

UDC 1(540)091:24-2

SAGES AND WISDOM IN THE ŚVETĀŚVĀTARA UPANIṢAD*Yurii Zavhorodnii*

DSc (Philosophy), Senior Researcher

H. S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine

4, Tryokhsviatytska St., Kyiv, 01001, Ukraine

yuzavhorodnii@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8460-1636

The paper analyses the figure of the sage who plays a leading role in the *Śvetāśvatara Upaniṣad*. In addition to Śvetāśvatara, the sages in the ancient Indian text are not only other nameless ascetic persons, but also manifestations of the Absolute Reality (Brahman, Savitar, Rudra). The interaction exists between representatives of these two worlds and ontologies. Human sages are oriented towards Absolute Reality, while its representatives respond to them. This orientation requires special training and is aimed at a profound transformation of a person. As a result, such a person gains the ability to comprehend absolute knowledge, get rid of the imperfect world and become immortal. The *Śvetāśvatara Upaniṣad* focuses mainly not on everyday or empirical existence, but on wisdom as the knowledge of the primary causes and primary principles of all that exists, as the knowledge of the main goal of the human being, as the secret and true knowledge. Since the wisdom of ascetics is based on, and transmits the primordial superhuman wisdom (Sophia Perennis), there is a reason to speak of a hierarchy of wisdom, of the subordination of human wisdom to a higher Wisdom.

The Upaniṣad contains concise polemical motifs that are an important evidence of other speculative positions that coexist (and compete?) with wise Śvetāśvatara's doctrine.

Lexemes denoting sages are present in each section of the text, in its first and last stanzas. This indicates that the figure of the sage plays an important role in the compositional concept of the entire Upaniṣad, being one of its central and recurring themes.

Internal and external quotations draw special attention in the *Śvetāśvatara Upaniṣad*. With regard to external quotations from earlier authoritative Vedic texts, their presence legitimises the text of the Upaniṣad itself, making it canonical and sacred. Whereas internal quotations serve as examples of the author's conscious position, emphasising important innovative aspects of his doctrine. Thus, the doctrine of wise Śvetāśvatara is characterised by a unique combination of traditional and innovative knowledge as epistemological positions, hence, it receives the special name of "Vedānta".

Keywords: Absolute Reality; sage; Śvetāśvatara; *Śvetāśvatara Upaniṣad*; wisdom

МУДРЕЦІ І МУДРІСТЬ У “ШВЕТАШВАТАРА-УПАНИШАДІ”¹*Ю. Ю. Завгородній***Вступ. Строфа 6.21**

“Шветашватара-упанішада” (*śvetāśvataropaniṣad*²; ШУ – також далі в тексті) – одна з тих авторитетних давньоіндійських упанішад³, зацікавлення якою вже давно вийшло за територіальні кордони регіону її виникнення. Цю пам’ятку активно осмислюють, досліджують і перекладають упродовж кількох останніх століть у різних країнах світу. Що ж до індійської філософії, то ШУ входить до числа її базових

© 2026 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 CC BY-NC (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

смыслотворчих текстів, її значення важко переоцінити. Зміст упанішади (проблематика, ідейне тло, аргументація, поняттєво-термінологічний ряд, специфіка викладу) був і залишається актуальним та затребуваним. Незважаючи на своє помітне місце в історії індійської філософської думки і на увагу до її вивчення з боку індологічного співтовариства, ШУ містить ще чимало нез’ясованих питань, а її дослідження не можна вважати таким, що себе вичерпало⁴. До числа цих недостатньо вивчених, але важливих аспектів упанішади належать уявлення про її головних дійових осіб, якими є давньоіндійські мудреці на чолі зі Шветашватарою, а також феномен мудрості. Якщо казати про Шветашватару, то його ім’я, окрім назви упанішади, зустрічається в одній зі строф наприкінці тексту:

तपःप्रभावाद्देवप्रसादाच्च ब्रह्म ह श्वेताश्वतरोऽथ विद्वान् ।
अत्याश्रमिभ्यः परमं पवित्रं प्रोवाच सम्यग्ृषिसंघजुष्टम् ॥२१॥

6.21 *tapaḥprabhāvddevaprasādācca brahma ha śvetāśvataro 'tha vidvān |*
*atyāśramibhyaḥ paramaṁ pavitraṁ provāca samyagṛṣisaṅghajūṣṭam ||*⁵

Силою аскези і милістю Бога мудрий Шветашватара так належно повідав просунутим аскетам про Брагман⁶ як найвищий засіб очищення⁷, що приємно зібранню риші [Apte 1927, ७४–७५/74–75]⁸.

Завдяки цій лаконічній, але напрочуд змістовній строфі ми маємо той рідкісний випадок, якщо казати про мукх’я (*mukhya*), тобто головні упанішади, коли не тільки в назві, а й у змісті твору зустрічається ім’я її автора⁹. У строфі він характеризується як *vidvas*, або “мудрий”¹⁰. З неї ми дізнаємось і про те, що викладене Шветашватарою вчення про Абсолютне метафізичне начало, яким є Брагман (*brāhman*), спирається не лише на його розумові здібності. Своєю появою воно завдячує аскетичній практиці (*tapas*), яку здійснював мудрець, і Божій милості (*devaprasāda*)¹¹, яку він здобув. Ці важливі характеристики разом зі змістом усієї упанішади дають підстави вважати, що Шветашватара втілював той тип мудрості, у якому інтелектуальні практики були тісно пов’язані зі способом життя¹² і спрямовані на метафізичне начало, а не на навколишній світ. Те, що у строфі йдеться про Брагман як найвищий засіб очищення (*paramaṁ pavitraṁ*), підкреслює сотеріологічну спрямованість учення. Також зі змісту строфи 6.21 зрозуміло, що своє авторитетне вчення мудрий Шветашватара хоча і викладав публічно, але не будь-кому, а тільки шукачам вищих смислів – просунутим аскетам (*atyāśramin*)¹³, вони ж риші (*rṣi*)¹⁴. Ця обставина наголошує на езотеричній специфіці ШУ, яка властива жанру упанішад як такому, і водночас вказує на її виразніший езотеризм, бо в тексті фігурують суто професійні й до того ж анонімні шукачі вищих смислів або професіонали сакрального.

Оскільки у строфі 6.21 Шветашватара безпосередньо називається мудрим, нас цікавитиме все те, що так чи інакше в тексті відображає цю його високу характеристику, як і всі інші випадки звернення до мудреців в упанішаді. З’ясовуючи те, як у ШУ розуміється постать мудреця, ми також зупинимось і на наявних у ній уявленнях про мудрість.

Мудрець серед мудреців

Отже, ШУ – це не знеособлений текст без адресата, як може траплятися у випадку інших мукх’я упанішад, а виклад учення конкретною особою іншим, які також фігурують у творі та є важливими його суб’єктами. Зі змісту строфи 6.21, як ми вже пересвідчилися, випливає, що просунуті аскети, вони ж риші, – це ті люди, яким Шветашватара викладав своє вчення і які є реципієнтами його мудрості. Тобто “атьяшрамін” і “риші” – це синоніми і по-різному підкреслюють той факт, що в тексті мовиться не про рядових аскетів. Те, що замість одного слова ужито два,

може підкреслювати їхній високий статус. Імовірно, перед нами ще й приклад того, як Шветашватара, вводячи новий термін “атъяшрамін” для аскетів, звертався до беззаперечного авторитета раніших ведійських часів і ключової постаті риші, яка вже тривалий час уособлювала еталон духовної людини, а риші вважалися “батьками-засновниками брагманічної традиції” [Olivelle 1993, 13]. У такий спосіб нові реалії узгоджувалися з уже наявними авторитетними смислами інших сакральних текстів. Оскільки одним зі словникових значень “риші”, яке відповідає контексту строфи і всього тексту упанішади, є “мудрець”, виявляється, що ШУ виникла в процесі того, коли не рядовий, а авторитетний мудрець звертався з усною промовою до інших близьких собі за статусом, способом життя і досягнутими результатами. “Просунуті аскети” – це також додаткова і важлива характеристика мудреців-риші, завдяки якій ми дізнаємося більше про тогочасних мудреців. Власне упанішади, як окремий жанр давньоіндійської літератури, створювалися в середовищі таких мандрівних аскетів, які на цьому етапі свого життя повністю зосереджувалися на пошуках вищих метафізичних сенсів [Olivelle 1993; 1998].

Увага до носіїв мудрості у ШУ не вичерпується лише строфою 6.21, вона охоплює весь текст і належить до ключових його особливостей. Водночас в упанішаді не зустрічаються докладні і розлогі міркування, які б були присвячені постаті мудреця. Вони розосереджені по різних строфах. Окрім *vidvas*, *atyāśramin*, *rṣi*, в упанішаді вживаються й інші слова, які є або синонімами лексеми “мудрець” / “мудрий”, або близькі до неї за своїм значенням. Для того щоб аналіз був репрезентативним, спочатку пропонується встановити перелік усіх лексем, якими в тексті називають мудреця, після цього проаналізувати як сам перелік, так і повністю чи частково зміст тих строф, у яких відповідні лексеми вживаються. Завдяки поєднанню лексико-термінологічного і текстуального підходів дослідження спиратиметься на чіткий смисловий каркас-орієнтир і потрібні смислові контексти-застосування.

Було з’ясовано, що в упанішаді вживається 15 різних термінів, які можуть бути об’єднані в дві групи і представлені у вигляді двох відповідних таблиць. Лексика першої з них здебільшого вживається стосовно людини. Натомість лексеми другої насамперед характеризують Абсолютну реальність / начало і її представників. Єдине слово, яке зустрічається в обох групах, – це *vipra*¹⁵. Оскільки мудреці в упанішаді – це не тільки люди, у центрі уваги тексту, окрім мудреців-людей, перебувають Абсолютна реальність та її представники, а також комунікація між ними і мудрецькими-людьми.

Таблиця 1. Строфи з лексикою, яка вживається стосовно людей і позначає мудреця або мудрого¹⁶

- 1.1; 3.21. *brahmavādin*. “Той, хто розмірковує про Брагман”.
- 1.1, 7. *brahmavid*. “Знавець Брагмана”.
- 1.3. *dhyānayoḡānugata*. “Той, хто дотримувався дг’яна-йоги”.
- 2.4. *vipra*. “Натхненний, мудрий, мудрець, провидець, співець, поет, теолог”.
- 2.8, 9; 6.21. *vidvas*. Див. прим. 10.
- 4.15. *brahmarṣi*. “Провидець Брагмана”¹⁷.
- 5.2, 6; 6.21. *rṣi*. “Співець священних гімнів, натхненний поет, святий, візіонер, мудрець, аскет”.
- 6.1. *kavi*. “Проникливий, розумний, знавець, просвітлений, мудрий, розсудливий, хитрий, мислитель, мудрець, провидець, пророк, співець, поет”.
- 6.12. *dhīra*. “Розумний, мудрий, вмілий, кмітливий, обізнаний, досвідчений”¹⁸.
- 6.21. *atyāśramin*. “Просунутий аскет”.
- 6.23. *guru*. “Важкий, великий, вагомий, важливий, серйозний, духовний наставник, учитель”.
- 6.23. *mahātman*. “Великодушний, високодумний, шляхетний, високообдарований, надзвичайно мудрий, видатний, могутній”.

Як бачимо з **таблиці 1**, дійові особи упанішади сукупно характеризуються 12 різними лексемами¹⁹ і 18 випадками вживання, які зустрічаються в кожному розділі твору²⁰. Завдяки цьому постать мудреця залишається у фокусі уваги слухача (читача) упродовж усього тексту, будучи однією з наскрізних і рекурентних тем ШУ²¹. Очевидно, до цього лексичного різноманіття автор тексту вдавався свідомо і не сприймав його надлишковим або суперечливим. Хоча Шветашватара переважно звертався до вже закріпленої у ведійській традиції за професіоналами сакрального лексикону (*vidvas, brahmavādin, brahmavid, ṛṣi, vipra, brahmaṛṣi, kavi, dhīra, guru*), водночас він пропонує і нову (*atyāśramin, dhyānayogānugata*). Отже, це лексичне різноманіття на позначення професіоналів сакрального, яке є взаємозамінним і взаємодоповнювальним, – одна з примітних і важливих особливостей ШУ²².

Навіть без звернення до змісту відповідних строф з переліку вищезгаданих лексем у **таблиці 1** видно, що значну їхню частину (понад половину) об’єднують три особливості: 1) корінь *vid* – “знати”, “розуміти”, “вивчати”, “усвідомлювати” (*vidvas, brahmavid*); 2) основа *brahma-* – “Брагман” у складних словах (*brahmavādin, brahmavid, brahmaṛṣi*) і 3) корінь *dhī* – “сприймати”, “думати”, “розмірковувати” (складник *dhyāna-*, *dhīra*). Якщо корені *vid* і *dhī* характеризують когнітивну сферу і пов’язані з набуванням знання, пізнанням, то основа *brahma-* вказує на Абсолютну реальність.

Щонайменше у двох випадках із переліку **таблиці 1** зустрічаються зовнішні запозичення з раніших за ШУ текстів. Це строфи 2.4²³ і 6.12²⁴. З огляду на те, що в усій упанішаді зовнішніх запозичень набагато більше, ця обставина свідчить про напроцуд гарну обізнаність Шветашватари з ведійською словесністю, властиві йому неординарні навички з усного текстотворення і його цілеспрямоване залучення саме тих фрагментів, у яких ішлося про мудреців²⁵.

Мудрий Шветашватара. Коли в упанішаді мовиться про мудреця-людину і вживається відповідна лексема, зазвичай ідеться про знеособлений та узагальнений образ від третьої особи в однині (кілька випадків) або в множині (більшість випадків). Виняток становлять строфи, у яких ідеться про Шветашватару. Окрім вищезгаданої строфи 6.21, це також строфа 3.21, у якій Шветашватара, звертаючись від першої особи і згадуючи тих, хто розмірковує про Брагман (*brahmavādin*), тобто інших мудреців, стверджує, що він сам пізнав “цей вічно молодий, споконвічний, всеосяжний Атман” (3.21 *vetametatajaram purāṇam sarvātmānam*). Це твердження надзвичайно важливе, оскільки в ньому Шветашватара особисто засвідчує втілений ним максимум власного вчення. Завдяки самопізнанню він досягає власну сутність, тобто Атман (*ātman*), який на суб’єктивному людському рівні уособлює Абсолютне метафізичне начало як таке²⁶. Зображений стан нагадує розроблений пізніше в індійській філософії сотеріологічний стан звільненого за життя практика (*jīvanmukta*), тобто максимально можливий стан реалізації людини в земних умовах. Цілком можливо, що в заключній строфі 6.23, яка завершується рефреном *prakāśante mahātmanah prakāśante mahātmanah* (“сяють магатмі, сяють магатмі”)²⁷, йдеться про Шветашватару. Про це мовиться у “Шанкара-бгаш’ї” [Apte 1927, 96/76], першому з відомих коментарів ШУ, який приписується визначному індійському мислителю Шанкарі (*śaṅkara*, VIII ст.)²⁸; цієї ж думки дотримується П. Олівелл [Olivelle 1998, 433, 628]. Якщо до вищезгаданих характеристик додати цю, постать мудрого Шветашватари вирізнятиметься ще помітніше з-поміж решти наявних у тексті ШУ мудреців. У тексті упанішади ця різниця простежується щонайменше у трьох площинах: 1) лексичній; 2) композиційній і 3) смисловій.

Безіменні мудреці-люди. Розглянемо випадки, коли мудрець-людина або спрямовує свої інтенції на Вищу за людську реальність, або згадується разом із тим чи іншим її представником, але при цьому мудрими характеризуються тільки люди.

Про мудреців ідеться вже в перших рядках ШУ. Судячи з контексту, вони – це “ті, хто розмірковує про Бра́гман” (1.1. *brahmavādino*). Ці “знавці Бра́гмана” (1.1, 7 *brahmavido*) ставлять метафізичні питання, спрямовані на пошук першопричин і першооснов усього сущого, як-от: “1.1 Що [є] причина? Бра́гман? Звідки ми народилися? Завдяки чому живемо? І де прихисток? Ким скеровані ми, о знавці Бра́гмана, чиє життя минає в radoшах і печалях?” (*kiṃ kāraṇaṃ brahma kutaḥ sma jātā jīvāma kena kva ca sampratiṣṭhāḥ | adhiṣṭhitāḥ kena sukhetareṣu vartāmahe brahmavido vyavasthām* ||). Набуте ними знання сотеріологічне і має трансформаційну природу, оскільки дає їм змогу “звільнитися від народжень” (1.7 *yonimuktāḥ*). Вони ж дотримуються дг’яна-йоги (1.3 *te dhyānayogānugatā*), завдяки чому здатні бачити “силу Божественної сутності” (1.3 *devātmaśaktiṃ*). Цей змістовний вступ на початку твору вказує на те, що в тексті йтиметься про той тип мудреців, які вдало поєднували теоретичне знання з його практичним застосуванням.

У тих випадках, коли у строфі 4.15 мовиться про провидців Бра́гмана (*brahmarṣi*) і божеств (*devatā*), а у строфі 5.6 – про богів (*deva*) і риші (*rṣi*), увага не тільки мудреців-людей, що очікувано, а й божеств / богів спрямована на осягнення Бра́гмана, завдяки чому долається смерть (4.15 *jñātvā mṛtyupāśāṃśchinnati*) або досягається безсмертя (5.6 *tanmayā amṛtā vai babhūvuh*)²⁹. Мотив безсмертя – один із головних в упанішаді. Наприклад, М. Еліаде навіть наголошує на тому, що “ніде ще (очевидно, маючи на увазі й інші упанішади. – Ю. З.) ідентичність містичного знання і безсмертя не виражається так часто” [Eliade 1958, 120]³⁰. Про безсмертя може йтися і тоді, коли мудреці у строфі прямо не згадуються, але зі змісту випливає, що мовиться саме про них (1.6; 3.1, 7, 8, 10, 13; 4.17, 20). Це саме стосується й інших важливих мотивів, наприклад звільнення і позбавлення страждань (1.11; 2.15; 4.16; 5.13; 6.13). Народження риші Капілі, про якого йдеться у строфі 5.2 (*rṣiṃ prasūtaṃ kapilaṃ*)³¹, відбувається завдяки Бра́гману, який згадується в попередній строфі 5.1. Строфи 5.1 і 5.2 є смисловим і синтаксичним цілим.

Коли у строфі 6.12 згадується тільки мудрець-людина (*dhīra*), у ній стверджується можливість побачити в самому собі Бра́гман, він же один / єдиний Бог (*eko devaḥ*) та Атман (*ātma-*), від володарювання якого мудрець-людина залежить і пізнати якого прагне. У цьому разі досягається вічне щастя (*sukhaṃ*). Твердження у строфі 6.12 перегукується з близьким за змістом твердженням у строфі 3.21 (див. вище). Але є і відмінності. У першому випадку ми маємо справу з цитатою з “Катха-упанішади”, у якій декларативно і знеособлено йдеться про мудреців у третій особі, яким знеособлено протиставляються інші (6.12 “не інших”, *na itareṣām*; приклад нерозгорнутої полеміки), що не бачать свою внутрішню сутність, а у другому – з прямою мовою Шветашватари, у якій він упевнено посилається на власний досвід як на dokonаний факт.

По-своєму прикметним є вживання лексеми *vidvas*, оскільки вона не тільки супроводжує ім’я Шветашватари, а й зустрічається у строфах 2.8, 9, з яких розпочинається виклад йогічних знань в упанішаді.

Люди-немудреці в упанішаді згадуються в поодиноких випадках, фактично уособлюючи людину як таку (3.6 *puruṣam*).

В усіх згаданих строфах ні боги, ні Бра́гман мудрими не називаються.

Полемічні мотиви. У ШУ зустрічаються поодинокі і стислі приклади можливої полеміки, які розширюють наше уявлення про мудреця в тексті. Окрім вищезгаданої фрази (6.12 *na itareṣām*), в упанішаді є окрема строфа 6.1, у першій половині якої хоч і йдеться про мудреців, але не тих, які є прихильниками або однодумцями Шветашватари. Натомість у ній зустрічаються полемічні настрої. Останні хоча й знеособлені, як й у випадку строфи 6.12, але їхній виклад не такий лаконіч-

ний і містить філософськи важливий зміст. Що ж до лаконічності, то це властивий ШУ стиль.

स्वभावमेके कवयो वदन्ति कालं तथाऽन्ये परिमुह्यमानाः ।
देवस्यैष महिमा तु लोके येनेदं भ्राम्यते ब्रह्मचक्रम् ॥१॥

*6.1 svabhāvameke kavayo vadanti kālaṃ tathā'nye parimuhyamānāḥ |
devasyaiṣa mahimā tu loke yenedaṃ bhrāmyate brahmacakram ||*

Деякі мудрі говорять про вроджену природу, інші – про час, збентежені, але у світі (є) велич Божа, завдяки чому це колесо Брагмана обертається [Arte 1927, ६७/67].

Як бачимо, мудреці у строфі згадуються у множині і як такі, що дотримуються інших поглядів, ніж Шветашватара. З огляду на цю важливу обставину в тексті не тільки стисло ілюструються відмінні позиції щодо важливих доктринальних питань, а й вживається таке саме стисле і водночас емоційно забарвлене означення (“збентежені”, *parimuhyamānāḥ*) щодо її представників. Власне, ця строфа – це єдиний приклад тематизації полемічного виміру в упанішаді³².

Хоча, на превеликий жаль, зміст строфи не дає змоги встановити, про представників яких саме релігійно-філософських шкіл, течій або середовищ тут може йтися, а проте ми отримуємо вкрай рідкісне і важливе свідчення про наявність інших, відмінних від Шветашватариної, релігійно-філософських позицій у тогочасній Індії. При цьому згадується філософськи значуща конкретика, яка ілюструє три різні погляди на першоначало / першооснову. Те, що у строфі називається не тільки “Брагман”, а й “вроджена природа” (*svabhāva*) та “час” (*kāla*), може свідчити про те, що в добу укладання ШУ природа Брагмана, вроджена природа і час уже мислилися не як рядові теоретичні проблеми. Вони перебували у фокусі уваги тогочасного релігійно-філософського дискурсу, який, як ми бачимо, був плюралістичним, і формували його засади.

Ще однією особливістю є те, що в цьому разі професіоналів сакрального називають *kavi*. Складно сказати, наскільки за цим словом у ШУ закріплене значення, яке вказує лише на тих мудреців, чий погляд в цій упанішаді не поділяють. Взагалі-то *kavi* – це доволі відоме, важливе, багатозначне і часто уживане санскритське слово з позитивною конотацією, виток якого сягають “Ригведи” і яким позначають богів і людей [Gonda 1963]. Зустрічається *kavi* і в інших упанішадах, наприклад у “Катха-упанішаді” (3.14), і не в полемічному контексті. У “Шанкара-бгаш’ї” *kavi* пояснюється дуже стисло, за допомогою синоніма *medhāvin*, тобто “вчена людина” або “мудрий” [Arte 1927, ६७/67].

Вунадок *vīrān*. У строфі 4.22, що є частиною ширшого молитовного звернення до Рудри, коли йдеться про людей, які потребують захисту вищих сил (у цьому разі Рудри), вживається *vīrān*, тобто “героїв”. Серед багатьох словникових значень, яке має слово *vīrā*, – “герой” і “чоловік / людина”. У відомих нам перекладах ШУ зустрічаються такі варіанти для *vīrān*: “men” [Müller 1884, 254], “strong men” [Hume 1921, 406], “heroes” [Deussen 1980, 319], “heroes” [Radhakrishnan 1953, 737], “valiant men” [Olivelle 1998, 427], “hrdiny” [Zbavitel 2004, 364].

Зазначена строфа упанішади – це цитата з гімну 1.114.8 “Ригведи”, який адресовано Рудрі. Перекладаючи ці рядки, Т. Гріффіт для слова *vīrān* пропонує переклад “heroes” [Griffit 1920, 62]. Оскільки головними дійовими особами серед людей у ШУ є мудреці, очікується, що і в згаданій строфі мало б ітися також про них. Але *vīrān* завершує перелік того, для кого і чого вимолюється захист. Тож перед ним

ідуть: діти (*toka*), наступні покоління нащадків (*tanaya*), життя (*āyus*), корови (*go*), коні (*aśva*), тобто те, про що вже не має дбати мудрець-аскет, яким він зображується в упанішадах³³. Очевидно, у строфі йдеться про тих індійців, на прохання яких здійснювалося звернене до Рудри жертвоприношення. Але навіщо тоді було потрібно саме цей гімн включати до тексту? Чи могла тут бути якась паралель між мудрецем і героєм? Однозначної відповіді на ці питання немає. Тож маємо ще один приклад непрозорості прагматики тексту.

Отже, навіть з урахуванням другого смислового пучка значень лексеми *dhīra* (див. прим. 18) поки що немає переконливих текстуальних підстав вважати, що мудреців у ШУ могли також називати і героями³⁴.

Деякі проміжні підсумки. Якщо зміст лексики, яка в ШУ позначає постать мудреця, відображає наголос на розумових, пізнавальних здібностях людини і на її спрямованості на Абсолютне начало, то зміст строф, у яких ця лексика застосовується, вищезгадані спільні особливості закріплює, роблячи їх базовими, і додає ще деякі інші важливі характеристики. У результаті складається узагальнений образ мудреця, з яким ми маємо справу.

Отже, мудрець – це людина, радше чоловічої статі; у тексті наголошується на властивих їй розумових, поетичних та інших творчих здібностях (можливо, є підстави вести мову про виняткові або надздібності); вона також плекає аскезу і максимально зосереджена на спогляданні уособлення Абсолютного начала – Бр'агмана. Мудреці у ШУ знайомі із вченням йоги (*yoga*) і санкх'ї (*sāṃkhya*) в тій формі, яку вони мали на період укладання упанішади³⁵, а також із ведантою (*vedānta*)³⁶. Обізнаність і підготовка мудреців передбачають встановлення потрібної дієвої комунікації з Бр'агманом, унаслідок якої здійснюється глибинна трансформація людини і досягається безсмертя. *Atyāśramin* і *dhyānāyogānugata* посилюють наявні і приносять деякі додаткові значення в характеристику мудреців, безпосередньо наголошуючи на властивих їм аскетичних і споглядальних практиках.

Якщо казати про середовище, у якому здійснюється виклад учення Шветашватари, то, як ми про це згадували раніше, йдеться про високоповажних мудреців, одностайних у поглядах із самим Шветашватарою. Представники інших соціальних груп, включно з представниками владних кіл, не зустрічаються. У тексті немає будь-яких географічних або історичних реалій чи прив'язок. Не йдеться про те, де саме мудреці перебувають: у лісі, селі, місті чи ще деінде. Виклад мінімально обтяжений будь-якими побутовими реаліями, і, що вкрай важливо, ті мінімальні натяки на будь-яке насильство, наявні в упанішаді, є зовнішніми цитатами (3.6, 4.22). Усі ці характеристики істотно вирізняють ШУ з-поміж інших мукх'я упанішад.

Мудреці: люди і не тільки

Як побіжно згадувалося раніше, коли йдеться про мудреців у ШУ, зустрічаються строфи, у яких такими вважають і представників Абсолютної реальності. Їх також згадують знеособлено, а можуть і називати їхні імена. У більшості цих випадків вживається інша, з наявного в санскриті синонімічного ряду, лексика на позначення “мудреця” або “мудрого” (див. таблиці 1 і 2).

Таблиця 2. Строфи з лексикою, яка вживається стосовно представників Абсолютної реальності і позначає мудреця або мудрого

- 1.9, 6.2, 16, 17. *jñā*. “Той, хто знає, розумний, мудрий, вчена людина”.
- 2.4. *vīpra*. Див. таблицю 1.
- 2.4. *vipaścit*. “Натхненний, мудрий, вчений, обізнаний”.
- 3.4, 4.12. *mahaṛṣi*. “Великі риші”.

З вищенаведеного переліку добре видно, що кількість лексем і випадків їхнього вживання в **таблиці 2** істотно поступається **таблиці 1**. Тобто в упанішаді, коли йдеться про мудреця (мудрого), здебільшого йдеться про людину. Як і в попередній таблиці, у **таблиці 2** також є слова, які походять від коренів, що відповідають за когнітивну сферу. Але вони інші, а саме: *jña* – “знати”, “володіти знанням”, “сприймати”, “осягати”, “розуміти” та *cit* – “сприймати”, “усвідомлювати”, “зосереджувати розум на чомусь”, “бути уважним”, “спостерігати”, “розуміти”, “осмислювати”, “знати”. До того ж вважається, що представники Абсолютної реальності не просто риші, а великі риші. Можемо припустити, що в упанішаді за мудрецьями-людьми і мудрецьями-представниками Абсолютної реальності були закріплені різні лексеми. Окрім раніше згаданого випадку зі вживанням *vipra*, який ми розглянемо окремо.

Ще однією особливістю є те, що, коли представників Абсолютної реальності в ШУ називають мудрецьями, ці фрагменти тексту можуть повторюватися, тобто ставати внутрішніми цитатами (наприклад, 3.4 і 4.12; 6.2 і 6.16). Така особливість текстотворення, очевидно, була покликана виділити і підсилити окремо взяте повідомлення. На нашу думку, самоцитування є не механічним чи стилістичним повторенням, а демонструє ту чи іншу інтенцію автора, яка щоразу тематично обумовлена.

Коли в упанішаді йдеться про мудрецьів-людей, внутрішні цитати не фіксуються.

Хоча Абсолютна реальність та її різні представники й перебувають у центрі уваги вчення Шветашватари, їхні описи – це не так систематичні, структуровані і розлогі теологічні роздуми-виклади, як радше своєрідні лаконічні позараціональні інсайти мудреця, який спромігся не тільки її побачити, а й зафіксувати та вербалізувати набутий досвід. Свій відбиток також накладають езотерична специфіка упанішад та її виклад, спрямований на тогочасну професійну аудиторію мудрецьів-аскетів, не кажучи вже про те, що текст міг зазнати змін. До уваги потрібно брати й ту обставину, що ШУ містить чимало фрагментів раніших за неї різночасових текстів (близько третини всього тексту). У відомих нам дослідженнях упанішаді представлена в ній Абсолютна реальність пояснюється по-різному і, як нам видається, не повною мірою. Зважаючи на вищевикладені обставини, висловимо деякі власні міркування.

Беззаперечним є те, що Абсолютна реальність не тільки посідає ключову позицію у вченні Шветашватари, яке на неї зорієнтоване, вона комунікує зі світом людей, бо не повністю від нього відокремлена. Ця комунікація – складний і не до кінця зрозумілий сторонньому спостерігачу процес. Хоча вона обопільна, проте передбачається, що ініціатива початку комунікації за належно підготовленою і внутрішньо спрямованою на неї людиною: певною мірою завдяки Атману, який є виявом Абсолютної реальності в людині та постійно перебуває в останній у своєрідному латентному стані. Коли зображується Абсолютна реальність, у ШУ фігурують різні дійові особи, які відомі ще з ведійських часів, мають власні імена і які ідентифікуються (наприклад, *savitar*, *rudra*), так і вживається багато різних імен-епітетів (наприклад, *īśa*, *giritra*, *gopā*, *puruṣa*, *prabhu*, *śiva*), не всі з яких можна легко ідентифікувати. Можна навіть сказати, що багатоіменність є однією з найвиразніших особливостей опису Абсолютної реальності в упанішаді. І не завжди очевидно, хто розуміється під тим чи іншим іменем-епітетом; чи це лише епітет, чи епітет, який стає або навіть став іменем³⁷.

Представники Абсолютної реальності можуть траплятися в тексті і знеособлено. У цьому разі їх називають ще одним ведійським словом – *deva* (Бог, бог / божество / сьайний). Ще в упанішаді вживається такий відомий термін середнього роду, як *brāhmaṇ* (один із ключових у ШУ). І, звісно, також використовуються особові і безособові займенники (наприклад, *etad*, *tad*), числівники (наприклад, *eka*) інші варіанти (наприклад, 6.11 *eko devaḥ*...). Зрозуміти, чи існує між усіма названими

представниками у ШУ якась підпорядкованість і яка вона, не завжди вдається. Так само складно визначити, чи маємо ми справу з якимось одним узагальненим і концептуалізованим варіантом Абсолютної реальності: моністичним, дуалістичним, плюралістичним; теїстичним, монотеїстичним, панентеїстичним, пантеїстичним. Не виключено, що в упанішаді представлений не один варіант такої реальності або вона розглядається Шветашватарою під різними кутами зору³⁸.

Строфа 2.4. На окрему увагу заслуговує строфа 2.4, яка є зовнішньою цитатою. У ній йдеться про двох мудреців (*vipra*): безіменну людину і небесне божество, Савітара (*savitṛ*). Оскільки у строфі окремо наголошується, що Савітар не просто *vipra*, а й великий (*brhat*) та мудрий (*vipaścit*), щоб уникнути тавтології, пропонується лексеми *vipra* перекладати близьким за значенням словом “провидець”.

युञ्जते मन उत युञ्जते धियो
विप्रा विप्रस्य बृहतो विपश्चितः ।
वि होत्रा दधे वयुनाविदेक
इन्मही देवस्य सवितुः परिष्टुतिः ॥४॥

2.4. *yuñjate mana uta yuñjate dhiyo*
viprā viprasya brhato vipaścitaḥ |
vi hotrā dadhe vayunāvideka
inmahī devasya savituḥ pariṣṭutiḥ ||

Зосереджують розум і поєднують думки провидці великого, мудрого Провидця.

Єдиний, обізнаний у правилах, розподілив вогняні офіри. Воістину, велике вихвалення божеству Савітару [Apte 1927, ३९/39]³⁹.

У строфі йдеться про підготовку до жертвоприношення, яку здійснюють провидці-люди (перший випадок вживання *vipra* у строфі), вони ж жерці-брагмани (*brahman*), звертаючись до Провидця-божества (другий випадок вживання *vipra* у строфі). Як бачимо, і щодо людей-жерців, і щодо божества вживається та сама лексема. Очевидно, коли людей називають провидцями, це може вказувати на ту їхню характеристику, яка виходить за пересічні людські якості, немов наближаючи до божественного світу. Але Савітар, окрім того, що він Провидець, ще й великий і мудрий. При цьому лексема *vipaścit* вживається тільки щодо Савітара⁴⁰. Завдяки цим двом епітетам, одним з яких є “мудрий”, божественний Савітар вивищується і над такою неординарною людиною, як провидець.

Отже, зі змісту строфи випливає, що мудрість є тією сферою, до якої можуть бути причетні як люди, так і представники понадлюдського, Абсолютної реальності, тобто представники різних світів та онтологій. Якщо у випадку Савітара наявність мудрості радше є незмінною властивістю її носія, то у випадку людини – набутою. Читаючи упанішаду, складно зрозуміти, чим саме відрізняється людська мудрість від божественної і чи існує якась різниця між мудрістю, скажімо, Савітара, Рудри і Брагмана. Чи повною мірою в разі приписування мудрості представникам Абсолютної реальності ми маємо справу з антропоморфізацією?

Зовнішнє цитування і легітимація вчення-тексту. Строфа 2.4 є складником ширшого фрагмента ШУ 2.1–5, змістом якого є цитати з ранніх ведійських текстів ритуального змісту⁴¹. Зовнішні запозичення належать до важливих текстоутворювальних складників упанішади, становлячи, як зауважувалось раніше, не менше третини всього тексту. Схоже на те, що ці запозичення Шветашватара майстерно і продумано залучив для того, щоб, спершись на доктринальний авторитет ранніх

ведійських текстів, легітимізувати власне вчення. Останнє, очевидно, він розглядав як органічний розвиток і продовження ведійської спадщини⁴². Красномовним свідченням цього, серед іншого, є перший випадок вживання такого вкрай важливого терміна для всієї індійської релігійно-філософської думки, як-от “веданта” (6.22 “у веданті найвища таємниця”, *vedānte paramam guhyam*).

Оскільки в запозиченому змісті усіх п’яти строф є ключові похідні дієслова від кореня / основи *uyj*, а значна частина другого розділу упанішади містить один із перших у давньоіндійській літературі викладів учення йоги (знову-таки, лаконічних), то поява цих строф у тексті, на нашу думку, була покликана показати слухачу (а згодом і читачу) несуперечливість учення Шветашватари.

Отже, пов’язаність безособового мудреця-провидця й великого, мудрого Мудреця-Провидця Савітара в одній строфі – це уявлення, яке існувало тривалий час і було запозичене Шветашватарою. Але якщо в раніших за ШУ ведійських текстах (насамперед у “Ригведі”) взаємодія людини зі світом богів відбувалася в межах загальної опозиції “божественний – смертний”, то в упанішаді ця опозиція з боку людини максимально звужена до мудреця-аскета, і видається, що вона не є жорсткою та нездоланною.

Тут слід зробити невеликий відступ, бо ми стикаємось із важливою і парадоксальною ситуацією, яка властива індійській філософській думці і яка, наскільки нам відомо, нею не відрефлексовується. Не зустрічали ми на неї і реакції академічного індологічного середовища. Зокрема, в індійській епістемології для багатьох філософських шкіл ШУ вважається шабдою (*śabda*), оскільки належить до числа сакральних та авторитетних ведійських текстів шруті (*śruti*) і є одним із достовірних джерел пізнання, або ж однією з праман (*pramāṇa*). ШУ також входить до потрійного канону (*prasthānatrayī*) школи веданти. Тож вона користується неабияким авторитетом, на неї пишуть філософські коментарі і її часто цитують у філософських роботах. І це при тому, що значна частина тексту – це зовнішні цитати. Тому часто-густо, коли цитуються строфи ШУ, цитується не оригінальна частина упанішади, а включені до її змісту запозичення з ранніх ведійських текстів, які можуть сприйматися (і сприймаються) за оригінальний зміст ШУ.

Ще одне. Те, що Шветашватара, укладаючи упанішаду, звертався до ранніх ведійських текстів, для того щоб підсилити власне вчення і визнати його також ведійським, свідчить про брак високого авторитету у ШУ на той час. Свій високий статус вона набуде згодом, не в останню чергу завдяки прямому і вагомому запозиченню з ранніх ведійських текстів, і буде вважатися таким самим авторитетним канонічним і сакральним твором або навіть авторитетнішим за ранні ведійські тексти, включно з тими, з яких до ШУ увійшли відповідні цитати. Безперечно, ця парадоксальна ситуація вкотре підтверджує інтелектуальні, творчі й інші здібності мудреця Шветашватари і водночас попереджає нас про те, щоб ми не сприймали ШУ як текст, який сповнений лише новими ідеями і проблематикою.

Мудреці: Бр́гман, Савітар, Рудра. У тих випадках, коли Шветашватара називає мудрими представників Абсолютної реальності поза зверненням до інших ранніх та авторитетних текстуальних свідчень, він не згадує мудреця-людину. Його увага спрямована на понадлюдський світ. У цій своїй провидецькій оптиці він двічі прямо говорить про “великого мудреця Рудру” (3.4; 4.12 *rudro maharṣiḥ*). При цьому лексема *maharṣi* в упанішаді зустрічається тільки щодо Рудри. Тоді як мудреці-люди – це тільки *rṣi*. У такий спосіб ми зустрічаємо ще один лексичний і контекстуальний приклади того, що, хоча мудреці Абсолютного начала наче й наближені до земних мудреців, вони їм не дорівнюють. У випадку Савітара вживається *vipra*, *vipaścit*, а у випадку Бр́гмана – *jñā*.

Деякі проміжні підсумки. Отже, коли в упанішаді наголошується на мудрості представників Абсолютної реальності, йдеться тільки про трьох її поіменованих представників і простежується закріплення конкретної лексики за кожним із них. Ця обставина дещо конкретизує багатойменну Абсолютну реальність упанішади. Найчастіше мудрим характеризується Бр́агман (1.9, 6.2, 16, 17). Коли Бр́агман називають мудрим, у строфах можуть одна за одною додаватися інші важливі його характеристики: “6.2, 16 творець часу, володар якостей, всезнавець” (*kālakāro guṇī sarvavidyāḥ*), “6.17 всюдисущий, охоронець цього світу” (*sarvago bhuvanasyāsya goptā*). Якщо порівнювати випадки, коли Бр́агман, Савітара і Рудру називають мудрецьми, то першому приділяється значно більше уваги, його образ у строфах вагоміший, більш урочистий і водночас наче найвіддаленіший з усіх від мудреця-людини⁴³.

Випадків комунікації між різними представниками Абсолютної реальності в упанішаді не було виявлено.

Мудрість

Тоді як мудреці в упанішаді перебувають у центрі уваги і щодо них вживається помітне лексичне різноманіття, санскритський еквівалент лексеми “мудрість” *prajñā* в тексті згадується тільки один раз у строфі 4.18:

यदाऽतमस्तन्न दिवा न रात्रिर्न सन्नचासञ्शिव एव केवलः ।
तदक्षरं तत्सवितुर्वरेण्यं प्रज्ञा च तस्मात्प्रसृता पुराणी ॥१८॥

*yadā tamastanna divā na rātrirna sannacāsañśiva eva kevalaḥ |
tadaḥśaram tatsaviturvareṇyaṃ prajñā ca tasmātprasṛtā purāṇī ||*

Коли без темряви, тоді – ні дня, ні ночі, ні сат, ні асат⁴⁴, – тільки єдиний милосливий⁴⁵.

Те – вічне, Те вище блаженство – Савітара, і давня мудрість⁴⁶ походить від Того [Apte 1927, ६०/60]⁴⁷.

Зі змісту строфи випливає, що мудрістю в упанішаді називається не вчення Шветашватари, а саме “давня мудрість” (*prajñā ... purāṇī*), витoki якої губляться у позачасовій і, очевидно, надлюдській реальності. Водночас зміст строфи недостатньо прозорий, щоб можна було стверджувати, що тут ідеться про “Вічну Мудрість” (Sophia Perennis or Perennial Wisdom)⁴⁸, і так само складно однозначно зрозуміти, від кого або чого (*tasmāt*) походить мудрість, як і інші перелічені у строфі складники проявленого і тонкого світу.

У “Шанкара-бгаш’ї” і *prajñā*, і *purāṇī* стисло пояснюються. Розглянемо обидва пояснення. Перший уривок пояснює, що таке “мудрість” (*prajñā*):

प्रज्ञा गुरूपदेशात्तत्त्वमादिवाक्यजा बुद्धिः ।
prajñā gurūpadeśāttattvamādivākyaajā buddhiḥ |

Мудрість – це буддгі⁴⁹, породжена такими висловленнями, як “Те – ти” та інші, яка (походить) від духовної настанови вчителя [Apte 1927, ६०/60].

У коментарі наголошується на постаті вчителя (вживається та сама лексема, що й у строфі ШУ 6.21, тобто *guru*), який за традицією транслює мудрість від свого вчителя до свого учня. Витoki цієї безперервної передачі від учителя до учня сягають у глибоке минуле. Очевидно, що “Те – ти” (*tattvam*) – це скорочений варіант “Те ти є” (*tattvasi*), одного з “великих висловлювань” (*mahāvākya*) упанішад (див.:

“Чхандог’я-упанішада” 6.8.7), де під “Те” розуміється Брагман, а під “ти” – людина. Свого часу вони були встановлені Шанкарою і є різними варіантами ототожнень, які покликані зняти всі хибні сансаричні обмеження (ідентичності) в людини.

Другий уривок пояснює, що таке “давня” (*purāṇī*):

पुराणी ब्रह्माणमारभ्य परम्परया प्राप्ताऽनादिसिद्धा ॥ १८ ॥

purāṇī brahmāṇamārabhya paramparayā prāptāsnādisiddhā |

Давня – яка дійшла завдяки безперервній передачі⁵⁰, починаючи з Брагми⁵¹, споконвічно встановлена [Apte 1927, ६^o/60].

У цьому твердженні коментаря ми зустрічаємо стислий виклад властивого індійській традиційній релігійно-філософській (теологічній) думці уявлення про безперервність передачі автентичного сакрального знання, що дорівнює мудрості і має позалюдські витoki.

Отже, звернення до коментаря дещо прояснює зміст строфи 4.18 ШУ, у якій таки йдеться про Вічну Мудрість.

Прикметно, що при цьому власне вчення Шветашватара мудрістю не називає. Цікаво, чому так? Однозначної і чітко сформульованої відповіді упанішада на це питання не дає. Можливо, вона імпліцитно міститься в тому, що (а) Шветашватару в тексті названо мудрим, (б) мудреці-люди і мудреці-представники Абсолютної реальності – ключові дійові особи, а (в) саме вчення назване ведантою? Якщо це так, то перед нами приклад того, як учення мудрого Шветашватари було вдало прирощене до давньої мудрості. Не виключено, що відповідь міститься в інших мукх’я упанішадах, наприклад у “Чхандог’ї” (*chāndogya*) і “Бригадараньяці” (*brhadāranyaka*), у яких *prajñā* вживається набагато частіше, ніж у “Шветашватара-упанішаді” [Jacob 1963, 577–578]. Але щоб це питання з’ясувати, потрібно розширити це дослідження, залучивши тексти інших упанішад.

Висновки

Мудреці у “Шветашватара-упанішаді” – це головні дійові особи давньоіндійського тексту, у якому вони відіграють провідну роль. Їхня присутність у тексті добре помітна і відображається в різний спосіб. Ними є як аскети-провидці, так і представники Абсолютної реальності. Якщо мудреці-люди, окрім Шветашватари, безіменні, то мудрецами серед представників Абсолютної реальності називають Брагман, Савітара і Рудру. Між цими двома світами й онтологіями існує взаємодія. Мудреці-люди орієнтуються на Абсолютну реальність, а її представники їм відповідають. Ця орієнтація передбачає спеціальну підготовку і спрямована на глибинну трансформацію людини, внаслідок якої в неї з’являється можливість досягнути абсолютне знання, позбутися недосконалого світу і досягнути безсмертя. Головні інтенції мудреців у ШУ були спрямовані не на опанування побутового або емпіричного існування, а на мудрість як знання першопричин і першооснов усього сущого; як знання головної мети людини; як утаємничене знання⁵².

Очевидно, в упанішаді йдеться про той тип мудрості, який може бути зарахований до гнозису, як трансформувального знання, а Шветашватара, як і інші безіменні мудреці, є тими мудрецами, які здатні його втілити у власному житті. Мудрість професіоналів сакрального дотична до споконвічної надлюдської мудрості, або *Sophia Perennis*, і транслює її. Отже, є підстави казати про ієрархію мудрості (вищого знання), про підпорядкування або відображення людської мудрості у вищій за неї Мудрості. Оскільки людська мудрість спрямована на взаємодію з Вічною мудрістю, їй властивий виразно сотеріологічний складник із власною епістемологією,

яка спрямована на пізнання вищих вимірів буття і супроводжується трансформаційним самопізнанням.

Для пізнішої індійської філософії (за деякими винятками), засади якої формувалися і в ШУ, мудрець, а це передусім Шветашватара, і викладене ним вчення сприймалися як авторитетні прототипи. Це стосується, зокрема, способу життя, проблематики, ідейного тла, аргументації, поняттєво-термінологічного ряду, специфіки викладу. Особливе місце в історії індійської філософії посідатимуть висловлені в упанішаді уявлення про Абсолютну реальність, веданту, йогу, санкх'ю. Надалі індійський філософ орієнтуватиметься на те, щоб у своїй діяльності сумішати представлені у ШУ три рівні: доктринальний, логіко-дискурсивний і йогічно-візіонерський / провидчий, – транслюючи, розробляючи і втілюючи для кожного з них свої специфічні мовні та інші практики.

Полемічні мотиви в упанішаді (насамперед строфа 6.1) є важливим, хоча й стислим свідченням, яке вказує на існування інших умоглядних позицій, що співіснують (і конкурують?) із вченням мудрого Шветашватари. Завдяки цьому ми дізнаємося більше про тогочасне інтелектуальне середовище, яке, окрім того, що було плюралістичним, імовірно, було також і конкурентним.

Те, що ШУ насичена лексемами, які позначають мудреців (15 окремих слів, включно з неологізмами Шветашватари, та 26 випадків вживання) і які є в кожному з розділів тексту, у його першій та останній строфі, вказує на те, що постать мудреця відігравала важливу роль у композиційному задумі всієї упанішаді, була однією з її центральних і рекурентних тем. Водночас значна частина згаданої лексики вирізняється когнітивною семантикою. Окрема і не менш важлива роль у ШУ відводиться внутрішнім і зовнішнім цитатам, вживання яких посилює і фокусує увагу на постаті мудреця в тексті, розширює і поглиблює наші знання про нього. Якщо казати про зовнішні цитати з ранніх авторитетних ведійських текстів, то їхня наявність ще й легітимізує сам текст упанішаді, він стає канонічним і сакральним, тоді як внутрішні цитати – це приклади свідомої позиції автора з наголосом на важливих новаторських аспектах його вчення. Завдяки цьому у вченні мудрого Шветашватари відбувалося своєрідне поєднання традиційного та інноваційного знання як епістемологічних позицій⁵³.

Водночас, оскільки текст ШУ не тільки архаїчний, а й спрямований на тогочасну підготовлену аудиторію мудреців-аскетів, він далеко не завжди прозорий і зрозумілий. Тобто йому властивий свій не очевидний, а прихований зміст, своя таємниця, що власне кореспондується з традиційним розумінням жанру упанішад. Звернення до “Шанкара-бгаш’ї”, найближчого в часі до ШУ коментаря, вказує на те, що він не прояснює повністю усі складні місця давньоіндійського тексту.

Досліджена у статті проблематика на прикладі окремо взятої упанішаді може бути уточнена і розвинута на матеріалі інших мукх’я упанішад. Це стосується й тієї обставини, що у ШУ не вдалося виявити лексем, які б характеризували її головних дійових осіб, себто мудреців, героями.

¹ Щиро дякую Катерині Довбні (Київ) за консультацію щодо коментарів ШУ в санскритському оригіналі та перекладі мовою гінді; Анастасії Стрелковій (Київ) за переклад українською мовою статті японського індолога Мінору Хари [Нага 1961] і можливість працювати з рукописом її перекладу. Посилання і цитати зі статті М. Хари наводяться за рукописом перекладу А. Стрелкової. Окрема подяка рецензентам статті й усім тим, хто дружньо допомагав порадами, а також із пошуком літератури.

² Тут і далі транслітерація окремих санскритських слів, за винятком цитування тексту, подається у формі основи (так, як вони представлені в словниках). Транслітерація власних санскритських назв латиницею подається так, як це заведено в санскриті, тобто з малої

літери. Коли цитуються фрагменти ШУ або іншого санскритського тексту, здебільшого спочатку відтворюється відповідний текст без змін на деванагарі, наводиться його транслітерація латиницею і вже потім пропонується переклад. Нумерація сторінок у виданні В. Апте [Arte 1927] подається так, як у книзі, тобто за допомогою символів деванагарі, і додатково дублюється арабськими числами.

³ Докладніше про загальну характеристику, статус, датування ШУ можна дізнатися з передмови, підготовленої до перекладу першого розділу давньоіндійського тексту [Завгородній 2024]. Зараз було б доречно зробити доповнення щодо датування ШУ. Зокрема, Х. Накамура зараховує ШУ до “старших упанішад” середнього періоду, тобто вже до часів існування буддизму, і датує її 300–200 рр. до н. е. [Nakamura 1973, 77]. Тоді як Т. Оберліс вважає, що ШУ було створено між “народженням Христа і II ст. н. е.” [Oberlies 1995, 68]. Також варто згадати роботу “Some Problems in Determining the Number and the Names of the Vedic Upaniṣads” Дж. Чемпаратхі, у якій він слушно порушує низку важливих і не остаточно розв’язаних питань щодо чіткої аргументації на користь встановлення канонічності ведійських упанішад включно з ШУ [Chemparathy 2007].

⁴ Підтвердженням сказаного слугує бібліографія, яка відображає стан дослідження упанішад, включно з ШУ, за понад 200 років [Nakamura 1973; Renard 1995; Lighthiser 2002].

⁵ Значення цієї строфи підкреслює і той факт, що М. Хара присвятив їй окрему велику статтю “Шветашватара-упанішада 6.21” [Hara 1961]. У цьому ґрунтовному дослідженні він торкається багатьох важливих аспектів давньоіндійського тексту.

⁶ М. Хара Бр́агман тут розуміє не як філософський принцип (*tattva*), “як його розуміють коментатори та сучасні вчені, а як мантру, якою втішались *ṛṣi-saṅgha*” [Hara 1961, 79].

⁷ У цьому разі під *paramam pavitram* розуміється очищення розуму людини.

⁸ Переклади ШУ і “Шанкара-бгаш’ї” (*śaṅkarabhāṣya*) здійснювалися за виданням В. Апте [Arte 1927]. У разі потреби залучатимуться й інші індійські релігійно-філософські тексти. На нашу думку, інтертекстуальний підхід дає можливість подивитись на окремо взятий текст і представлений в ньому проблематику ширше та в розвитку. Також ми спираємось на дослідження філософськи значущої проблематики ШУ, критику її оригінального тексту, спроби видання критичного варіанта упанішади та переклади.

⁹ Питання авторства мукх’я упанішад – складне і не розв’язане. Оскільки у ШУ чітко згадується ім’я її автора, ми спираємось на цей факт. Також ми враховуємо наявні дослідницькі гіпотези щодо пізніших вставок у початковий текст упанішади (наприклад: [Cohen 1998]).

¹⁰ Зважаючи на властиву санскриту полісемію, слово *vidvas* має більш ніж одне значення: “той, хто знає, вчений, розумний, мудрий, досвідчений, уважний, мудрець, провидець” [Sanskrit Dictionaries] (коли потрібно встановити значення того чи іншого санскритського слова, звертаємось до цього електронного ресурсу). У переважній більшості відомих нам перекладів ШУ (назви перекладів див. у списку літератури до цієї публікації і до перекладу першого розділу твору: [Завгородній 2024]) Шветашватара називається “мудрим”. Він же “мудрець”. Такий варіант перекладу для *vidvas* нам видається найдоречнішим, оскільки під мудрим зазвичай розуміється та людина, якій властивий не тільки високий рівень розумових здібностей або/і навченості. І саме такою людиною є Шветашватара. Докладніше про це йтиметься далі в тексті.

¹¹ *devaprasāda* – важливий термін в індійській релігійно-філософській думці, який, дуже ймовірно, уперше з’являється у ШУ. М. Хара пише про філософію милості Бога у ШУ, об’єднуючи її за цим мотивом з “Катха-упанішадою”, “Мундака-упанішадою” (*muṇḍakopaniṣad*) і “Бгагавадгітою” (*bhagavadgītā*) [Hara 1961, 96]. Чи не найповнішого розвитку уявлення про Божу милість набудуть у середньовічній теології бгакті (*bhakti*).

¹² Цей тип мудрості типологічно близький до розуміння мудрості, яке пропонує П. Адо, спираючись на матеріал давньогрецької філософії. Зокрема, французький історик філософії пише про те, що “knowledge or sophia in the Greek tradition is less a purely theoretical wisdom than know-how, or knowing-how-to-live” [Hadot 2004, 44].

¹³ *atyāśramin* – дуже ймовірно, що це неологізм, який уперше зустрічається у ШУ. Хоча щодо перекладу і розуміння цього терміна існують розбіжності, дослідники і перекладачі упанішади однакостайні в тому, що ним у строфі позначаються аскети [Chakraborti 1973, 12; Bhagat 1976, 44; Kane 1941, 422; Olivelle 1993, 23, 30, 107, 169, 222–234; 1998, 628; Gambhirananda 2009, 203]. Заслуговує на увагу варіант перекладу “meditative ascetics”, запропоно-

ваний Я. Гондою [Gonda 2016, 19], а також версія М. Хари, який пропонує під атьяшрамінами розуміти аскетів, які, на відміну від ортодоксальних аскетів-брагманів, вшановували бога Шиву (*śīva*) [Naga 1961, 85].

¹⁴ *ṛṣi* – важливий термін індійської релігійно-філософської літератури від її витоків до сьогодні, належить до найдавнішого лексичного шару давньоіндійської літератури, оскільки вживається вже в “Ригведа-самгіті” (*ṛgveda saṃhitā*); одна з найперших лексем, якою позначають професіоналів сакрального. Наприклад, Я. Гонда пропонує таке розуміння риші: “A Vedic poet is a seer (*ṛṣi*), a gifted man who with his inner or spiritual eye sees things divine and transcendental, and who through the power of his vision brings the past into the present” [Gonda 1975, 65].

¹⁵ Лексема *vīpra* зустрічається в “Ригведа-самгіті”, де вживається як щодо людей, так і щодо богів.

¹⁶ Звертаючись до постаті софіста в давньогрецькій культурі, Й. Гейзинга характеризує її переліком, близьким до тих лексем, які вживаються у ШУ щодо мудреця-людини: “the prophet, medicine-man, seer, thaumaturge and poet” [Huizinga 1980, 146].

¹⁷ П. Олівелл у лексемі *brahmarṣi* складник *brahma*- не перекладає, вважаючи його можливою глосою: “The qualifier *brahma* is probably a gloss” [Olivelle 1998, 426, 623 відповідно].

¹⁸ Принагідно зауважимо, що “дгіра” – це також одне з імен Будди. Інший можливий смисловий пучок значень слова: “стійкий, постійний, твердий, рішучий, хоробрий, енергійний, відважний, витриманий, зібраний, спокійний, серйозний”. Для розуміння специфіки вживання цієї лексеми в упанішадах корисною є змістовна, з багатьма конкретними текстуальними прикладами стаття “Dhīh, dhīraḥ і т. д. в упанішадах” Я. Гонди, у якій він розглядає і строфу ШУ 6.12 [Gonda 1963, 254]. На окрему увагу заслуговує наведений ним фрагмент цитати з “Амаракоші”: *mokṣe dhīr jñānam*, якою завершується ця його стаття [Gonda 1963, 258].

¹⁹ Витоки властивої санскритській лексиці синонімії і полісемії сягають “Ригведи”. Аналізуючи цей текст, Т. Єлизаренкова звертає увагу на слова з найбільшою кількістю синонімів. Серед них «близько 25 слів виражають поняття: “мудрий” / “прозорливий” / “натхненний” / “мудрець” (назви поетів – тих, що складали гімни)» [Єлизаренкова 1982, 40].

²⁰ Дуже ймовірно, що серед мукх’я упанішад саме у ШУ вжито чи не найрізноманітніший перелік слів для позначення професіоналів сакрального (вони ж мудреці) [Jacob 1963].

²¹ Рекурентні теми властиві не тільки ШУ, а й іншим упанішадам і пізнішій індійській релігійно-філософській літературі.

²² У різних роботах Ян Гонда наводить доречні для нашого випадку думки, які прояснюють тогочасну ситуацію: «... it would be wise to realize, first, that there was in those ancient times no hard and fast line between “religion” and “poetics”, between a “prophet”, a poet, a divine man, and a “philosopher”» [Gonda 1963, 14] та “The ancients were well aware of the resemblance between, and in many cases practical identity of, poets and visionary sages, the rather extensive terminology in this field often admitting of both translations” [Gonda 1975, 64].

²³ Зміст усієї строфи – це зовнішнє запозичення з ранніх ведійських текстів. Одним із перших, хто звернув на це увагу, був М. Мюллер. Він згадує кілька текстів, з яких могло робитися цитування: *taittirīya saṃhitā* IV, 1, 1, 4; 1, 2, 13, 1, 1; *vajāsaneyī saṃhitā* V, 14; XI, 4; XXXVII, 2; *ṛgveda saṃhitā* V, 81, 1; *śatapatha brāhmaṇam* III, 5, 3, 11; VI, 3, 1, 16 [Müller 1884, 239].

²⁴ Йдеться про “Катха-упанішаду” (*kathopaniṣad*) 2.2.12cd. Див.: [Müller 1884, 19].

²⁵ Чи допомагали інші мудреці формувати Шветашватарі його вчення, в упанішаді не сказано.

²⁶ На думку С. Коен, у ШУ чітко розрізняються дві форми *ātman*: “A lower, unenlightened self, and a limitless immortal self” [Cohen 2018, 394]. У цій строфі йдеться про його другу форму, тобто Атман.

²⁷ Магатма – або ж дослівно “велика / велична душа / самість / Атман”.

²⁸ Проблематику авторства зазначеного коментаря в одній з останніх публікацій з цього питання розглядає І. Андріянич [Andrijačić 2019].

²⁹ У строфі 5.6 ідеться про те, що завдяки пізнанню Брагмана боги й риші досягнули безсмертя. Привертає увагу не так визначальна роль Брагмана для богів, як те, що боги досягли безсмертя.

³⁰ Він також наводить фрагменти п’ятнадцяти строф ШУ, у яких зустрічається мотив безсмертя. Спираючись на виразність мотиву безсмертя в упанішаді, Еліаде висуває припущення про те, що «ШУ було укладено в “містичному” середовищі, або радше те, що її було в цьому середовищі перероблено, оскільки протягом століть текст зазнав численних доповнень» [Eliade 1958, 121].

³¹ Докладніше про Капілу у ШУ і в ширшому контексті писав Т. Оберліс [Oberlies 1998, 95–98].

³² В. Лімає і Р. Вадекар вбачають критику філософських поглядів у ШУ на початку першого і шостого розділів. Див.: [Limaye, Vadekar 1958].

³³ Див.: “Бригадараньяка-упанішада” (*bṛhadāraṇyakopaniṣad*) 3.5.1; 4.4.22.

³⁴ Принагідно зауважимо, що в джайнізмі, іншій індійській дгармічній традиції, яка на час укладання ШУ вже існувала, серед імен її засновника є *mahāvīra* (Великий герой) і *veyavī* (Мудрий) [Dundas 2002, 22, 25].

³⁵ Очевидно, йдеться про ранній період становлення в історії цих індійських філософських шкіл. Наприклад, М. Хара пише про паростки філософії санх’ї і йоги [Hara 1961, 97].

³⁶ Ймовірно, тут під *vedānta* слід розуміти “завершення / підсумок / мета Вед”, як власне ще називають упанішади, а не одну з найвпливовіших індійських філософських шкіл. Водночас ідейне тло ШУ багато в чому споріднює її з пізнішою однойменною філософською школою.

³⁷ Нам не доводилося зустрічати дослідження, які б аналізували всі випадки лексем, якими у ШУ позначається Абсолютна реальність. Водночас існує тенденція вважати упанішаду шайвістською за своїм характером [Dandekar 1976] або забарвленням [Eliade 1958, 121], у якій наявні обожнювання Рудри-Шиви [Bhandarkar 2001, 110] або поклоніння Шиві [Salomon 1986, 174], де “верховний Бог, тобто Рудра-Шива, як Господь” [Gonda 2016, 35]. Чи не найбільше про шайвістське забарвлення ШУ можна зустріти в Девадатті Калі [Devadatta Kālī 2011] і М. Хари [Hara 1961]. Зокрема, М. Хара розмірковує про можливий зв’язок ШУ із середовищем пашупата-шайвізму (*pāśupata śaivism*) [Hara 1961], тоді як Девадатта Калі вважає, що ШУ посідає місце “десь між протошайвістськими ведійськими родоводами Тайттірії і появою перших впізнаних шайвістських течій (sects) нандикешвари (*nāndikeśvara*) і пашупати (*pāśupata*)” [Devadatta Kālī 2011, 39]. Як у щойно згаданих дослідженнях, так і в інших може йтися про ту важливу роль, яку у ШУ починають відігравати бгакті і Божа милість. Погоджуючись з останніми твердженнями, хотілось би також зауважити, що імена-епітети представників Абсолютної реальності, які у великій кількості зустрічаються в упанішаді, можна зустріти у списках імен як Шиви, так і Вішну.

³⁸ Не можна виключати і того, що неоднозначність у викладі уявлень про Абсолютну реальність в упанішаді пояснюється пізнішими вставками, які робились до її оригінального тексту. Про пізніші доповнення, наприклад, пише С. Коен [Cohen 1998, 165, 174]. На суперечливість викладу цих уявлень звертав увагу Р. Гаушильд [Hauschild 1927, 80, 83, 86]. Натомість Т. Оберліс зазначає, що ШУ являє собою “уніфікований текст” [Oberlies 1988, 59].

³⁹ Принагідно зауважимо, що існує практика ту саму лексику, яка вживається у ШУ і в “Ригведі”, перекладати інакше. Проілюструємо сказане перекладом строфи “Ригведі” V. 81. 1: “The priests of him the lofty Priest well-skilled in hymns harness their spirit, yea, harness their holy thoughts” [Griffith 1920, 548]. Не виключено, що цей випадок ілюструє ширшу ситуацію (зсув значення?), яка трапляється під час перекладу того чи іншого окремо взятого давньоіндійського тексту. Наприклад, *brahmalokam* у “Каушитака-упанішаді” (*kaushītaki upaniṣad*) 1.3 може перекладатися як “the world of Brahman” [Deussen 1980, 26], “the world of Brahmā” [Radhakrishnan 1953, 756], “the world of brahman” [Olivelle 1998, 329], “the realm of Brahmā” [Gonda 1963, 245].

⁴⁰ Лексема *vipaścī* також зустрічається у раніших за “Шветашватара-упанішаду” мукх’я упанішадах “Тайттірія” (*taittirīya*) 2.1.1 і “Катха” 2.18. У першому випадку вона характеризує Бр’агман, у другому – Атман. Тобто усі три відомі випадки вживання *vipaścī* у мукх’я упанішадах вживаються щодо певного аспекту Абсолютної реальності.

⁴¹ Назви цих текстів згадувались раніше у прим. 23.

⁴² В. Лімає і Р. Вадекар висувають лаконічне припущення, за яким Шветашватара викладав своє вчення аскетам, які не належали до ведійських кіл. Цим вони пояснюють специфічні і незрозумілі місця ШУ, зокрема: критику філософських поглядів на початку першого

і шостого розділів, невпорядкований рух філософської думки, випадки порушення метра у строфах, цитування, виклад учень санх'ї і йоги, наявність моністичних, теїстичних, ідеалістичних учень, учення бгакті [Limaye, Vadekar 1958, 283]. Поглядам В. Лімає і Р. Вадекара близькі міркування М. Хари про аборигенні народні вірування, які знайшли відображення у строфі 6.21 ШУ [Nara 1961, 74–75].

⁴³ Усі три постаті відомі раннім ведійським текстам. Якщо про Савітара в ШУ насамперед повідомляється завдяки запозиченню-цитаті (див. прим. 23), то Рудра і Брагман у ній набувають подальшого розвитку, як порівняти з ранніми ведійськими текстами.

⁴⁴ Якщо *sat* і *asat* перекладати, ми віддаємо перевагу такому варіанту, як “суще” і “несуще”.

⁴⁵ Тут слово *śiva* можна розуміти як ім'я бога Шиви або як чийсь епітет-характеристику. Ця обставина перебуває в полі зору дослідників і перекладачів тексту. Див.: [Salomon 1986, 174; Olivelle 1998, 624].

⁴⁶ Тобто *prajñā*. Один із найуживаніших термінів на позначення мудрості в санскритських текстах.

⁴⁷ *tatsaviturvareṇyam* – фрагмент славетної Гаятрі-мантри (*gāyatrī-mantra*) (“Ригведа” 3.62.10a) [Nooten van, Holland 1994, 169]. Р. Саломон вважає, що строфа 4.18a-b спирається на зміст перших рядків гімну “Ригведи” 10.129.1-3, будучи їхнім своєрідним стислим викладом [Salomon 1986, 165–167]. Принагідно зауважимо, що у згаданій строфі ШУ замість *asat* і *sat*, як у “Ригведі” 10.129.1, ці ключові терміни вживаються в протилежній послідовності, тобто як *sat* і *asat*. Строфа 4.18 має істотно відмінні переклади. Див.: [Müller 1884, 253; Radhakrishnan 1953, 736; Olivelle 1998, 427].

⁴⁸ Одним із прихильників “Вічної Мудрості”, вона ж *sanātana dharmā*, був відомий дослідник індійської інтелектуальної спадщини А. Кумарасвами (1877–1947) [Coomaraswamy 2004].

⁴⁹ *buddhi* – відомий санскритський термін, який позначає пізнавальну діяльність людини. У цьому разі він позначає ту пізнавальну діяльність, яка дорівнює мудрості.

⁵⁰ Йдеться про *paramparā*, тобто те, що йде одне за одним, щось послідовне, безперервне.

⁵¹ *brahmā* – один із головних богів індуїзму, який відповідає за створення світу.

⁵² Свого часу на це слушно звернув увагу Я. Гонда: “The Indian spiritual guides have always been convinced of the necessity of having a direct experience of that transcendent reality which is the ground and essence of all empirical existence. Hence the continuous effort to transcend the empirical level – one of the most striking characteristics of Indian cultural history – and the belief that there are men, such as seers and yogins, who, owing to a special gift or a wonderful exertion of will-power, have access to the realm of the Unseen” [Gonda 1975, 64].

⁵³ Див.: [Graheli 2008, 24].

ЛІТЕРАТУРА

- Елизаренкова Т. Я. (1982), *Грамматика ведийского языка*, Наука, Москва.
- Завгородній Ю. Ю. (2024), “Шветашватара-упанішада 1.1-16 / Переклад із санскриту, вступна стаття та коментарі Ю. Ю. Завгороднього”, *Східний світ*, № 3, с. 292–311. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2024.03.292>
- Andrijanić I. (2019), “Śaṅkara and the authorship of Śvetāśvataropaniṣad-Bhāṣya”, *The Journal of Hindu Studies*, Vol. 12, Issue 3, pp. 273–291. DOI: <https://doi.org/10.1093/jhs/hiy014>
- Apte V. G. (1927), *Śvetāśvataropaniṣad. Edited With the Commentaries of Śaṅkara, Śaṅkarānanda, Nārāyaṇa, and Vijñānabhagavat*, (Anandasrama Sanskrit Series, 17), Poona.
- Bhagat M. G. (1976), *Ancient Indian Asceticism*, Munshiram Manoharlal, New Delhi.
- Bhandarkar R. G. (2001), *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi.
- Chakraborti H. (1973), *Asceticism in Ancient India in Brahmanical, Buddhist, Jaina, and Ajivika Societies: From the Earliest Times to the Period of Śaṅkarācārya*, Punthi Pustak, Calcutta.
- Chemparathy G. (2007), “Some Problems in Determining the Number and the Names of the Vedic Upaniṣads”, in Karin Preisendanz (ed.), *Expanding and Merging Horizons: Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, pp. 587–601.
- Cohen S. (1998), “The Śvetāśvataropaniṣad Reconsidered”, *Acta Orientalia*, No. 59, pp. 150–178.

- Cohen S. (ed.) (2018), *The Upaniṣads. A Complete Guide*, Routledge, London and New York. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315758701>
- Coomaraswamy A. K. (2004), *The Essential*, Rama P. Coomaraswamy (ed.), World Wisdom, W/c.
- Dandekar R. N. (1976), “Vaiṣṇavism and Śaivism”, in Dandekar, R. N. (ed.), *Ramakrishna Gopal Bhandarkar as an Indologist: A Symposium*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, pp. 21–111.
- Deussen P. (trans.) (1980), *Sixty Upaniṣads of the Veda*, Part One, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Devadatta Kālī (trans.) (2011), *Śvetāśvataraupaniṣad. The Knowledge that Liberates*, Nikolas-Hays, Lake Worth.
- Dundas P. (2002), *The Jains*, Routledge, London and New York.
- Eliade M. (1958), *Yoga: Immortality and Freedom*, Routledge and Kegan Paul, New York.
- Griffith R. T. H. (1920), *The Hymns of the Rigveda. Translated with a Popular Commentary*, Vol. I, Benares.
- Hadot P. (2004), *What is Ancient Philosophy?*, Transl. by Michael Chase, Harvard University Press, Cambridge, MA and London.
- Hara M. (1961), “Śvetāśvatara Upaniṣad, 6, 22”, *Shūkyō Kenkyū*, 168 (Vol. 35, No. 1), pp. 74–98.
- 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.
- Huizinga J. (1980), *Homo Ludens. A Study of the Play-Element in Culture*, Routledge and Kegan Paul, London, Boston and Henley.
- Hume R. E. (trans.) (1921), *The Thirteen Principal Upaniṣads*, Oxford University Press, London.
- Gambhirananda Swami (trans.) (2009), *Śvetāśvatara Upaniṣad. With the Commentary of Śaṅkarācārya*, Advaita Ashrama, Kolkata.
- Gonda J. (1963), *The Vision of the Vedic Poets*, Mouton, The Hague.
- Gonda J. (1975), *Vedic Literature (Samhitās and Brāhmaṇas)*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Gonda J. (2016), *Viṣṇuism and Śivaism: A Comparison*, Bloomsbury Academic, London.
- Graheli A (2008), “In Praise of Repetition”, *International Institute for Asian Studies Newsletter*, 48, p. 24.
- Jacob G. A. (1963), *Upanishad Vākya Kosha. A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadgītā*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna.
- Kane P. V. (1941), *History of Dharmasāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law)*, Vol. 2, Part I, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.
- Lighthiser T. P. (2002), “Upanishads: A Contribution Towards Bibliography of Secondary Literature and Reviews”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 30, pp. 85–101. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1014513826346>
- Limaye V. P. and Vadekar R. D. (eds) (1958), *Eighteen Principal Upaniṣads*, Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala, Poona.
- Müller F. M. (ed. and trans.) (1884), *The Sacred Books of the East*, Vol. 15: The Upanishads, Pt. II, The Clarendon Press, Oxford.
- Nakamura H. (1973), *Religions and Philosophies of India. A Survey with Bibliographical Notes*, The Hokuseido Press, The Eastern Institute, Tokyo.
- Nooten van B. A. and Holland G. B. (eds) (1994), *Rig Veda: A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes*, Harvard University Press, Cambridge and London.
- Oberlies T. (1988), “Die Śvetāśvatara-Upaniṣad: Eine Studie ihrer Gotteslehre”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie*, Band 32, pp. 35–62.
- Oberlies T. (1995), “Die Śvetāśvatara-Upaniṣad: Einleitung-Edition und Übersetzung von Adhyāya I”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Band 39, pp. 61–102.
- Oberlies T. (1998), “Die Śvetāśvatara-Upaniṣad: Edition und Übersetzung von Adhyāya IV–VI” (Studien zu den ‘mittleren’ Upaniṣads II – 3. Teil), *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Band 42, pp. 77–138.
- Olivelle P. (1993), *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford University Press, New York, Oxford.

- Olivelle P. (1998), *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, Oxford University Press, New York, Oxford.
- Radhakrishnan S. (1953), *The Principal Upaniṣads, With Introduction, Text and Translation and Notes*, George Allen and Unwin, London.
- Renard P. (1995), “Historical Bibliography of Upaniṣads in Translation”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 23, No. 2, pp. 223–246.
- Salomon R. (1986), “The Śvetāśvatara and the Nāsadiya: Vedic Citations in a Śaiva Upaniṣad”, *Adyar Library Bulletin*, Vol. 50, pp. 165–178.
- Sanskrit Dictionaries*, available at: <https://michaelmeyer.fr/sanskrit> (accessed October 20, 2025).
- Zbavitel D. (2004), *Upaniṣady*, Přeložil Dušan Zbavitel, Dharma Gaia, Praha.

REFERENCES

- Elizarenkova T. Ya. (1982), *Grammatika vedijskogo yazyka*, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Zavhorodnii Yu. Yu. (2024), “Shvetashvatara-upanishada 1.1-16. Pereklad iz sanskrytu, vstup-na stattia ta komentari Yu. Yu. Zavhorodnoho”, *Shidnij svit*, No. 3, pp. 292–311. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2024.03.292>
- Andrijanić I. (2019), “Śaṅkara and the authorship of Śvetāśvataropaniṣad-Bhāṣya”, *The Journal of Hindu Studies*, Vol. 12, Issue 3, pp. 273–291. DOI: <https://doi.org/10.1093/jhs/hiy014>
- Apte V. G. (1927), *Śvetāśvatara Upaniṣad. Edited With the Commentaries of Śaṅkara, Śaṅkarānanda, Nārāyaṇa, and Vijñānabhagavat*, (Anandasrama Sanskrit Series, 17), Poona.
- Bhagat M. G. (1976), *Ancient Indian Asceticism*, Munshiram Manoharlal, New Delhi.
- Bhandarkar R. G. (2001), *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi.
- Chakraborti H. (1973), *Asceticism in Ancient India in Brahmanical, Buddhist, Jaina, and Ajivika Societies: From the Earliest Times to the Period of Śaṅkarāchārya*, Punthi Pustak, Calcutta.
- Chemparathy G. (2007), “Some Problems in Determining the Number and the Names of the Vedic Upaniṣads”, in Karin Preisendanz (ed.), *Expanding and Merging Horizons: Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, pp. 587–601.
- 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. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315758701>
- Coomaraswamy A. K. (2004), *The Essential*, Rama P. Coomaraswamy (ed.), World Wisdom, W/c.
- Dandekar R. N. (1976), “Vaiṣṇavism and Śaivism”, in Dandekar, R. N. (ed.), *Ramakrishna Gopal Bhandarkar as an Indologist: A Symposium*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, pp. 21–111.
- Deussen P. (trans.) (1980), *Sixty Upaniṣads of the Veda*, Part One, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Devadatta Kālī (trans.) (2011), *Śvetāśvataropaniṣad. The Knowledge that Liberates*, Nikolas-Hays, Lake Worth.
- Dundas P. (2002), *The Jains*, Routledge, London and New York.
- Eliade M. (1958), *Yoga: Immortality and Freedom*, Routledge and Kegan Paul, New York.
- Griffith R. T. H. (1920), *The Hymns of the Rigveda. Translated with a Popular Commentary*, Vol. I, Benares.
- Hadot P. (2004), *What is Ancient Philosophy?*, Transl. by Michael Chase, Harvard University Press, Cambridge, MA and London.
- Hara M. (1961), “Śvetāśvatara Upaniṣad, 6, 22”, *Shūkyō Kenkyū*, 168 (Vol. 35, No. 1), pp. 74–98.
- 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.
- Huizinga J. (1980), *Homo Ludens. A Study of the Play-Element in Culture*, Routledge and Kegan Paul, London, Boston and Henley.

- Hume R. E. (trans.) (1921), *The Thirteen Principal Upaniṣads*, Oxford University Press, London.
- Gambhirananda Swami (trans.) (2009), *Śvetāśvatara Upaniṣad. With the Commentary of Śaṅkarācārya*, Advaita Ashrama, Kolkata.
- Gonda J. (1963), *The Vision of the Vedic Poets*, Mouton, The Hague.
- Gonda J. (1975), *Vedic Literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Gonda J. (2016), *Viṣṇuism and Śivaism: A Comparison*, Bloomsbury Academic, London.
- Graheli A (2008), “In Praise of Repetition”, *International Institute for Asian Studies Newsletter*, 48, p. 24.
- Jacob G. A. (1963), *Upanishad Vākya Kosha. A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadītā*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna.
- Kane P. V. (1941), *History of Dharmasāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law)*, Vol. 2, Part I, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.
- Lighthiser T. P. (2002), “Upanishads: A Contribution Towards Bibliography of Secondary Literature and Reviews”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 30, pp. 85–101. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1014513826346>
- Limaye V. P. and Vadekar R. D. (eds) (1958), *Eighteen Principal Upaniṣads*, Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala, Poona.
- Müller F. M. (ed. and trans.) (1884), *The Sacred Books of the East*, Vol. 15: The Upanishads, Pt. II, The Clarendon Press, Oxford.
- Nakamura H. (1973), *Religions and Philosophies of India. A Survey with Bibliographical Notes*, The Hokuseido Press, The Eastern Institute, Tokyo.
- Nooten van B. A. and Holland G. B. (eds) (1994), *Rig Veda: A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes*, Harvard University Press, Cambridge and London.
- Oberlies T. (1988), “Die Śvetāśvatara-Upaniṣad: Eine Studie ihrer Gotteslehre”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie*, Band 32, pp. 35–62.
- Oberlies T. (1995), “Die Śvetāśvatara-Upaniṣad: Einleitung-Edition und Übersetzung von Adhyāya I”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Band 39, pp. 61–102.
- Oberlies T. (1998), “Die Śvetāśvatara-Upaniṣad: Edition und Übersetzung von Adhyāya IV–VI” (Studien zu den ‘mittleren’ Upaniṣads II – 3. Teil), *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Band 42, pp. 77–138.
- Olivelle P. (1993), *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford University Press, New York, Oxford.
- Olivelle P. (1998), *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, Oxford University Press, New York, Oxford.
- Radhakrishnan S. (1953), *The Principal Upaniṣads, With Introduction, Text and Translation and Notes*, George Allen and Unwin, London.
- Renard P. (1995), “Historical Bibliography of Upaniṣads in Translation”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 23, No. 2, pp. 223–246.
- Salomon R. (1986), “The Śvetāśvatara and the Nāsadiya: Vedic Citations in a Śaiva Upaniṣad”, *Adyar Library Bulletin*, Vol. 50, pp. 165–178.
- Sanskrit Dictionaries*, available at: <https://michaelmeyer.fr/sanskrit> (accessed October 20, 2025).
- Zbavitel D. (2004), *Upaniṣady*, Přeložil Dušan Zbavitel, Dharma Gaia, Praha.

Ю. Ю. Загородній

Мудреці і мудрість у “Шветашватара-упанішаді”

У статті аналізується постать мудреця, яка у “Шветашватара-упанішаді” відіграє провідну роль. Окрім Шветашватари, мудрецями в давньоіндійському тексті є не тільки інші безіменні люди-аскети, а й вияви Абсолютної реальності (Брагман, Савітар, Рудра). Між представниками цих двох світів та онтологій існує взаємодія. Мудреці-люди орієнтуються на Абсолютну реальність, а її представники їм відповідають. Ця орієнтація передбачає спеціальну підготовку і спрямована на глибинну трансформацію людини, внаслідок якої в неї з’являється можливість осягнути абсолютне знання, позбутися недосконалого світу і досягнути безсмертя. Головна увага у “Шветашватара-упанішаді” спрямована не на побутове або емпіричне існування, а на мудрість як знання першопричин і першооснов усього сушого, як знання головної мети людини, як утаємничене й істинне знання. Оскільки мудрість людей-

аскетів спирається на надлюдську мудрість (Sophia Perennis) та транслює її, є підстави говорити про ієрархію мудрості, про підпорядкування людської мудрості вищій за неї Мудрості.

В упанішаді у стислій формі зустрічаються полемічні мотиви, які є важливим свідченням щодо інших умоглядних позицій, що співіснують (і конкурують?) із вченням мудрого Шветашватари.

Лексеми, які позначають мудреців, є в кожному з розділів тексту, у його першій та останній строфах. Це вказує на те, що постать мудреця в композиційному задумі всієї упанішади відіграла важливу роль, являючи собою одну з її центральних і рекурентних тем.

Важлива роль у “Шветашватара-упанішаді” відводиться внутрішнім і зовнішнім цитатам. Якщо казати про зовнішні цитати з ранніх авторитетних ведійських текстів, то їх наявність легітимізує сам текст упанішади, він стає канонічним і сакральним. Тоді як внутрішні цитати є прикладами свідомої позиції автора з наголосом на важливих новаторських аспектах його вчення. Завдяки цьому у вченні мудрого Шветашватари відбувається своєрідне поєднання традиційного та інноваційного знання як епістемологічних позицій, і воно дістає спеціальну назву “веданта”.

Ключові слова: Абсолютна реальність; мудрець; мудрість; Шветашватара; “Шветашватара-упанішада”

*Стаття надійшла до видання 1.12.2025
Прийнято до друку після рецензування 26.02.2026
Опубліковано 14.04.2026*