислових частин: перші два рядки, третій, четвертий і п’ятий. Фраза “bhadraṃ karṇebhiḥ” зустрічається вже в “Ригведі” (I.89.8a) [Nooten van and Holland 1994, 52].

Перша частина цієї мантри також передує “Іша-упанішаді” (īśa-upaniṣad) і зустрічається у “Бригадараньяка-упанішаді” (bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 5.1.1). Хоча обидва вжиті займенники adaḥ (adas) та idaṃ (idam) середнього роду, один з них підпорядкований іншому. Ймовірно, йдеться про Брагман (brahman, adas) і світ з усіма істотами (jagat, idam), який постає завдяки Йому.

om bhadrāṃ karṇebhiḥ – так починається молитовний заклик-мантра, який передує Мундака- (muṇḍaka-), Мандук’я- (māṇḍūkya--) і Прашна- (praśna--) упанішадам і складається з двох строф.

saha nāvavatviti – частково збігається з першими словами молитовного заклик-мантри, який передує “Тайттирія” (taittirīya-), “Катха” (kaṭha-) і “Мандук’я” упанішадам.

śāntiḥ – зазвичай цим словом, яке може вживатися тричі, завершується молитовний заклик-мантра, який передує першій строфі упанішад.

Нам невідомі текстологічні дослідження упанішад, у яких би аналізувалися зміст і функціональне призначення досить різних за змістом і розміром вступних молитовних закликів-мантр і ставились би питання про їхню наявність у рукописах та

появу у друкованих виданнях. Досить часто ці вступні мантри, які є популярними в сучасному індуїзмі, можуть не друкуватися під час перекладу упанішад. ШУ – не виняток.

1.1.

hariḥ om – власне цим лаконічним молитовним заклик-мантрою розпочинається перша строфа “Шветашватара-упанішади” в санскритському виданні, на яке ми спиралися. З нього також розпочинається і “Тайттірія упанішада” [див.: Radhakrishnan 1953, 527]. Не в усіх перекладах як “Шветашватара-упанішади”, так і “Тайттірія-упанішади” цей молитовний заклик-мантра зберігається [див.: Сыркин 1992; Olivelle 1998a].

Очевидно, у цьому разі слово “hariḥ” (hari) позначає ім’я-епітет одного з індуїстських божеств: Брагми (brahmā), Вішну-Кришни (viṣṇu, kṛṣṇa) чи Шиви (śiva). Наприклад, у “Бгагавата-пурані” (bhāgavata-purāṇa) hari – це одне з найчастотніших імен-епітетів Вішну-Кришни. У тексті ШУ зустрічається багато епітетів-характеристик індуїстських божеств.

om, або aum – відомий містичний індуїстський символ у вигляді священного звуку, складу, мантри; уперше з’являється в упанішадах. У тексті ШУ складу “om” приділяється окрема увага.

Треба зауважити, що видання перекладів як ШУ, так і інших упанішад можуть містити пропуски не тільки вступних молитовних закликів, а й цієї мантри. Питання, чи обов’язково вона вживається у виданнях санскритських першоджерел і манускриптах ШУ і чи завжди була ШУ властива, потребує окремого з’ясування.

brahmavādino vadanti (brahman, vādin, √vid) – ті, хто розмірковує про Брагман, кажуть. Можливий і інший варіант: знавці сакральних текстів Вед (veda) кажуть. Це речення, яким відкривається “Шветашватара-упанішада”, зустрічається в раніших за неї текстах, наприклад у самгіті “Атхарваведи” 15.1.7 [Chand 2002], “Тайттірія-араньяці” (taittirīya āraṇyaka) 5.2.2.5, 5.4.6.5, 5.8.10.9, 5.11.1.10, 5.11.5.6 [Mitra 1872], “Чхандог’я-упанішади” 2.24.1 [Olivelle 1998a]. Нам не вдалося побачити, щоб в індійських традиційних коментарях ШУ зверталась увага на зовнішнє і внутрішнє цитування в упанішаді.

Це перший (після hariḥ om), хоча і лаконічний, приклад зовнішнього цитування (сталого виразу) в ШУ. Зовнішні і внутрішні цитати становлять значну частину всього тексту ШУ. Про вживання “brahmavādin” у брагманах також див.: [Gonda 1975, 381].

kāraṇam (kāraṇa) – одне з тих слів, яким пізніше в індійських філософських текстах позначатиметься причина.

brahma (brahman) – Брагман; Абсолют, кінцева, Найвища реальність або її вияв. Санскритський термін brahman середнього роду при перекладі українською мовою вживається як іменник чоловічого роду.

brahmavido (brahma, vid) – знавці Брагмана; знавець Брагмана, мудрець, теолог.

sampratiṣṭhāḥ (sampratiṣṭha) – прихисток; незмінність, основа.

sukhetareṣu (sukha, itara) – у радощах і печалі; радість, печаль. Можливий і такий варіант: радощі та інші обставини.

Зміст як цієї, так і багатьох інших строф ШУ не завжди очевидний, як видається на перший погляд, і може мати більш ніж один варіант перекладу. Про це, зокрема, свідчать залучені нами переклади. Наприклад, Р. Г’юм, розуміючи цю особливість тексту, періодично у примітках навіть пропонує кілька різних варіантів перекладу тієї самої строфи або її фрагмента. До цього він вдається, вже перекладаючи першу строфу: “The words *kim karānam brahma* might mean also ‘What is the cause? Is it Brahma? or ‘What is the cause? What is Brahma?’ or ‘Is the cause Brahma?’ or ‘Is Brahma the cause?’ or even ‘What sort of a cause is Brahma?’” [Hume 1921, 394].

1.2.

kālah (kāla) – одне з тих слів, яким пізніше в індійських філософських текстах позначатиметься час.

svabhāvo (sva, bhāva) – власну природу; власна природа, стан, існування. Відіграватиме важливу роль у подальшій індійській релігійно-філософській думці.

bhūtāni (bhūta) – елементи, з яких складається навколишній світ, включно з людиною.

yonih (yoni) – утробу; утроба, лоно, джерело, народження. Багатозначне слово, переклад залежить від контексту.

puruṣa (puruṣa) – пурушу; людина, Першолюдина, Бог, Найвище буття, Дух, душа Всесвіту. Можемо припустити, що тут ідеться про людину.

Оскільки слово “yoni” жіночого роду, а “puruṣa” – чоловічого, ймовірно, тут мовиться про зовнішній виявлений світ, або природу, який називається в ШУ по-різному (далі див.: aja, gradhāna, prakṛti), і людину.

saṃyoga (saṃ-yoga (vyuj)) – поєднання.

ātma (ātman) – атман; душа, дихання, власна сутність, внутрішнє “я”, дух: означальний і зворотний займенники (сам, себе). Слово має багато значень: [Apte 1890; Monier-Williams 1899]. Переклад залежить від контексту. Одне з частотних слів у ШУ. Коли в тексті йдеться про душу людини або її власну сутність, внутрішнє “я”, у перекладі вживається термін “атман”.

anīśah (anīśa) – безсилий, не Володар.

sukhaduḥkhaheṭoḥ (sukha, duḥkha, hetu) – перед причиною щастя і нещастя.

sukha – щастя, радість, задоволення.

duḥkha – нещастя, горе, страждання, біль.

hetu – ще одне слово, яким позначатиметься причина в індійській філософії.

1.3.

te dhyānayogānugatā – ті, хто дотримувався дг’яна-йоги.

dhyānayoga (dhyāna, yoga) – дг’яна-йога; йога зосередження, споглядання. Зустрічаються досить різні варіанти перекладу цього складного слова. Серед них є ті, у яких це складне слово (samāsa), очевидно, розглядається як таке, що належить не до типу тат-пуруша (tat-puruṣa), а до типу двандва (dvandva): “meditation and concentration” [Muller 1884, 232], “Practising contemplation and devotion (self-surrender) (Yoga)” [Deussen 1980, 305], “after meditation (dhyāna) and abstraction (yoga)” [Hume 1921, 394]; “meditation and contemplation” [Radhakrishnan 1953, 710], “размышлению и йоге” [Сыркин 1992, 115]. Вираз “dhyānayoga” вживається і в пізніших текстах, зокрема в епосі “Магабгарата” [див.: Bedekar 1960–1961]. Дж. Маллінсон і М. Сінглтон “dhyānayoga” перекладають як “the yoga of meditation” [Mallinson and Singleton 2017, 24]. Д. Бурба, перекладаючи “Бхагавадгіту”, пропонує такі варіанти: “йога медитації”, “медитативна йога” [Бурба 2021, 371, 481]. У коментарі ШУ складне слово “dhyānayoga” вживається без додаткових пояснень: “1.3. evaṃ dhyānayogayuktā munayah” [Viraraghavacharya 1955, 4 (5)].

dhyana – дг’яна, зосередження, споглядання. У ШУ ще буде вживатися.

yoga – важливий і багатозначний термін, який може вживатися в різних контекстах, від побутового до релігійно-філософського, і позначати з’єднання, застосування, зв’язок, спеціальні практики, системи, методи сотеріологічного спрямування, філософську школу. Ще буде вживатися в ШУ.

devātmaśaktim (deva, ātman, śakti) – силу Божественної сутності. Є варіанти перекладу, у яких це складне слово розглядається інакше: “the God of religion, the Self of philosophy and the Energy of science” [Tyāgīśānanda Swāmi 1949, 18], “God, the self, and the power” [Olivelle 1998a, 415].

deva (deva) – Божественної; Бог, Божественне. Це слово може перекладатися з наголосом на сьйній природі Бога / Божественного: “the effulgent Being” [Gambhi-

rananda 2009, 76 та інші], “that effulgent being” [Devadatta Kālī 2011, 113]. Ще буде вживатися в ШУ.

ātman – сутності.

śakti – силу; сила, здібність, енергія. Ще буде вживатися в ШУ.

guṇa – якостями; якість, елемент. Ще буде вживатися в ШУ.

eka – один; один, єдиний. Мається на увазі Найвище начало, Абсолют, тобто Брагман, який під різними іменами-епітетами згадується в упанішаді в кожному з шести розділів. Ще буде вживатися в ШУ.

1.4-5.

Складна строфа для розуміння й однозначного коментування. Перед нами яскрава ілюстрація того, що давні індійці були схильні структурувати світ, зводити його багатоманіття до сталих цифрових комплексів та узагальнень. Зазвичай спроби їхнього пояснення спираються на значно пізніші тексти. Наприклад, якщо звертатися до найранішого з відомих коментарів “Шветашватара-упанішади” (коментар Шанкари (śaṅkara), або той, який йому приписується), то його від часу виникнення ШУ віддаляє близько або понад тисячу років.

ekanemiṃ (eka, nemi) – одноободове (колесо). Очевидно, йдеться про Найвище начало, завдяки якому постає світ, все існує і підтримується. Світ уявляється й у вигляді трискладового колеса. Далі наводяться й інші його характеристики.

trivṛtaṃ (tri, vṛta) – трискладове. Очевидно, йдеться про три гуни, або якості, тенденції (guṇa): саттва (sattva), раджас (rajas) і тамас (tamas). Будуть далі згадуватися в тексті.

ṣoḍaśāntaṃ (ṣoḍaśa, anta) – із шістнадцятьма кінцями. Очевидно, йдеться про п’ять (першо)елементів: простір / ефір, повітря, вогонь, вода і земля та одинадцять органів: п’ять органів чуття (вуха, очі, ніс, язик, шкіра), п’ять органів дій (рот, руки, ноги, анус, статеві органи) і пізнавальну діяльність людини, яка тяжіє до дискурсивного мислення. Тут остання позначається словом манас (manas), який часто перекладають як “розум”.

śatārdhāraṃ (śata, ardhā, ara) – п’ятдесятма (основними) спицями. Очевидно, йдеться про п’ятдесят (основних) сил / активностей у виявленому світі.

viṃśatipratyagābhiḥ (viṃśati, prati, agābhi) – із двадцятьма проміжними спицями. Очевидно, йдеться про вищезгадані п’ять органів чуття і п’ять органів дій та їхні об’єкти.

aṣṭakaiḥ ṣaḍbhiḥ (aṣṭaka, ṣaṣ) – із шістьма вісімками. Очевидно, маються на увазі такі шість переліків по вісім: 1) п’ять (першо)елементів; manas; усвідомлення власного “я” (мається на увазі ahaṃkāra); пізнавальна діяльність людини, яка тяжіє до мудрості і всезнання, часто перевершує manas (мається на увазі buddhi); 2) вісім частин тіла: шкіра, внутрішні тканини, м’язи, кров, жир, кістки, кістковий мозок і сперма; 3) вісім (йогічних) сил, могутностей (див. “Йога сутри” (Yogasūtra) Патанджалі (Patañjali) [Ghosh 1999], а також ШУ 2.13); 4) вісім станів або схильностей: праведність, неправедність, знання, невігластво, безпристрасність, прихильність, відчуття розширення можливостей, відчуття безсилля; 5) вісім різновидів небесних (божественних) або демонічних істот: браhma (brahmā), праджапаті (prajāpati), деви (deva), гандгарви (gandharva), якші (yakṣa), ракшаси (rākṣasa), пітрі (pitṛ), пішачі (piśāca); 6) вісім чеснот: співчуття, терпіння, брак злих намірів (зздрощів), чистота, легкість, щедрість, доброзичливість, задоволеність (брак бажання).

viśvaḥpāraśaṃ (viśva, pāra, eka, pāśa) – з одним багатоманітним (багатоликим, багатоформним) кріпленням (мотузкою, путами, зашморгом).

trimārgabhedam (tri, mārga, bheda) – поділений на три шляхи. Очевидно, маються на увазі праведність, неправедність, знання; або знання, йога, відданість; або шлях богів, шлях предків, звільнення.

dvinimittaikamoham (dvi, nimitta, eka, moha) – з однією оманою від двох причин. Очевидно, маються на увазі добрі, сприятливі і погані, негативні дії, вчинки.

pañcasrotombum (pañca, srotas, ambu) – воду з п’яти потоків. Очевидно, маються на увазі п’ять органів чуття.

pañcaṣoṇyugavakrām (pañca, ṣoṇi, ugra, vakra) – шалено вертляву з п’яти джерел. Очевидно, маються на увазі п’ять (першо)елементів.

pañcarāṅgogmim (pañca, rāṅga, ūgmi) – хвилю п’яти пран (rāṅga, життєва сила, дихання): сама прана, тобто дихання як таке, дихання в легенях; апана (āraṅga), спрямоване вниз дихання; самана (samāna), серединне дихання, міститься всередині тіла; удана (udāna), спрямоване вгору дихання, міститься в горлі; в’яна (vyāna), дихання по всьому тілу між вдихом і видихом.

pañcabuddhyādīmūlām (pañca, buddhi, ādi, mūla) – основу п’яти, починаючи з буддгі. Або основу п’яти видів чуттєвого пізнання. Очевидно, маються на увазі пізнавальні властивості, тобто п’ять зовнішніх чуттєвих органів пізнання (сприйняття), вони ж буддгіндрії (buddhi+indriya). Або буддгі, агамкара (ahaṅkāra), манас, буддгіндрії / джнянендрії (jñāna+indriya) і кармендрії (karma+indriya).

pañcāvartām (pañca, āvarta) – п’ятиколоворотне. Можливо, маються на увазі об’єкти чуттів.

pañcaduḥkhaughavegām (pañca, duḥkha, ogha, vega) – стрімкий потік п’яти страждань. Очевидно, маються на увазі перебування в материнській утробі, народження, хвороби, старість, смерть.

pañcāśadbhedām (pañcāśat, bheda) – розділене на п’ятдесят. Можливо, підсумовується наведений перелік.

pañcāraḅvām- (pañca, raḅvan) – п’ятискладове. Очевидно, маються на увазі п’ять різновидів недосконалостей, забруднювальних, потьмарювальних (“отруйних”) чинників-перешкод (kleśa) на шляху досягнення максимально можливого стану для людини в земних умовах та звільнення від світу сансари. Ними є невігластво (avidyā), егоїзм, самолюбство (asmitā), пристрасть, прагнення (rāga), ненависть, відраза (dveṣa), прив’язаність до земного життя: страх смерті і бажання жити (abhiniveśa).

1.6.

haṁso (haṁsa) – “лебідь”; лебідь, гусак, який тут символізує індивідуальну душу, що змушена перебувати у світі перевтілень (перероджень).

brahmacakre (brahman, cakra) – у колесі Брагмана, тобто в колообігу втілень, у світі блукань, у сансарі (saṁsāra).

preritāraṁ (preritṛ) – Рушія; рушій, підбурювач. Очевидно, тут мається на увазі один із виявів Найвищого начала. Перекладається по-різному: “the mover (the god, the lord)” [Muller 1884, 234], “the mover” [Deussen 1980, 307], “the Actuator” [Hume 1921, 395], “the Moving Force” [Tyāgīśānanda Swāmi 1949, 25], “the Mover (the Lord)” [Radhakrishnan 1953, 713], “Движущего” [Сыркін 1992, 116], “the impeller” [Olivelle 1998a, 415], “the Controller” [Gambhirananda 2009, 67–68 та інші], “the animating force” [Devadatta Kālī 2011, 109].

amṛtatvameti (amṛtatva, eti (√i)) – йде до безсмертя. Наголос на безсмерті, на спрямуванні на нього уваги, на його досягненні – один із ключових і рекурентних мотивів у ШУ.

1.7.

udgītametatparamaṁ tu brahma (udgīta, etad, parama, tu, brahman) – це оспіване, як Найвищий Брагман. Перед нами ще одне важливе згадування Найвищої реальності, опис якої перебуває в центрі уваги ШУ і відбувається поступово.

Приклади перекладу “paramaṁ tu brahma”: “the Highest Brahman” [Muller 1884, 234–235], “the highest Brahman” [Deussen 1980, 307], “the supreme Brahma” [Hume 1921, 395], “the Supreme Brahman” [Tyāgīśānanda Swāmi 1949, 29], “the supreme

Brahman” [Radhakrishnan 1953, 713], “высший Брахман” [Сыркин 1992, 116], “this highest Brahman” [Olivelle 1998a, 415], “Brahman, which is verily the best” [Gambhirananda 2009, 70], “the supreme Brahman” [Devadatta Kālī 2011, 109].

trayaṃ (traya) – трійця; триада. Очевидно, маються на увазі людина, зовнішній світ і Найвище начало. Буде ще згадуватися далі в тексті.

supraṭiṣṭhākṣaraṃ ca (supraṭiṣṭhā, akṣara, ca) – стійка основа і нетлінний / незмінний. Важливі характеристики Брагмана.

brahmavido (brahma, vid) – знавці Брагмана.

yoni-muktāḥ (yoni-mukta) – визволені від народження (утроби, лона, джерела), тобто світу перевтілень, сансари. Це ще один із ключових і рекурентних мотивів у ШУ. Отже, у тексті (1.6, 7) з’являється сотеріологічна лінія викладу.

1.8.

viśvamīśaḥ (viśva, īśa) – світ, Володар.

viśva – світ, Всесвіт і його дві важливі пари характеристик-протиставлень: kṣaraṃ – akṣaraṃ (kṣara, akṣara) – тлінний і нетлінний та vyaktāvyaktaṃ (vyakta, avyakta) – виявлений і невиявлений.

īśa – Володар, також Ішвара, Господь; той, хто повністю чимось володіє. Тут Найвища реальність набуває теїстичних (монотеїстичних?) ознак. Йому у строфі протиставляється не Володар (an-īśa), тобто людина і її внутрішня сутність (ātman).

bhokṭrbhāvāt (bhokṭr, bhava) – станом того, хто насолоджується. Це складне слово (samāsa), наприклад, вживається у пізніших “Санкх’я-кариках” (sāṃkhya kārikā, 17) Ішваракришни (īśvara kṛṣṇa, бл. IV ст.) [Virupakshananda Swami w/y, 55].

bhokṭr – той, хто насолоджується; отже, перебуває у вищезгаданому колесі Брагмана.

jñātvā devaṃ mucyate sarvapāśaiḥ (√jñā, deva, √muc, sarva, pāśa) – пізнавши Божественне, позбувається усіх пут. Ще один із ключових і рекурентних, яскраво сотеріологічних мотивів у ШУ. Слово в слово неодноразово повторюється далі в тексті, також в останній паді: 2.15d, 4.16d, 5.13d, 6.13d. Це важливий приклад внутрішнього цитування у вигляді рефрену, який свідчить про специфіку текстотворення упанішади, про використані при цьому мовні засоби, про ключові і рекурентні смисли / мотиви. Останні не тільки у своєрідний спосіб “зшивали” весь текст упанішади, а й були новими, проголошеними в ній смислами.

1.9.

jñājñau dvāvajāvīśanīśāvajā hyekā (jñā, ajñā, dvau, ajau, īś, anīś, aja, hi, eka) – двоє ненароджених: Той, Хто знає, і той, хто не знає, Володар і не Володар та одна ненароджена.

jñā, ajñā – Той, Хто знає, і той, хто не знає. Вони ж: dvau, ajāu – двоє ненароджені, а також: īś й anīś – Іша або Володар і не Іша або не Володар. jñā, īś – імена-характеристики Божества. За кілька слів у строфі наводяться характеристики атмана: ananta – нескінченний, viśva-gūra – у формі Всесвіту, всеформний, akartṭr – не діяч, – які перегукуються з характеристиками Брагмана.

ajā, hi, ekā – одна ненароджена. Вживається жіночий рід. Очевидно, йдеться або про “силу Божественної сутності” (devātmaśakti) зі строфи 1.3, або про первісну, одвічну природу, тобто пракриті (prakṛti), яка згадуватиметься пізніше (4.10). Можливо, мається на увазі і pradhāna зі строфи 1.10 (хоча це слово середнього, а не жіночого роду).

У перекладі С. Радгакришнана жіночий рід тут не передається: “one who is” [Radhakrishnan 1953, 714]. О. Сиркін це місце перекладає чоловічим родом: “один, ненароджений” [Сыркин 1992, 116]. Натомість у більшості перекладів жіночий рід відображається: “there is she” [Muller 1884, 235], “She i.e. Nature, Prakṛti” [Hume 1921, 395], “She too” [Tyāgīśānanda Swāmi 1949, 29], “There is just one unborn female” [Olivelle 1998a, 417], “There is one other without beginning” [Devadatta Kālī 2011, 120].

bhoktr-bhogyā (bhoktr, bhogyā) – того, хто насолоджується, і того, чим насолоджується. Одна з важливих опозицій у тексті.

trayaṃ (traya) – трійцю; трійця, тріада, потрійний. Знову йдеться про тріаду (див. 1.7), яка у вченні Шветашватари посідає одне з ключових місць. Можливо, йдеться про 1) Найвище начало: Володаря, 2) не Володаря, людину, її Внутрішню сутність (ātman) та 3) зовнішній світ, природу (ajā, pradhāna, prakṛti). Тріадичність буде ще згадуватися далі в тексті ШУ.

У перекладах знаходимо такі пояснення цього важливого слова: “(1) the lord, the personal god, the creator and ruler, (2) the individual soul or souls, and (3) the power of creation, the devātmasakti of verse 3. All three are contained in Brahman, see verses 7, 12” [Muller 1884, 235], “The triad of Bhoktr, Bhogyā, and Prerayitr (impeller)” [Deussen 1980, 307], “The individual soul, the personal god and prakṛti or nature are all contained in Brahman” [Radhakrishnan 1953, 714], “здесь снова говорится о триаде – божество, субъект восприятия и воспринимаемая сущность (ātmā здесь, по-видимому, тождествен prakṛti)” [Сыркин 1992, 278], “the enjoyer, the enjoyment and the enjoyable” “the individual soul, God and Nature” [Gambhirananda 2009, 84]. Про те, чи перевищує Брагман “the personal god” і “God”, чи їм дорівнює, у згаданих виданнях не мовиться.

brahmametad (brahman, etad) – це Брагман. Написання тут слова “brahman”, замість “brahma”, пояснюється по-різному. П. Олівелл наводить інше написання фрази, яке він зустрів в індійському виданні “Шветашватара-упанішади” разом з її коментарями: “brahma hu etad” [Olivelle 1998a, 616]. Також відомі пояснення, які в цьому разі апелюють до вживання однойменної ведійської форми слова “brahman” [Gambhirananda 2009, 85; Devadatta Kālī 2011, 415].

1.10.

kṣaraṃ pradhānamamṛtākṣaraṃ haraḥ (kṣara, pradhāna, amṛta, akṣara, hara) – прадгана. Безсмертне і нетлінне – Гара.

pradhāna – прадгана, очевидно, синонім аја, prakṛti, devātmasakti. Тут зустрічається така її характеристика, як “kṣara” – тлінне. Слово “kṣara” зустрічалося раніше як характеристика світу (див. 1.8).

amṛta, akṣara – безсмертне і нетлінне. Обидва слова вже зустрічалися раніше (див. 1.7, 8). Прикметно, що тут вони вживаються в середньому роді, тоді як те, що вони характеризують, тобто слово “hara”, – у чоловічому.

hara – Гара, точне значення незрозуміле. Очевидно, має стосунок до Найвищої реальності. Пізніше – одне з імен-епітетів Шиви, тобто “Того, хто знищує зло”. У строфі розуміється як безсмертний (amṛta) і нетлінний (akṣara). Ці характеристики Гари протилежні тим, які описують прадгану. У строфі 1.7 akṣara – характеристика саме Брагмана, який, як пам’ятаємо, середнього роду.

У більшості залучених нами перекладів під hara розуміється або епітет Шиви, або Бог. Г’юм пропонує такий варіант: “the Bearer, the Soul” [Hume 1921, 396].

kṣarātmānāvīśate deva ekaḥ (kṣara, ātman, īśate (√īś), deva, eka) – тлінним і атманом править один Бог. Ця фраза уточнює щойно сказане. Тлінне (kṣara), тобто природа, світ і атман (ātman), тобто людина, її власна сутність підпорядковані Найвищому началу, яке тут дістає ще одну назву: deva ekaḥ, тобто Один або Єдиний Бог (Господь). Тож у цій строфі наявна не тільки моністична й теїстична, а, ймовірно, і монотеїстична тенденція. Отже, поступово (строфа за строфою) читач здобуває нове знання як про Найвищу реальність, так і про інші підпорядковані їй складники.

Р. Бгандаркар так характеризує наявність тріади у цій строфі: “The triad, Kṣara, Akṣara or Ātman (individual soul), and the ruling one God, is mentioned in ŚU. (I.10), which work is precursor of the Bhagavadgītā” [Bhandarkar 2001, 24]. Окрім ще одного важливого прикладу тріадичності в ШУ, у цій цитаті ми також зустрічаємо слушний наголос на зв’язках між давньоіндійськими релігійно-філософськими текстами. Справді, між “Шветашватара-упанішадою” і “Бхагавадгітою” існує чимало спільно-

го на рівні окремих фрагментів строф, лексики, проблематики. Водночас ніде в тексті ШУ “Ātman” не характеризується як “Akṣara”.

Далі у строфі описуються практика та її результат, які нагадують останні складники йогічної практики, описаної Патанджалі в “Йога-сутрах” [Ghosh 1999]: *tasyābhidhyānādyojanāt* (*tad*, *abhidhyāna*, *yojana*) – завдяки зосередженню на Ньому, єднанню з Ним.

dhyana – дг’яна, зосередження, споглядання. Див. 1.3.

yojana (√*yoj*) – єднання, з’єднання. Див. 1.3.

*tattvabhāvāt**bhūyaścānte* *viśvamāyānivṛttiḥ* (*tattva*, *bhāva*, *bhūya*, *ante*, *viśva*, *māyā*, *nivṛtti*) – і буттю Ним сутнісно постійно, зрештою, – зникнення будь-якої маї.

tattva – сутність, реальність.

bhāva – становлення, буття.

bhūya – знову і знову, постійно.

māyā, мая – ще один важливий для індійської релігійно-філософської думки термін, який відігравав помітну роль вже в “Ригведі” (*ṛgveda*). Йому властиві різні значення. Очевидно, тут він позначає те, що не є саме по собі остаточно реальним. “Ілюзія” – один із частотних варіантів перекладу, який зустрічається в літературі.

nivṛtti (√*vṛt*) – дієслово, яке неодноразово зустрічається в індійській релігійно-філософській літературі, зокрема в раніше згаданій “Бхагавадгіті” і йогічних текстах.

1.11.

jñātvā devaṃ sarvaparārahāṇiḥ (*jñātvā* (√*jñā*), *deva*, *sarva*, *pāśa*, *arahāṇi*) – коли Бога пізнано – зникнення усіх пут. Майже повністю відображає *jñātvā devaṃ tuncate sarvaparāśaiḥ* у строфі 1.8. Тут ми зустрічаємо приклад внутрішнього цитування (дещо видозміненого рефрену) в ШУ.

kṣīṇaiḥ kleśairjanmamṛtyuprahāṇiḥ (*kṣīṇa*, *kleśa*, *janma*, *mṛtyu*, *prahāṇi*) – зі згасанням клеш – припиняються народження (*janma*) і смерть (*mṛtyu*).

У 10 та 11 строфах продовжується виклад сотеріологічної лінії (див. 1.7, 8, 9), який чітко спрямований на досягнення надлюдського стану. Останній описується переважно через відкидання негативних характеристик і станів, властивих людині у світі сансари. Не виключено, що ми маємо справу з формуванням уявлень про звільнення за життя і звільнення після смерті.

tasyābhidhyānāt (*tad*, *abhidhyāna*) – завдяки зосередженню на Ньому. Ця фраза вже вживалася в попередній строфі (1.10). Тут ми маємо ще один приклад внутрішнього цитування (самоцитування) в ШУ. Тобто в 11 строфі є два приклади внутрішнього цитування.

ṭṛtīyaṃ (*ṭṛtīya*) – третє. Не зовсім зрозуміло, що мається на увазі цього разу, коли йдеться про третє: про вищезгадану чи якусь іншу тріаду.

Зустрічаються такі пояснення: “the state of God, which is the source of the unmanifested supreme Space; and which is marked by *viśva-aiśvarya*, full divine power” [Gambhirananda 2009, 87], “The first is the transmigration of the soul on the *Pitṛyāna* path, the second is the deliverance, the third is the step-by-step deliverance on the *Devayāna* path” [Deussen 1980, 308].

dehahede viśvaiśvaryaṃ (*deha*, *bheda*, *viśva*, *aiśvarya*) – зі смертю тіла, – володарювання над усім. Очевидно, йдеться про розчинення, розкладання фізичного тіла.

Змальовані в цій строфі сотеріологічні горизонти для того, хто практикує вчення, що викладається, набувають ледве не граничних можливостей для людської уяви. Дуже ймовірно, що їхнє досягнення очікується вже в посмертному стані. Отже, ці нові описані можливості майже неможливо перевірити, і тому, очевидно, вони мають братися на віру.

Водночас не виключаються й інші варіанти перекладу ширшого фрагмента строфи: “*tasyābhidhyānātṭṛtīyaṃ dehahede viśvaiśvaryaṃ*”: “By constantly meditating on

him and going beyond the sense of individuality, one attains the third state” [Devadatta Kālī 2011, 131]. У цій цитаті не згадуються ознаки, пов’язані з фізичною смертю того, хто практикує вчення, що викладається, а радше йдеться про істотне перевершення ним свого профанного (сансаричного) стану.

Якщо розглядати весь текст ШУ, то досягнення максимальних сотеріологічних кордонів людиною таки радше ув’язується з фізичною смертю практика. Отже, вчення, яке викладається в упанішаді, – це вчення і про звільнення (сотеріологія), і про смерть (танатологія).

kevala āptakāmaḥ (kevala, āpta (√āp), kāma) – кевала, чиє бажання виконане.

kevala – кевала, тобто такий практик, який не пов’язаний ні з чим із поцейбічного. Це номінативна конструкція, усі слова якої чоловічого роду. Очевидно, перед нами опис, фіксація досягнення максимально можливого стану адептом (виконання ним сотеріологічного ідеалу), його гранично можлива реалізація. (Якщо тільки в цьому фрагменті не мовиться і про Найвищу реальність, яка може не мати середнього роду. Як показує текст ШУ, Найвища реальність позначається словом не тільки середнього, а й чоловічого роду). Якщо так, то, можливо, йдеться не про бажання як таке і не про будь-які бажання, а про найголовніше, найпотаємніше бажання, тобто бажання практика досягнути сотеріологічного ідеалу.

П. Олівелл звертає увагу на те, що в цьому разі, згідно з правилами сандгі, може бути два варіанти вживання слова “kevala”: у називному відмінку (kevalaḥ + āptakāmaḥ) та в місцевому (kevale + āptakāmaḥ) [Olivelle 1998a, 617]. Відповідно, перекладачі ШУ віддають перевагу тому чи іншому варіанту, які мають помітні розбіжності. Див. відповідні варіанти перекладів нижче.

āptakāma – це складне слово означає “the supreme soul”, а також позначає стан того, хто знає тотожність Брагмана й атмана: “one who knows the identity of Brahman and Ātman” [Monier-Williams 1899]. Пізніше Мадгва (madhva, бл. XIII ст.), засновник двайта-веданти (dvaita vedānta), коментуючи дев’яту строфу “Мандук’я-упанішади” (māṇḍūkya upaniṣad), яка містить термін “āptakāmasya”, згадуватиме Вішну (viṣṇu), уособлене, персоніфіковане Найвище начало [Vasu 1909, 13].

Варіанти перекладів цієї важливої останньої фрази у строфі: “but he only who is alone, is satisfied” [Muller 1884, 236], “the absolute with all his wishes fulfilled” [Deussen 1980, 308], “being absolute (kevala), his desire is satisfied” [Hume 1921, 396], “All his desires are satisfied, and he becomes one without a second” [Tyāgīśānanda Swāmi 1949, 34], “being alone, his desire is fulfilled” [Radhakrishnan 1953, 716], “одинокий досягає [исполнения] желаний” [Сыркин 1992, 116], “and in the absolute one’s desires are fulfilled” [Olivelle 1998a, 417], “(And) he becomes absolute and self-fulfilled” [Gambhirananda 2009, 87], “in the One alone all desires are fulfilled” [Devadatta Kālī 2011, 131].

Т. Оберліс ставить питання про натяк у цій строфі на відомий “четвертий” стан (turoya), який з’являється в упанішадах [Oberlies 1995, 90].

1.12.

etajjñeyam nityamevātmasamsthām (etad, jñeya (√jñā), nitya, eva, ātman, samstha (√stha)) – це слід знати, яке постійно перебуває в атмані. Оскільки займенник etad, тобто *це*, – середнього роду, то, очевидно, йдеться про пізнання вияву Найвищого начала (Параматмана, paramātman?), яке, як потаємне, міститься в атмані людини.

bhoktā bhogyaṃ preritāraṃ sa matvā (bhoktṛ, bhogya, preritṛ, sa, matvā) – хто насолоджується, сприйнявши, чим насолоджується, і Рушія. Можливо, Підбурювача. Тут уперше вживаються разом bhoktṛ, bhogya, preritṛ, які раніше зустрічалися окремо у строфах 1.6, 8, 9.

sarvaṃ proktaṃ trividhaṃ brahmametad (sarva, prokta, trividha, brahman, etad) – все сказано, це потрійний Брагман. У цій підсумковій частині строфи, як і раніше (1.7,

9), знову мовиться про тріадичність Брагмана. Ця потрійність Брагмана – ще один важливий рекурентний мотив першого розділу упанішади. Дуже ймовірно, що при цьому кожен зі складників тріади позначається не одним, а більшою кількістю слів. Ця обставина потребує від читача значної уваги. Не будемо забувати, що, хоча перед нами максимально лаконічний теологічний виклад, він транслювався підготовленою аудиторією і був їй зрозумілий.

1.13.

yonī – у джерелі. Це слово зустрічалось раніше. Див. 1.2, 5, 7.

mūrtiḥ (mūrti) – вияву; будь-яке тверде тіло, втілення, уособлення, образ.

liṅga- (liṅga) – властивість, знак, ознака, характеристика.

vobhayaṃ vai praṇavena dehe (vā, ubhayaṃ, praṇava, deha) – так само обидва за допомогою пранава в тілі. Може матися на увазі виявлений стан людини, тобто її тіло, і невиявлений, тобто її атман. П. Олівелл тут розуміє Бога і пракриті [Olivelle 1998a, 618].

praṇava – тобто склад “om”. Див. вступ.

deha – у тілі. Це слово зустрічалось раніше, див. 1.11.

1.14.

svadehamaraṇiṃ kṛtvā praṇavaṃ cottarāraṇiṃ (svadeha, araṇi, kṛtvā, praṇava, ca, uttara, araṇi) – зробивши своє власне тіло араṇі і пранава верхньою араṇі.

У наведеному фрагменті ми маємо натяк на окремий ритуал із видобування вогню у ведійській Індії за допомогою двох шматків спеціального дерева (araṇi, шматок дерева від *Ficus Religiosa*). Один із них був нижнім, лежав на плоскій поверхні і мав заглиблення, тоді як інший був верхнім, вертикальним і вставлявся в заглиблення. Після цього верхнє араṇі починали швидко обертати за допомогою мотузки. За деякий час завдяки тертю з’являлися дим і вогонь. У цій строфі ШУ відбувається звернення до ведійського ритуалу, який інтеріоризується, тобто із зовнішнього світу речей переноситься на внутрішній світ людини. Ця тенденція інтеріоризації є однією з ключових для жанру упанішад. Нижня араṇі може уособлювати лоно, тобто жіноче начало, а верхня – лінгам, тобто чоловіче начало.

У О. Сиркіна своє тіло – верхнє араṇі, а пранава – нижнє араṇі [Сиркин 1992, 117].

deha – див. 1.11, 13.

praṇava – див. 1.13.

dhyānānirmathanābhyāsāddevaṃ paśyennigūḍhavat (dhyāna, nirmathana, abhyāsa, devaṃ, paśyet (√paś), nigūḍhavat (√niguh)) – завдяки наполегливості у дг’яні – можна побачити Бога, як приховане. Або завдяки повторному / наполегливому тертю дг’яні. У строфі помітне унаочнення внутрішньої практики. Слово “дг’яна” зустрічалось раніше (1.3, 10, 11). Оскільки ni-gūḍhavat (приховане) вживається в середньому роді, а devaṃ (Бога) – у чоловічому, ймовірно, тут міститься відсилання до чогось іншого або раніше сказаного в упанішаді. Зв’язок Найвищої реальності з прихованим – одна з особливостей її опису в цьому жанрі давньоіндійської літератури.

Як бачимо, у цій строфі головним засобом у комунікації людини з позалюдським виступає дг’яна. Словом “deva” Найвища реальність позначалася раніше (див. 1.8, 10, 11). І, як вкотре можна було помітити, це слово не єдине, за допомогою якого описується Найвища реальність.

1.15-16.

Схоже на те, що згадування араṇі (araṇiṣu в тексті) чи не єдиний з очевидних прикладів у першому розділі ШУ, який запозичено з ритуального ведійського контексту.

evamātmātmani gr̥hyate’sau satyenainaṃ tapasā yo’nupaśyati (evam, ātman, ātman, gr̥hyate, asau, satya, enad, tapas, yad, √anu-dr̥ś) – так атман схоплюється в собі тим,

завдяки істині і тапасу, хто бачить. Той приклад у тексті, коли двічі підряд вживається те саме слово “ātman”, хоч і в різних відмінках (тут називний і місцевий відмінки). Очевидно, йдеться про те, що людина здатна за життя схопити, тобто збагнути, реалізувати власну сутність (атман), здійснити потрібне самопізнання. Такий результат переконливо засвідчує, що людина впевнено торує свій шлях до звільнення. Ще один важливий смисловий наголос у першому розділі тексту, який пов’язується із самопізнанням.

Т. Оберліс зауважує, що ātmānam ātmani (знахідний і місцевий відмінки), інший варіант вживання підряд двох слів “ātman”, часто зустрічається в “Магабгараті” [Oberlies 1995, 90].

satyena (satya) – правда, істина.

tapasā (tapas) – тепло, жар. Цим словом в індійській традиції позначається й аскетизм, у найвищому ступені якого важлива роль відводиться зосередженню [Gambhirananda 2009, 98].

sarvavyāpinamātmānam (sarva, vyāpin, ātmān) – всюдисущого атмана.

ātmavidyātapomūlam (ātman, vidyā, tapas, mūla) – основа в тапасі знання атмана.

vidyā – знання, mūla – основа; корінь.

Підсумковий наголос на важливості самопізнання, пізнання власної сутності, атмана, який досягається завдяки аскезі з опертям на зосередженні.

Не виключено, що в деяких строфах першого розділу (наприклад, 1.12, 16) атман може розумітися як вияв Вищого начала в людині, як Параматман (дух?). У раніше згаданій книзі С. Коен навіть підрозділ у розділі, присвяченому ШУ, так і назвала: «Два атмани у “Шветашватара-упанішаді”». Водночас вона цитує строфи не з першого розділу ШУ (4.17, 5.3) [Cohen 2018, 391, 394–395, 399].

tadbrahmapariṣatparam (tad, brahman, upariṣad, para) – це – найвища “Браhma-упанішада”. Серед відомих на сьогодні упанішад є пізніша за ШУ невелика brahmapariṣad [Joshi 2016, 384–386].

Зазвичай brahmapariṣat перекладають. Наприклад: “That is the Brahman taught by the Upanishad” [Muller 1884, 237], “This is Brahma, the highest mystic teaching (upanisad)” [Hume 1921, 397], “the final goal of the Upanishad” [Deussen 1966 (1906), 308], “that Supreme Brahman, the destroyer of ignorance” [Tyāgīśānanda Swāmi 1949, 38], “Это высшая упанишада Брахмана” [Сыркин 1992, 117], “that is the Brahman, the highest mystic doctrine” [Radhakrishnan 1953, 718], “That is brahman, the highest object of the teachings on hidden connections (upariṣad)” [Olivelle 1998a, 417], “that Brahman on which is established the highest good” [Gambhirananda 2009, 98], “Concerning Brahman, that is the highest teaching” [Devadatta Kālī 2011, 152].

tadbrahmapariṣatparam tadbrahmapariṣatparam – це ще один рефрен у першому розділі. Цього разу він у межах однієї строфи, прикінцевий, підсумковий до всього першого розділу. Ян Гонда різноманітні повторення вважає однією з характерних, частотних і важливих особливостей ведійських текстів (насамперед це стосується самгіт і брагман) [Gonda 1975]. Як бачимо, їх використовують і в ШУ. Очевидно, такі повторення властиві усним текстам, яким тривалий час була “Шветашватара-упанішада”. Не в усіх залучених нами перекладах це повторення відтворюється.

ЛІТЕРАТУРА

- Бурба Д. В. (перек.) *Бгавадгіта. “Гіта-артха-санграга” Ямуни*. Київ, 2021.
 Завгородній Ю. *Рецепція індійської філософії в Україні. Лінія Вед (1840–1930-ті рр.)*. Київ, 2013.
 Сыркин А. Я. (перев.) *Упанишады. Книга 2*. Москва, 1992.
 Apte. *Practical Sanskrit-English Dictionary*. 1890. URL: <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/AP90Scan/2020/web/webtc2/index.php> (дата звернення: 19.08.2024).

Apte V. G. Śvetāśvatara Upaniṣad. Edited With the Commentaries of Śaṅkara, Śaṅkarānanda, Nārāyaṇa, and Vijñānabhagavat. (Anandasrama Sanskrit Series, 17). Poona, 1927. (In Sanskrit).

Basu B. D. (ed.) Śvetāśvatara Upaniṣad. (The Sacred Books of the Hindus, Vol. XVIII). Allahabad, 1916.

Bedekar V. M. The Dhyānayoga in the Mahābhārata (XII. 188) // Bhāratīya Vidyā, 1960–1961, № 20–21.

Bhandarkar R. G. Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems. New Delhi, 2001.

Chand D. (trans.) Atharvaveda. New Delhi, 2002.

Cohen S. The Śvetāśvatara Upaniṣad Reconsidered // Acta Orientalia, 1998, № 59.

Cohen S. (ed.) The Upaniṣads. A Complete Guide. London – New York, 2018.

Deussen P. The Philosophy of the Upanishads. New York, 1966.

Deussen P. (trans.) Sixty Upaniṣads of the Veda. Part One. Delhi, 1980.

Devadatta Kālī. (trans.) Śvetāśvataropaniṣad. The Knowledge that Liberates. Lake Worth, 2011.

Gambhīrananda Swami (trans.) Śvetāśvatara Upaniṣad. With the Commentary of Śaṅkarācārya. Kolkata, 2009.

Ghosh Sh. (trans.) The Original Yoga as Expounded in Śivasamhitā, Gheraṇḍasamhitā and Patañjala Yogasūtra. Delhi, 1999.

Gonda J. A History of Indian Literature. Vol. I, Fasc. 1. Vedic Literature (Samhitās and Brāhmaṇas). Wiesbaden, 1975.

Grimes J. A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English. Albany, 1996.

Hauschild R. Die Śvetāśvatara Upaniṣad: Eine kritische Ausgabe mit einer Übersetzung und einer Übersicht über ihre Lehren. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XVII.3). Leipzig, 1927.

Hume R. E. (trans.) The Thirteen Principal Upaniṣads. London, 1921.

Johnston E. H. Some Sāṃkhya and Yoga Conceptions of the Śvetāśvatara Upaniṣad // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1930, No. 4.

Joshi K. L. et al. (eds.) 112 Upaniṣads (An Exhaustive Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Index of Verses). Vol. 1. Delhi, 2016.

Limaye V. P. and Vadekar R. D. (eds.) Eighteen Principal Upaniṣads. Poona, 1958.

Mallinson J. and Singleton M. (eds.) Roots of Yoga. W/s, 2017.

Mitra R. (ed.) Taittirīya Āraṇyaka. Kolkata, 1872. (In Sanskrit).

Monier-Williams M. Sanskrit-English Dictionary. Digital Sanskrit Dictionaries. 1899. URL: <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2014/web/webtc/indexcaller.php> (дата звернення: 19.08.2024).

Muller F. Max. (ed. and trans.) The Sacred Books of the East. Vol. 15. The Upanishads. Pt. II. Oxford, 1884.

Nooten van B. A. and Holland G. B. (ed.) Rig Veda. A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes. Cambridge, 1994.

Oberlies T. Die Śvetāśvatara Upaniṣad: Einleitung-Edition und Übersetzung von Adhyaya I // Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens. Vol. 39. 1995.

Olivelle P. The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation. New York – Oxford, 1998a.

Olivelle P. Unfaithful Transmitters: Philological Criticism and Critical Editions of the Upaniṣads // Journal of Indian Philosophy. Vol. 26, No. 2. 1998b. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1004322726953>

Radhakrishnan S. (trans.) The Principal Upaniṣads. London, 1953.

Tyāgīśānanda Swāmi (trans.) Śvetāśvataropaniṣad. Madras, 1949.

Vāsu S. Ch. (trans.) The Upaniṣads with the Commentary of the Madhvācārya. Pt I. Īśa, Kena, Kaṭha, Muṇḍaka and Māṇḍuka. Allahabad, 1909.

Vigyanatmayatih. Shvetashvataropanīś Hat Savyakhya // Lalchand Research Library, DAV College, Chandigarh. URL: https://dav.splrarebooks.com/collection/view/shvetashvataropanīś-hat-savyakhya?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTEAAAR1PtEsK3UZKQ5FDtJCLu_Qk-73c6pN-qyKKXzCXinFEA-UW780gUqbViu4_aem_ZmFrZWR1bW15MTZieXRlcw (дата звернення: 19.08.2024). (In Sanskrit).

- Viraraghavacharya S. V. T. (ed.). **Sri Rangamanuja's Svetasvataradyupanisad Purusasukta-Bhasya**. Pt I. Tirupati, 1955. (In Sanskrit).
- Virupakshananda Swami. **Sāṃkhya Kārikā of Īśvara Kṛṣṇa with the Tattva Kaumudī of Śrī Vācaspati Miśra**. Madras, w/y.
- Warwick V. J. **A Study of the Śvetāśvataropaniṣadbhāṣya. Attributed to Śaṅkara: an Annotated Translation**. MPhil Thesis. London, 2017.

REFERENCES

- Burba D. V. (trans.) (2021), *Bhagavadgita*, “Gita-artkha-sangraha” Yamuny, A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, Kyiv. (In Ukrainian).
- Zavhorodnii Yu. (2013), *Retseptsiia indiiskoi filozofii v Ukraini. Liniia Ved (1840–1930-ti rr.)*, H. S. Skovoroda Institute of Philosophy, Kyiv. (In Ukrainian).
- Syrkin A. Ya. (trans.) (1992), *Upanishady*, Book 2, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Apte (1890), *Practical Sanskrit-English Dictionary*, available at: <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/AP90Scan/2020/web/webtc2/index.php> (accessed August 19, 2024).
- Apte V. G. (1927), *Śvetāśvatara Upaniṣad. Edited With the Commentaries of Śaṅkara, Śaṅkarānanda, Nārāyaṇa, and Vijñānabhagavat*, (Anandasrama Sanskrit Series, 17), Poona. (In Sanskrit).
- Basu B. D. (ed.) (1916), *Śvetāśvatara Upaniṣad*, (The Sacred Books of the Hindus, Vol. XVIII), The Pānini Office Bhuvaneśwari Āśrama, Bahadurganj, Allahabad.
- Bedekar V. M. (1960–1961), “The Dhyānyoga in the Mahābhārata (XII. 188)”, *Bhāratiya Vidyā*, No. 20–21, pp. 116–125.
- Bhandarkar R. G. (2001), *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi.
- Chand D. (trans.) (2002), *Atharvaveda*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi.
- Cohen S. (1998), “The Śvetāśvatara Upaniṣad Reconsidered”, *Acta Orientalia*, No. 59, pp. 150–178.
- Cohen S. (ed.) (2018), *The Upaniṣads. A Complete Guide*, Routledge, London and New York.
- Deussen P. (1966), *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York.
- Deussen P. (trans.) (1980), *Sixty Upaniṣads of the Veda, Part One*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Devadatta Kālī (trans.) (2011), *Śvetāśvataropaniṣad. The Knowledge that Liberates*, Nicolas Hays, Lake Worth.
- Gambhirananda Swami (trans.) (2009), *Śvetāśvatara Upaniṣad. With the Commentary of Śaṅkarācārya*, Advaita Ashrama, Kolkata.
- Ghosh Sh. (trans.) (1999), *The Original Yoga as Expounded in Śivasamhitā, Gheraṇḍasamhitā and Patañjala Yogasūtra*, Munshiram Manoharlal, Delhi.
- Gonda J. (1975), *A History of Indian Literature*, Vol. I, Fasc. 1. Vedic Literature (Samhitās and Brāhmanas), Otto Harrasowitz, Wiesbaden.
- Grimes J. (1996), *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English*, State University of New York Press, Albany.
- Hauschild R. (1927), *Die Śvetāśvatara-Upaniṣad: Eine kritische Ausgabe mit einer Übersetzung und einer Übersicht über ihre Lehren*, (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XVII.3), Leipzig.
- Hume R. E. (trans.) (1921), *The Thirteen Principal Upaniṣads*, Oxford University Press, London.
- Johnston E. H. (1930), “Some Sāṃkhya and Yoga Conceptions of the Śvetāśvatara Upaniṣad”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 4, pp. 855–878.
- Joshi K. L. et al. (eds) (2016), *112 Upaniṣads (An Exhaustive Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Index of Verses)*, Vol. 1, Parimal Publications, Delhi.
- Limaye V. P. and Vadekar R. D. (eds) (1958), *Eighteen Principal Upaniṣads*, Vaidika Samsodhana Mandala, Poona.
- Mallinson J. and Singleton M. (eds) (2017), *Roots of Yoga*, Penguin Books, W/s.
- Mitra R. (ed.) (1872), *Taittirīya Āraṇyaka*, Baptist Mission Press, Kolkata. (In Sanskrit).
- Monier-Williams M. (1899), *Sanskrit-English Dictionary*, Digital Sanskrit Dictionaries, available at: <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2014/web/webtc/indexcaller.php> (accessed August 19, 2024).

Muller F. Max. (ed. and trans.) (1884), *The Sacred Books of the East*, Vol. 15: The Upanishads, Pt. II, The Clarendon Press, Oxford.

Nooten van B. A. and Holland G. B. (ed.) (1994), *Rig Veda. A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes*, Harvard University Press, Cambridge and London.

Oberlies T. (1995), “Die Śvetāśvatara-Upaniṣad: Einleitung-Edition und Übersetzung von Adhyaya I.”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Vol. 39, pp. 61–102.

Olivelle P. (1998a), *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, Oxford University Press, New York and Oxford.

Olivelle P. (1998b), “Unfaithful Transmitters: Philological Criticism and Critical Editions of the Upaniṣads”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 26, No. 2, pp. 173–187. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1004322726953>

Radhakrishnan S. (1953), *The Principal Upaniṣads, With Introduction, Text and Translation and Notes*, George Allen and Unwin, London.

Tyāgīśānanda Swāmi (trans.) (1949), *Śvetāśvataropaniṣad*, Sri Ramakrishna Math, Madras.

Vasu S. Ch. (trans.) (1909), *The Upaniṣads with the Commentaty of the Madhvacārya*, Pt I: Īśa, Kena, Katha, Muṇḍaka and Māṇḍuka, The Pāninī Office Bhuvaneśwari Āśrama, Bahadurganj, Allahabad.

“Vigyanatmayatih. Shavetashvataropan1S Hat Savyakhya”, in *Lalchand Research Library, DAV College, Chandigarh*, available at: https://dav.splrarebooks.com/collection/view/shavetashvataropan1s-hat-savyakhya?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTAAR1PtEsK3UZKQ5FDtJCLu_Qk-73c6pNqyKKXzCXinFEA-UW780gUqbViu4_aem_ZmFrZWR1bW15MTZieXRlcw (accessed August 19, 2024). (In Sanskrit).

Viraraghavacharya S. V. T. (ed.) (1955), *Sri Rangamanuja's Svetasvataradyupanisad Purusa-sukta-Bhasya*, Pt I, Tirumalai-Tirupati Devasthanams Press, Tirupati. (In Sanskrit).

Virupakshananda Swami (w/y), *Sāṃkhya Kārikā of Īśvara Kṛṣṇa with the Tattva Kaumudī of Śrī Vācaspati Miśra*, Sri Ramakrishna Math, Madras.

Warwick V. J. (2017), *A Study of the Śvetāśvataropaniṣadbhāṣya*, Attributed to Śaṅkara: an Annotated Translation, MPhil Thesis, The School of Oriental and African Studies University of London, London.

Шветашватара-упанішада 1.1-16 /

Переклад із санскриту, вступна стаття та коментарі Ю. Ю. Завгороднього

Увазі читача пропонується переклад українською мовою першого розділу “Шветашватара-упанішади”. Упанішади – це пізньоведійський жанр давньоіндійської літератури, який завершує формування ведійського корпусу сакральних текстів. Перші тексти упанішад з’являються близько VIII ст. до н. е. Важко переоцінити значення упанішад для вивчення витоків індійської релігійно-філософської думки. Провідні індійські філософи розвивають властиві упанішадом ідеї, цитують їх у власних творах, починаючи з Гаудапади (gaudapāda), пишуть на них власні коментарі. Вони є першим складником потрійного канону (prasthānatrayī) філософської школи веданти (vedānta). Вже не одне століття не лише у світових індологічних, а й серед значно ширших інтелектуальних кіл різних країн, насамперед Європи і Північної Америки, існує стійкий інтерес до упанішад.

“Шветашватара-упанішада” належить до найавторитетніших і найвідоміших упанішад. Своє високе визнання вона здобула не тільки в індуїстському, а й у науковому середовищі. І хоча її вивчення і переклади мають тривалу історію, ще залишається чимало дискусійних і невирішених питань.

Наша публікація покликана поновити наявний вітчизняний академічний інтерес до упанішад, який у 1920–1930-х роках було перервано радянською владою, і звернути увагу на деякі ще недостатньо досліджені аспекти “Шветашватара-упанішади”. Зокрема, робиться наголос на особливостях опису Найвищого начала (реальності), сотеріологічному складнику давньоіндійського тексту, на тій ролі, яку в упанішаді відіграють мудреці, на особливостях текстотворення.

Ключові слова: ведійський; мудрець; Найвище начало (реальність); сотеріологічний; упанішада; цитування (самоцитування); Шветашватара; “Шветашватара-упанішада”

Переклад надійшов до редакції 20.08.2024